

Helga Elisabeth Bories-Sawala / Thibault Martin (†)

EUX et NOUS

La place des Autochtones dans l'enseignement de l'histoire nationale du Québec

Volume 1



Femme mi'kmaq et missionnaire français, v. 1744, par Francis Back (collection de conservation LHNC de la Forteresse-de Louisbourg, photo : H. Bories-Sawala)



Fête nationale du Québec
Montréal 2010
(photo : H. Bories-Sawala)

Avertissement

La présente étude se présente en **trois volumes**. Elle analyse la place allouée à l'histoire autochtone dans l'enseignement scolaire et l'image qu'il transmet des Autochtones et de leur rôle dans l'histoire canadienne et québécoise. La constitution implicite ou explicite d'un NOUS collectif par rapport à l'AUTRE sera au centre de notre intérêt.

Bien que l'enseignement ne soit qu'un vecteur parmi d'autres susceptibles de façonner les mémoires collectives, l'enseignement de l'histoire, par son caractère général et obligatoire, constitue un élément de choix dans la construction de la conscience historique des futures générations.

Ce **premier volume** analyse les contenus et des discours des manuels d'histoire, à commencer par les manuels approuvés par le Ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport du Québec du programme « Histoire et éducation à la citoyenneté » au second cycle de l'enseignement secondaire et les manuels actuels du primaire. Ensuite, pour saisir l'évolution entre les années 1970 et nos jours, nous procéderons à l'analyse des manuels les plus répandus des années 1980 et 1990 du programme „Histoire du Québec et du Canada“.

Dans le **second volume** (<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:46-00106630-18>), nous nous intéresserons dans le détail à la perception de l'histoire autochtone dans la conscience des jeunes, aussi bien francophones, anglophones et autochtones en analysant un millier de copies d'élèves à travers le Québec. Il s'agira ainsi de mieux comprendre quels rôles ils leur attribuent dans la trame de l'histoire nationale, quelles hypothèses ils font pour combler des lacunes apparentes et comment ils construisent leur NOUS respectif, par rapport aux AUTRES.

Suite aux retards dans la publication des manuels définitifs du nouveau programme „Histoire du Québec et du Canada“ des années 2016-17-18, leur analyse sera réservée à un **troisième volume** (<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:46-00106632-10>). Pour conclure l'ensemble, le discours majoritaire dans l'enseignement de l'histoire nationale y sera confronté à celui de manuels d'histoire autochtones conçus spécialement pour eux.

Remerciements

Nous tenons à remercier, en premier lieu, le Conseil des Arts du Canada qui, en attribuant la bourse Diefenbaker à notre projet de recherche, a permis sa réalisation, pendant l'année 2014-15 auprès de la Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance autochtone du territoire de l'Université du Québec en Outaouais. Nous remercions également de leur appui, dès le tout début de notre entreprise, les professeurs Claude Denis (Université d'Ottawa), Dirk Hoerder (Universität Bremen et Arizona State University), Ingo Kolboom (Technische Universität Dresden), Jocelyn Létourneau (Université Laval) ainsi que le département de littératures et de langues du monde de l'université de Montréal et le Centre d'études allemandes et européennes de l'université de Montréal, qui s'y sont associés en invitant les auteurs à présenter leurs résultats tout au long de cette année universitaire et au-delà. Se sont joints à eux, pour accueillir, à leur tour, diverses conférences, the Institute of Modern Languages Research, School of Advanced Study (University of London) et le College of Arts (University of Guelph) ainsi que l'ACFAS pour le Colloque : « Déconstruction de la domination textuelle des Autochtones » tenu à Rimouski en 2015.

Il serait certes vain de nommer tous ceux qui ont, de diverses façons, contribué au succès de cette recherche. Nous voudrions, parmi eux, retenir tout particulièrement Denys Delâge, pour son soutien constant et infaillible, Marc-André Ethier et David Lefrançois pour la didactique, Paul Aubin ainsi que les directrices des didactiques à l'université Laval et à l'université de Montréal, France Bilodeau, Valérie Bastien et Jean-François Durnin, pour ce qui est de l'univers des manuels scolaires, Danielle Dumas pour les programmes de l'univers social au Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, Isabelle Dupuis et Michel Berthelot pour l'enseignement de l'histoire en milieu autochtone et non autochtone.

Enfin, la réalisation d'un projet commun transatlantique exige également des soutiens logistiques importants. Nous tenons à remercier pour sa disponibilité et sa compétence Nancy Béliveau (UQO), et pour leur amitié à toute épreuve, Andrée Lévesque et Maïe Fortin-Tillard. Et, bien entendu, la patience et l'indulgence de Marie-Claude Perreault et de Rolf Sawala, à nos côtés respectifs, méritent d'être soulignées avec gratitude. Nos plus sincères remerciements vont également à l'Association internationale des Etudes québécoises pour soutenir son rayonnement dans les Centres d'études québécoises du monde entier.

Helga E. Bories-Sawala et Thibault Martin

Postscriptum : Ces remerciements sont ceux des deux auteurs. Or, au moment de paraître, cette publication est orpheline d'un d'entre eux, Thibault Martin, décédé quelques mois auparavant. A la tristesse d'avoir perdu un excellent collègue et un bon ami, s'ajoute une énorme gratitude. Thibault a été à l'initiative de ce projet de recherche commun. Il a su, par sa compétence, convaincre le Conseil des Arts du Canada. L'année passée à ces côtés à l'UQO a été marquée par un travail en commun dans une confiance sans borne, impliquant des jeunes chercheurs du domaine, à l'occasion d'une section organisée en commun à l'ACFAS de Trois-Rivières en 2015, p.ex. La lutte courageuse contre la maladie qui allait lui être fatale, avait déjà commencé, mais il tenait à tout prix de voir aboutir le projet commun.

Merci, Thibault.

Helga

En exergue:

Au couvent, j'avais appris l'histoire du Canada avec Jacques Cartier, de Maisonneuve, Jeanne Mance etc., et les bons autochtones étaient les Hurons et les Algonquins, et les méchants étaient les Iroquois. Mais à l'école anglaise, les bons étaient les Iroquois et les méchants, les Hurons et les Algonquins ! J'ai trouvé ça bouleversant. [...] Enfin, j'ai compris que les uns avaient servi un maître colonial et les autres avaient servi d'autres maîtres coloniaux [...] C'était la différence la plus importante, celle qui les catégorisait aux yeux des Blancs.

(Madeleine Parent, 2005, dans Nicole Lacelle : *Entretiens avec Madeleine Parent et Léa Roback*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, p. 22)

1. Préface

L'historiographie québécoise revient de bien loin ! En 1979, Bernard Arcand et Sylvie Vincent analysaient la représentation des Amérindiens dans les manuels scolaires du Québec. L'héroïsme des fondateurs, voire leur martyre n'avaient-ils pas vaincu, grâce à leur détermination, à leur compassion et à leur courage, la sauvagerie de peuples du vide, c'est-à-dire sans feu, ni foi, ni loi, ni roi ? L'histoire illustre cette victoire de la civilisation et de la foi !

Les enfants autochtones scolarisés et devenus adultes ont gardé dans la gorge cette « leçon » d'histoire. Le Wendat Georges Sioui se souvient d'être rentré en larmes à la maison racontant à sa mère que ses ancêtres avaient dévoré le cœur du père Brébeuf. Sa mère le consola en l'incitant à devenir historien, ce qu'il fit. La jeune Innue Shan Dak Puana (Jeanne D'Arc Vollant) ayant objecté à son professeur d'histoire que Jacques Cartier ne pouvait pas avoir découvert le Canada puisque les Innus l'habitaient de temps immémorial, fut renvoyée de l'école et réadmise à la condition de ne plus jamais poser de questions. C'est de ce jour, dit-elle, qu'elle est devenue une militante.

Au cours des années 1980, le Ministère de l'éducation du Québec a révisé radicalement les programmes d'histoire du Québec et du Canada, proposant un nouveau guide de rédaction des manuels. Helga Elisabeth Bories-Sawala et Thibault Martin analysent dans leur ouvrage un corpus exhaustif de manuels scolaires publiés en 2007-2008 pour les écoles secondaires et pour les écoles primaires ; s'ajoute l'analyse des trois manuels les plus répandus au secondaire entre les années 1980 et 1990. La professeure Bories-Sawala et son collègue Thibault Martin, décédé avant la fin de ce travail, procèdent ici à une analyse et plus précisément à une déconstruction méthodique, perspicace, et magistrale de la représentation des Premiers Peuples. Par une fine stratégie pédagogique, les auteurs donnent parfois la parole à un-e étudiant-e fictif-ve, Dominique, qui réagit aux incongruités ou aux contradictions les plus criantes des manuels dans une perspective de vérité historique ou encore de responsabilité citoyenne. Nous bénéficions ici de l'avantage d'un regard tout autant distant que proche, d'une historienne et d'un sociologue d'envergure. Qu'y apprend-on ? Tout aurait-il radicalement changé depuis le triste bilan d'Arcand-Vincent ? Certes non ! Des progrès néanmoins : le mépris éhonté aura fait son temps. Mais l'héritage colonial serait-il encore et toujours à l'œuvre ? Si tel est le cas, quelles traces de ce legs survivraient encore dans ces manuels et, par-delà, dans le programme-guide du Ministère de l'éducation du Québec ? Voyons.

L'histoire ne commence plus avec l'arrivée de découvreurs européens et la désignation de ceux-ci a changé : ces explorateurs atteignent désormais des rivages vieux de plusieurs millénaires d'occupation humaine. Ils explorent un continent depuis longtemps peuplé, connu et diversifié : sur le territoire du Québec actuel, des Algonquiens, des Iroquoiens et des Inuits, nomades ou sédentaires, chasseurs ou cultivateurs, aux régimes matrimoniaux matrilineaire ou patrilineaire, dotés de riches univers de croyances et vivant dans des sociétés proches de la nature, parfaitement adaptées à leur environnement. Voilà certainement l'envers du Sauvage ou du barbare. Du même coup s'agirait-il de l'envers du Blanc ? La rectitude politique étoufferait-elle le sens critique pour s'interdire de voir des grandeurs et des misères dans ces sociétés ? Qui plus est, ces sociétés auraient-elles existé hors du temps, toujours identiques à elles-mêmes depuis des millénaires et ce, jusqu'à nos jours ? Les manuels le suggèrent.

Comment décrire l'univers des croyances et des rites des Premiers Peuples en comprenant leur vision du monde sans l'avilir et sans valider le référent spirituel ? L'analyse critique ne désenchantait-elle pas le monde, comme si pour le catholicisme l'on décrivait l'Annonciation par la rencontre d'un homme ailé accompagné d'un oiseau qui mit enceinte une vierge qui accoucha d'un enfant-dieu !

Ne faudrait-il pas parler des grands mythes et de la place des humains dans l'univers et de leurs relations avec l'ensemble des existants ? Malheureusement, il n'en est rien dans ces manuels. Que dire des rituels de chasse pour inviter l'animal à se donner au chasseur ou à ceux de guérison par les remèdes, le masque et la danse de l'homme ou de la femme de médecine ? Les sciences humaines et sociales ne se prononcent, en effet, jamais sur la validité d'une croyance, mais plutôt sur sa signification et sa fonction. Ce livre-ci propose des pistes d'ouverture. Cependant, pourquoi, dans les manuels analysés, si peu de comparaisons avec d'autres sociétés, y compris l'Europe ? Suffit-il d'opposer les sociétés autochtones dépourvues de l'écriture à l'Europe qui la pratiquait, même si la très grande majorité de sa population était analphabète et riche, comme en Amérique, d'un immense et très ancien corpus de contes, de légendes et de chansons ? L'Europe ne demeurerait-elle pas un univers de l'oralité auquel les Autochtones se sont d'ailleurs abreuvés ? Il importe donc de rompre avec une représentation de sociétés autochtones qui auraient été à tous égards singulières et atemporelles. L'analyse comparative proposée ici s'avère indispensable. D'abord avec les autres sociétés autochtones du continent d'autant que toutes relèvent d'un même univers mythique, et aussi parce que la civilisation du Mexique fut un noyau majeur de diffusion culturelle partout dans le nord du continent. Ensuite, avec les sociétés européennes colonisatrices puisque les univers religieux ou politiques ou encore médicaux se recourent à bien des égards. Cette approche n'offre-t-elle pas l'occasion d'échapper au piège habituel de sociétés autochtones perçues comme exotiques, figées dans le temps et dont les variations culturelles se limiteraient à l'ajustement au climat et à la géographie ? Ce livre rappelle en outre, l'exigence de la critique des sources européennes traitant des indigènes avec les préjugés d'alors et celle de la prise en compte des sciences sociales pour déconstruire le regard des administrateurs, missionnaires, militaires et voyageurs.

Le narratif de l'histoire de la Nouvelle-France décrit, dans ces manuels, l'établissement et l'expansion géographique d'une société coloniale en interaction avec les Premières Nations. Ne s'y trouve aucune référence au traité d'alliance de Tadoussac 1603 par lequel les Innus, Algonquins et Malécites autorisèrent les Français à s'établir parmi eux à la condition de leur fournir de la farine et de les soutenir dans leurs guerres. Rien non plus sur le processus graduel et partiel de l'établissement d'une souveraineté française. L'autorité coloniale apparaît l'acteur central et l'agencéité autochtone sous-estimée. Les prises de possession formelles du territoire n'étaient en effet jamais, sur place, transmises aux premiers intéressés et les transferts de souveraineté entre puissances coloniales lors de traités en Europe en 1713 et en 1763 ont donné lieu à la poursuite de la guerre par les nations autochtones spoliées.

La faible immigration française établie sur une terre veuve de ses premiers habitants sédentaires disparus vers 1580, la nature d'Ancien Régime de la colonie acceptant la multiplicité des nations et des cultures conditionnellement à la loyauté au roi, la superposition des droits seigneuriaux sur le sol (absence de propriété privée), un taux de masculinité élevé parmi les colons, la dépendance à l'égard des Premières Nations pour la traite des pelleteries, fondement de l'économie, l'indispensable appui militaire autochtone dans les conflits avec les colonies Britanniques, bref, l'ensemble de ces facteurs a favorisé une étroite proximité entre Amérindiens et colons. À cet égard, l'influence autochtone a largement débordé de la culture matérielle et a influencé valeurs et comportements.

L'événement majeur de toute cette histoire coloniale dans toutes les Amériques, particulièrement au cours des cent cinquante premières années suivant les premiers contacts, fut celui des terribles et épouvantables épidémies. Elles ont fauché 95% de la population, de telle sorte qu'un siècle demi plus tard, ne survivait qu'un vingtième de la population d'origine. Comment est-ce possible que nos livres d'histoire n'accordent qu'une attention insignifiante à cette hécatombe sans laquelle jamais les descendants d'Européens ne seraient devenus majoritaires en Amérique ? Il importe de décrire et d'expliquer. Il s'agit pour l'essentiel de l'unification microbienne du monde c'est-à-dire de la rencontre de deux univers microbiens distincts, l'un caractéristique de l'élevage d'animaux domestiques (Europe, Asie, Afrique), l'autre presque sans élevage (Amériques, îles du Pacifique). Les colons venaient d'un environnement insalubre à cause de leur proximité avec leurs animaux.

Étant exposés depuis des millénaires à des maladies d'origine animale (grippe, rhume, maladie d'enfants, variole, etc.), ils avaient développé des anticorps. Avec l'introduction en Amérique de leur mode d'élevage et de leurs maladies, les Autochtones se virent exposés à des maladies nouvelles pour lesquelles ils n'avaient pas d'anticorps. Ainsi, lorsque la variole frappait, elle prenait une vie sur dix parmi les colons, mais une vie sur deux parmi les Amérindiens ou les Inuits.

Retenons deux autres silences gênants relatifs à la Nouvelle-France. N'y eut-il pas des esclaves, oui, oui, des Amérindiens et des Africains ? Certes des domestiques, non pas des travailleurs agricoles, mais néanmoins des esclaves. Et qu'en fut-il de l'introduction de l'économie de marché pour la traite de pelleteries ? La surchasse du castor et sa disparition graduelle n'auraient-elles pas suscité des guerres et gravement affecté la faune ?

La guerre qui mit fin à la Nouvelle-France est désignée en Europe de Guerre de Sept ans (1756-1763), au Canada français de Guerre de la Conquête (1754-1763) et aux États-Unis de French and Indian War (1754 - 1766). Bien qu'ethnocentrique, cette dernière définition identifie néanmoins trois acteurs : Britanniques, Français et Amérindiens. Ces trois acteurs se sont affrontés à partir de 1754 ; en 1760 les Français étaient battus à Montréal, mais non pas les nations amérindiennes qui ont poursuivi le combat craignant à bon droit que l'adversaire les exproprie. Il s'agit de la guerre d'Indépendance de Pontiac (1760 – 1766), généralement qualifiée par les historiens de « soulèvement » ou de « révolte » comme si l'exercice effectif de la souveraineté britannique avait découlé de la signature d'un traité à Paris ! C'est à l'échelle du bassin du Mississippi et de celui des Grands-Lacs que les Premières Nations ont combattu pour sauvegarder leur indépendance. La variole et le manque de poudre à canon ont eu raison d'eux ; cependant c'est leur résistance qui fut à l'origine de la Proclamation Royale de Georges III en 1763, qui fonde la reconnaissance du droit de possession (c'est-à-dire d'usufruit, non pas de propriété) par les Autochtones et impose l'exigence de la conclusion de traités pour tout transfert de territoire.

Enfin, soulignent les auteurs, l'Indien acteur historique est demeuré trop longtemps impensable pour l'historiographie canadienne et québécoise. Il en va de même de la pertinence des traités. On ne se surprendra pas du silence des manuels sur les traités de 1760 entre les autorités britanniques et les Premières Nations domiciliées au Québec qui garantissaient le maintien des possessions et coutumes de même que la liberté religieuse.

Ce qui est encore plus incroyable, (à moins qu'il faille dire prédéterminé, dans le cadre colonial) c'est l'évanouissement de la présence autochtone dans ce qu'Helga Bories Sawala et Thibault Martin désignent de long tunnel du silence à propos des Autochtones jusqu'à nos jours. Que se passe-t-il donc pendant deux siècles (1763 – 1970) ?

Les Britanniques ont d'abord repris la politique d'alliance des Français dans leurs rapports avec les Autochtones dont ils eurent le plus grand besoin avec la Guerre de l'Indépendance américaine, puis avec celle de 1812-1814. À partir de 1815, l'absence de conflits militaires, le déclin de la traite des pelleteries, l'arrivée massive d'immigrants, l'exploitation forestière pour la marine britannique ont rendu obsolète pour l'empire, la présence amérindienne.

Une chape de plomb couvre la politique de subjugation des populations autochtones de 1850 à 1970 : dépossession territoriale et mise en réserve, expropriation de l'identité selon des critères du sang et réduction au statut de « pupilles de sa majesté » c'est à dire d'enfants mineurs du roi sans droit de circuler, d'association, de recours judiciaire, d'activités publiques, de vote. L'objectif étant la civilisation et la disparition identitaire pour un affranchissement de la sauvagerie analogue, croyait-on, à celui des « Nègres » de l'esclavage. Une expression caractérise toute cette période : « Kill the Indian, save the man » c'est-à-dire

éradiquons tout ce qui est sauvage, mais sauvons la personne. Cette politique ayant échoué et puisque l'éthos sauvage se transmettait de parents à enfants, il a fallu la poursuivre en arrachant les enfants à leurs parents pour les amener onze mois par année, dans des pensionnats éloignés. Voilà ce sur quoi les manuels sont demeurés silencieux, pour la plupart ! Une exception cependant, les manuels québécois traitent de l'expropriation, de la défaite et de la dispersion des Métis francophones de l'Ouest canadien. Cependant, ils occultent, sauf exception, le traitement analogue à l'égard des nations amérindiennes liées aux Métis et qui se sont soulevées en même temps.

Pourquoi ce long tunnel ? Parce que ces « Sauvages » dispersés dans des réserves, dépassés par le progrès, réduits au silence ne pouvaient, pour leur plus grand bien, que disparaître ! Parce que le Canada devait se construire. Le silence des manuels que prescrit le programme-guide du Ministère de l'éducation du Québec fut jusqu'à récemment celui de toute l'historiographie, c'est-à-dire celui de l'occultation du legs colonial. Cela vaut pour les Québécois également avec cette nuance pour ces colonisateurs colonisés, qu'après 1763, jugés « ensauvagés » par le conquérant britannique, ils durent refouler la part « sauvage » en eux pour se définir « purs Français » afin d'obtenir la reconnaissance de leur identité culturelle civilisée ! C'est dans cet esprit que la Commission de Géologie du Québec a supprimé, à partir de 1912, des milliers de toponymes amérindiens.

Dépouillés de deux siècles d'histoire, voire de cinq siècles, les nations autochtones contemporaines du Québec réapparaissent dans les manuels comme si elles étaient demeurées, sur le plan culturel, à peu près semblables à ce qu'elles furent vers 1500. Leur défi, de nature folklorique, serait de maintenir leur mode de vie traditionnel dans, ou malgré, la modernité. Rien n'est dit sur les Autochtones des villes ! Surprenant pour des manuels québécois d'une nation qui, plutôt que de retenir l'agriculture, le cheval, les grosses familles et la paroisse de la tradition, a opté pour inscrire son esprit communautaire dans la modernité de programmes sociaux inspirés de la social-démocratie, de faibles frais de scolarité pour l'éducation supérieure avec pour résultat les écarts de richesse les plus faibles en Amérique du Nord. Les Cris (Eyouch) de la Baie James n'agissent-ils pas de même avec leurs compagnies d'aviation et de foresterie, leur politique d'intégration de nouveaux membres hors de la règle fédérale du quantum de sang ? Pourquoi d'autres nations autochtones ne feraient-elles pas de même ainsi que l'a suggéré en 1996, la Commission d'enquête Dussault-Érasme sur les peuples autochtones ?

Un lourd legs colonial caractérise les relations des Canadiens et des Québécois avec les Peuples Autochtones. Ne faut-il pas le reconnaître et travailler à le déconstruire ?

Denys Delâge

Professeur émérite

Département de sociologie

Université Laval

Québec

2. Introduction

Dans la « boussole électorale » de Radio-Canada accompagnant les élections fédérales de 2015, deux questions sur trente regardaient les Autochtones, à savoir : « Combien d'efforts le gouvernement devrait-il faire pour réparer les torts causés aux Peuples autochtones dans le passé ? » et « Les Peuples autochtones devraient avoir plus de contrôle sur leurs territoires ancestraux. » De la Commission d'enquête sur les femmes autochtones disparues et assassinées au rapport Vérité et Réconciliation en passant par les résistances autochtones aux projets de pipelines ou à l'exploitation des sables bitumineux, les enjeux autochtones ont de plus en plus de poids aux nouvelles. La présence des peuples autochtones en Amérique du Nord, jamais interrompue mais largement ignorée jusqu'à récemment encore, prend désormais sa place sous les phares de l'actualité. L'opinion publique « blanche » commence à deviner le rôle que les Autochtones pourraient être appelés à jouer non seulement dans le développement économique et écologique de leurs pays, mais aussi dans l'avenir de leurs sociétés civiles qui se veulent pluralistes et équitables.

Au début de notre millénaire déjà, le sociologue Jean-Jacques Simard avait déjà vu venir cette présence de plus en plus importante des Autochtones dans plusieurs domaines de la vie politique et sociale :

Depuis une quarantaine d'années, la question autochtone s'est faufilee au travers de certaines des plus obsédantes dimensions du destin du Québec : la définition des droits et pouvoirs constitutionnels, la construction d'une identité « nationale », l'appropriation du territoire et des ressources naturelles. Il n'est plus possible, désormais, d'envisager ces enjeux collectifs dans la seule foulée des « aspirations traditionnelles » du Québec. « Traditionnellement », les Autochtones n'y comptaient pour rien. Tandis que vous croiserez maintenant leurs pistes partout, aussi bien philosophiquement que pratiquement : sur le terrain constitutionnel, où leur seule durée mine la notion même des « deux » peuples fondateurs du Canada ; sur celui de l'appartenance québécoise, où l'indianité ne peut pas se dissoudre dans une simple « ouverture aux minorités culturelles » ; et sur la carte même du Québec, où ils se dressent partout aux horizons du développement. [...] C'est ainsi que la scène sociopolitique québécoise s'est enrichie d'un nouvel acteur : les autochtones du Québec, c'est-à-dire pour qui l'espace socio-historique québécois, de contingence secondaire qu'il était à leurs yeux auparavant, compte désormais parmi les référents nécessaires de leur solidarité et de leur sort commun. [...] Ils sont en train de se constituer en « sujet historique », au sens où le « sujet » d'une phrase est l'auteur de l'action, la source du verbe : Les Autochtones du Québec, en somme, sont redevenus un des acteurs principaux de la société québécoise. (Simard, 2003, p.79-80)

Or, aussi bien au Québec qu'au Canada dans son ensemble, le public redécouvre avec un certain étonnement cet acteur historique sur le devant de la scène. La mémoire des siècles où il était maître chez lui n'est plus que le lointain souvenir d'un film ou d'une leçon d'histoire. Et qui serait capable de retracer le fil rouge de l'histoire des Autochtones depuis l'arrivée de Jacques Cartier jusqu'à la réalité autochtone de nos jours ?

En 1996, le Rapport de la Commission royale sur les peuples Autochtones partait du constat suivant : « Force est de constater que la majorité des Canadiens connaissent mal l’histoire de la présence autochtone en terre canadienne et qu’ils ne comprennent guère comment s’est nouée et dénouée la trame des relations entre Autochtones et non-Autochtones jusqu’à aujourd’hui » (vol.1, p.34). Les efforts faits depuis, notamment la place accrue accordée à ces questions dans l’enseignement scolaire, ont-ils invalidé ou modifié entretemps cet état de choses ?

Le présent projet de recherche part des considérations préliminaires suivantes dont quelques aspects seront développés plus loin :

- Pour comprendre comment une société se conçoit elle-même et comment elle se projette dans l’avenir, l’analyse des valeurs et des connaissances qu’elle souhaite transmettre à la génération future à travers l’enseignement constitue une approche particulièrement fructueuse. L’enseignement de l’histoire, en particulier, joue un rôle essentiel dans la construction identitaire d’une société dans son ensemble, mais aussi des communautés qui la composent.
- Le cadre donné à l’enseignement de l’histoire dans le système scolaire et les contraintes qui en découlent, obligent les auteurs des programmes et manuels ainsi que les enseignants à des choix plus restrictifs qu’au niveau de la recherche universitaire et de l’historiographie académique. Cela concerne autant la variété des aspects qui peuvent être abordés que la pluralité possible des perspectives qui peuvent être présentées.
- Par conséquent, la définition des contenus de l’enseignement de l’histoire n’est jamais sans implication politique. Dans les démocraties, une telle « histoire officielle » découle de débats publics auxquels les milieux professionnels académiques contribuent autant que les divers groupes de la société avec leur mémoire propre et leurs visions d’avenir divergentes.
- Par ailleurs, le récit du passé qu’une société transmet à la génération qui lui succède, se réfère implicitement ou explicitement à un NOUS collectif, dont il est très révélateur de comprendre la constitution, et qui s’oppose à un AUTRE. La définition de ce NOUS collectif varie traditionnellement entre la Confédération canadienne ‘d’un océan à l’autre’ et le seul Québec. Et si les Premières Nations, voire les communautés issues de l’immigration, font désormais indéniablement partie de ce récit, leur inclusion dans ce NOUS, ou mieux, ces NOUS respectifs, peut être variable.

Pour ce qui est des perceptions de l’histoire, la distinction entre le NOUS et l’AUTRE est souvent implicite. Malgré l’objectif intégrateur proclamé, dans les cours d’histoire et au-delà (dans les médias, par exemple), ce NOUS est presque toujours du côté des Euro-Canadiens, les Autochtones sont

l'AUTRE qu'il s'agit d'expliquer. Dans un sens, les Autochtones « n'appartiennent pas à l'histoire du 'Nous Québécois' parce qu'ils la précèdent » (Forget et Panayotova, 2003, p.118) et ils « ne semblent pas appartenir davantage à l'avenir de la société » : le 'Nous Québécois' ne leur demande rien. » (p.119) Et bien entendu, c'est réciproque. L'auto-histoire autochtone constitue un NOUS qui exclut les Euro-Canadiens.

Le Québec sera au centre de notre analyse, en raison de ses rapports historiques particuliers avec les Autochtones, de l'alliance de 1603 à la crise d'Oka, en passant par les coureurs des bois et la Grande paix de Montréal. Les rapports historiques et actuels entre les Autochtones et les Québécois présentent, à plusieurs égards, une complexité supplémentaire à celle qui prévaut entre la Confédération canadienne et les « Indiens », dont elle a établi la tutelle depuis la fin du 19^e siècle. D'une part le Québec apparaît, tout comme le Canada, au camp des anciens colonisateurs euro-américains. D'autre part, l'ancienneté, l'intensité et la nature des interactions entre Français et Amérindiens les distingue nettement du côté anglais. Jusqu'à nos jours, le Québec constitue une minorité nationale à forte conscience identitaire, qui oppose, traditionnellement et toujours, ses points de vue sur différents sujets à la perspective canadienne (cf. *Si je me souviens bien/As I recall*, 1999 ; Létourneau, 2011). La question qui se pose alors est de savoir comment l'histoire des Autochtones peut trouver sa place dans le récit de la nation québécoise.

Le cas du Québec est aussi particulièrement intéressant du fait des débats qui ont entouré la récente révision du programme d'histoire du Québec et du Canada au second cycle du secondaire. Ces débats mettent en lumière combien le contexte politique spécifique du Québec rend complexe et controversé le travail de mémoire collective. Quelle place pourra-t-on accorder à l'enseignement de l'histoire autochtone ? De quelle façon répondre aux initiatives politiques des Autochtones qui réclament que les programmes d'histoire tiennent davantage compte de leur contribution à l'histoire du Québec et du Canada¹, et qui se plaignent du peu de place qui est accordé à leur histoire dans les réflexions qui portent sur l'identité nationale des Québécois-es² ? Fait remarquable, les débats autour de l'enseignement de l'histoire nationale ont quasi complètement laissé de côté la dimension de l'histoire autochtone.

Sans vouloir minimiser l'impact des multiples influences extra-scolaires sur la conscience historique, notre analyse se concentrera sur les contenus véhiculés par l'enseignement scolaire de l'histoire.

¹ « Reforme du programme d'histoire au secondaire afin d'y inclure l'histoire des peuples autochtones » Pétition signée par 4.411 personnes, présentée à l'Assemblée nationale du Québec le 16 mai 2013 par le député Amir Khadir (cf. <http://www.assnat.qc.ca>, consulté le 17.09.2014).

² pour la Commission Bouchard-Taylor, cf. Bories-Sawala, 2010

Dans l'impossibilité de rendre compte de tout ce qui peut se passer dans le processus de la transmission des savoirs et de l'acquisition, par les apprenants, des compétences et des connaissances, dans l'ensemble des classes du Québec, nous allons privilégier l'analyse des contenus des manuels scolaires. Ceux-ci sont dotés, de par leur approbation ministérielle, non seulement d'une légitimité reconnue, mais ils sont même investis d'une fonction civique. Ils ont aussi l'avantage d'être indépendants du « discours oral de l'enseignant, qui fluctue selon les compétences, la personnalité et les opinions de celui-ci » (Lebrun, 2007, p.3).

L'étude des manuels est un champ de recherche établi depuis longtemps et riche en expériences ainsi que particulièrement dynamique, aussi bien au Québec qu'à l'échelle internationale.

(<http://www.bibl.ulaval.ca/ress/manscol/> ; Aubin, 2006 ; Lebrun, 2007; Jadouille, 2005 ; Choppin, 1992 et 2007 ;) et les manuels d'histoire et des sciences sociales y sont particulièrement présents, puisque souvent objets de controverses (Ansart, 2007 ; Bouvier, 2007 ; Ethier, 2011 et 2012 ; Lanoix, 2007 ; Laville, 1984, 1987 et 1991 ; Leduc, 1963 ; Loewen, 2007 ; Martineau, 1999, 2005 et 2007 ;).

Indifféremment du support - manuels classiques sur papier accompagnés de guides pour l'enseignant et de cahiers d'exercices ou ensembles didactiques numériques - ces matériaux destinés à l'enseignement offrent « en condensé » le ou les récit(s), historique(s) qu'une société donnée décide de transmettre à la jeune génération. Le manuel scolaire est « le support [...] des connaissances et des savoir-faire dont un groupe social estime la transmission aux jeunes générations indispensable à la pérennisation » (Choppin, 2007, p.111)

Tout en privilégiant l'analyse de ces discours dans les manuels, il ne pourra être complètement fait abstraction des disciplines académiques dont les résultats nourrissent l'enseignement scolaire et qui prennent part, en partie au moins, dans le choix des éléments de ce condensé. Les disciplines universitaires impliquées, à savoir l'histoire, la sociologie et surtout, l'ethnographie et l'anthropologie qui permettent la coexistence de courants de pensée divers et font ainsi avancer l'état des savoirs, ne pourront toutefois pas faire l'objet d'une analyse détaillée dans le cadre de ce projet. Cela mériterait des recherches à part qui, d'ailleurs, ne manquent pas. Les résultats de la recherche universitaire mettent du temps avant d'atteindre l'enseignement scolaire, filtrés par des décisions sociétales et politiques (les directives du ministère, par exemple) et les choix conceptuels par les auteurs des manuels. Mais il est évident que certains débats menés à l'intérieur des disciplines universitaires, par exemple, pour celle de l'histoire, entre « histoire événementielle » vs. « histoire sociale », « histoire nationale » vs. « histoire globale », « lieux de mémoire » comme histoire au second degré, pour n'en nommer que quelques-uns, influencent l'enseignement scolaire, par la formation des futurs enseignants d'abord, mais aussi par le fait qu'ils sont souvent traversés par les

mêmes considérations philosophico-politiques que ceux qui nourrissent les débats autour de l'enseignement de l'histoire proprement dit. Notons enfin que c'est surtout en milieu universitaire qu'une multiplication des études autochtones a pu être enregistrée (cf. Delâge, 2002 ; Beaulieu et Gohier, 2007 ; Beaulieu et Béreau, 2012 ; Blais et Renaud, 2013 ; Desbarats, 2000 ; Dickason, 1993, Lévesque, Carole, 2009 ; Grabowski, 2000).

Or, contrairement aux autres sujets étudiés par les manuels scolaires d'histoire, les historiens ne sont pas seuls maîtres à bord, pour ce qui concerne les Autochtones. Leur civilisation, contrairement à celle des Euro-Américains, est en effet plus souvent décrite par des anthropologues, ethnologues voire des archéologues, que par des historiens ou des sociologues. Une des raisons en est cette longue et désormais désuète tradition occidentale qui résulte de la relégation des civilisations sans écriture à la « préhistoire » hors de la compétence de l'historiographie. Pour ce qui est des Amérindiens de l'Amérique du Nord, cette conception n'est pas sans conséquences, aussi bien pour leur statut dans les études universitaires que pour leur représentation par les manuels.

Paradoxalement, d'après Pierre Trudel (Trudel, 2000, p.528), ce serait par la crainte de se voir « accusés de racisme » à la suite de la parution de l'étude de Sylvie Vincent et Bernard Arcand sur les mythes et les stéréotypes sur les Autochtones dans les manuels scolaires du Québec des années 1970 (cf. 3.) que les historiens auraient préféré quitter ce terrain.

Il ne s'agit pas de minimiser les précieux résultats de cette « ethnohistoire », mais force est de constater qu'il en résulte une vision parfois folklorisante des Autochtones, mettant l'accent sur les modes de vie, la culture matérielle et spirituelle, plutôt que sur des événements de l'histoire politique. Notons que l'expression « mode de vie » évoque spontanément toujours les civilisations autochtones. Ce terme n'est jamais appliqué aux sociétés « occidentales » historiques ou contemporaines. La chronologie proposée de l'histoire des Amérindiens est alors souvent simplifiée, distinguant pour l'essentiel la situation avant l'arrivée des Européens, un genre d'*état de nature* anhistorique, de celle de l'après-contact, où, là encore, les implications de ce choc des cultures sur les modes de vie l'emportent sur des évolutions économiques, politiques et les rapports de pouvoir. Notamment, l'histoire de la dépossession du territoire et des conflits entre Autochtones et colonisateurs euro-américains est plutôt négligée. Mais il est vrai aussi que, devant le silence des historiens traditionnels, la critique de l'eurocentrisme de la perception des Autochtones est née, dans le contexte de la décolonisation, de disciplines comme l'anthropologie et l'ethnologie : « Dans les milieux de la recherche en sciences humaines, ce sont généralement les auteurs marxistes qui, au nom de la lutte des peuples opprimés, ont contesté la légitimité impériale, puis à partir d'approches théoriques de toutes sortes, les anthropologues qui, par définition sont les spécialistes de l'Autre. »

(Delâge 2000, p.522) Ceux-ci se sont « fréquemment engagés dans la défense, devant les tribunaux, des droits historiques indiens fondés sur les traités. » (Delâge, 2002, p.1346).

Or, ils n'échappent pas toujours à opposer aux stéréotypes méprisants de l'ethnocentrisme traditionnel une candeur du regard tout aussi réductrice :

Se voulant solidaire du mouvement autochtoniste environnant, une certaine manière de faire de l'anthropologie a ainsi repris à son compte le paternalisme romantique du « Bon Sauvage à l'envers du Blanc » qui n'en finit plus de reproduire la Réduction des Amérindiens, maintenant que chez les bien-pensants, instruits, respectables, avertis, dans les appareils d'État, l'université, les médias, [...] les préjugés négatifs ayant soutenu par le passé le refoulement, le mépris, l'humiliation de « ces gens-là » sont désormais discrédités. (Simard, 2003, p.14)

Cette exclusion des Autochtones de la sociologie ou l'histoire qui étudient, en général, toutes les sociétés, sauf les leurs, constitue un genre d'apartheid critiquable, autrement dit, une mise en « réserve épistémologique » :

Les anthropologues ont transformé leur champ d'intérêt pour l'histoire des Amérindiens et des Inuits [...] en une discipline qualifiée d'« ethnohistoire » qui se distinguerait de l'histoire par son objet (les sociétés sans écriture), par ses méthodes inspirées des sciences sociales et par le recours à l'ensemble des traces du passé. En somme, ce champ serait constitué de ce qu'ont négligé les historiens! [...] La transformation en „discipline“ de ce qui n'est qu'un objet d'études conduit à créer une fois de plus une „réserve pour les Autochtones“. Voilà une belle résurgence de la tradition impériale! Je crois, pour ma part, qu'il faut tout simplement faire l'histoire de toutes les populations d'un territoire avec toutes les traces du passé et que cela s'appelle histoire. (Delâge, 2000, p.523-4 ; cf. aussi Delage, 2002)

Ne serait-il pas fructueux, en effet, que l'histoire se réapproprie le domaine des études autochtones pour ne plus le situer d'emblée dans un autre univers que les sociétés euro-américaines étudiées, elles, par des sciences sociales plus « universelles » ? S'y refuser n'est-ce pas de maintenir les Autochtones dans une espèce de « réserve » épistémologique ? Il est vrai que d'importantes tentatives ont été faites pour reconfigurer l'histoire coloniale (Delâge, 1987) et pour dépasser la perspective ethnocentrique voire décroiser les approches de l'anthropologie et de l'histoire (Trigger, 1985).

Mais il y a plus. Au-delà des questions de terrains scientifiques et de disciplines académiques se dessine un autre conflit bien plus difficile à résoudre, en apparence, et qui est apparu en même temps que la multiplication des études autochtones et l'apparition d'historiens autochtones – encore très minoritaires il est vrai - qui ont commencé à s'investir dans le domaine de l'« auto-histoire » (Blanchard, 1980 ; Dickason, 1993 ; Faries et Pashagumskum, 2002 ; Moses, 2004 Sioui, 1989 et 1999 ; Société d'histoire atikamekw et Laurent, 2009 ;). Notons là encore la sous-représentation des Inuits. Certains parmi ces historiens membres des Premières nations préconisent une rupture épistémologique assez radicale avec la « théorie de l'évolutionnisme social » de l'historiographie « euro-américaine » (Sioui 1999, p.2)

Dans cette perspective, souvent accompagnée de la conviction d'une supériorité morale de la civilisation autochtone, certains concluent à une incompatibilité incontournable entre les versions

autochtone et non-autochtone de l'histoire (Vincent, 2002) ou exigent que tout au moins l'histoire enseignée aux Autochtones soit imprégnée d'aspects mythologiques et spirituels (Friesen et Lyons Friesen, 2003) ou bien encore qu'elle tienne compte de la vision « circulaire » de l'histoire privilégiée par les Autochtones eux-mêmes qui parlent volontiers de « temps immémoriaux », exigences accueillies avec réticence par une conception laïque de l'histoire soucieuse de neutralité épistémique. Cette incompatibilité serait-elle plus sensible au Québec, qui vient de tourner le dos, il y a quelques décennies seulement, à un enseignement de l'histoire prônant avant tout les valeurs chrétiennes, aussi bien dans les écoles catholiques pour francophones que dans les établissements de missionnaires auprès des Autochtones et qui aujourd'hui est engagée dans la voie de la laïcité ? Or, s'il paraît souhaitable qu'il y ait beaucoup plus d'enseignants autochtones et que des aînés interviennent dans les cours, en tant que témoins, l'enseignement de l'histoire autochtone aux Autochtones par des Autochtones serait-elle la seule voie envisageable ? Les contenus enseignés en milieu autochtone et ceux transmis aux non-Autochtones doivent-ils être fondamentalement différents ?

Une issue serait-elle envisageable par une mise en opposition entre 'histoire', « reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus, opération intellectuelle et laïcisante, qui appelle analyse et discours critique et qui appartient à tous et à personne, ce qui lui donne vocation à l'universel » (Nora, 1984, t.1, p.XIX), et 'mémoire', « toujours portée par des groupes vivants et à ce titre, en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, susceptible de longues latences et de soudaines revitalisations, qui sourd d'un groupe qu'elle soude, ce qui revient à dire, comme Halbwachs l'a fait, qu'il y a autant de mémoires que de groupes » (*Ibid.*, p.XX) ? Et si c'est le cas, des 'lieux de mémoire' au sens de Nora, « toute unité significative, d'ordre matériel ou idéal, dont la volonté des hommes ou le travail du temps ont fait un élément symbolique du patrimoine mémoriel d'une quelconque communauté » (Nora, 1992, t.5, p.20), pourraient-ils être identifiés en Amérique du Nord, sachant que certains seraient propres aux Autochtones, d'autres aux Euro-Américains et d'autres encore appartiendraient à la mémoire commune et en même temps divergente ?

Simple controverse académique ? Loin de là, car l'enseignement de l'histoire en milieu scolaire est directement concerné. Or, une conception de l'histoire du Canada et du Québec qui pourrait s'adresser à tous et toutes les jeunes citoyen-ne-s, indifféremment de leur appartenance, et qui ne serait pas celle d'un NOUS québécois euro-canadien implicite, n'est pas une option susceptible à être réalisée rapidement. Dans le court ou moyen terme au moins, prévalera un enseignement différent de l'histoire du Canada et du Québec selon les publics, l'un à l'intention des descendants des Euro-

Canadiens et l'autre pour les Autochtones afin que ceux-ci puissent apprendre l'histoire de leurs ancêtres.

Un survol de l'histoire de l'enseignement aux Autochtones du Canada voire d'Amérique du Nord, y compris celui pratiqué dans les écoles missionnaires et les pensionnats nous est fourni par l'étude de Friese et Lyons Friesen 2002. Si ces auteurs constatent des progrès indéniables depuis le « miracle indien » (p.17) des années 1960 qui se poursuivent (p.79), ils réclament néanmoins un enseignement plus accessible, « tailored to fit Aboriginal needs » (p.80), par une intégration grandissante d'enseignants issus des communautés autochtones, parlant leur langue, utilisant une pédagogie adaptée à leur style d'apprentissage et à leurs valeurs, y compris leurs notions du travail, du temps et par une éducation non-contraindante. La transmission des savoirs traditionnels s'accompagnerait de l'acquisition de compétences requises dans le monde moderne. Nous reviendrons sur cette question dans le cadre de l'analyse du discours de manuels autochtones.

Le « Rapport de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones » ne contient que peu de recommandations en matière d'éducation. Ce domaine étant de la compétence des provinces, il n'y est pas question de l'enseignement en milieu non-autochtone. Toutefois les commissaires y font quelques recommandations concernant l'éducation en milieu autochtone. Ils recommandent qu'on y enseigne « l'étude des arts et du savoir traditionnels », (Commission royale sur les peuples autochtones 1996, vol.3, recommandation 3.5.30), ils souhaitent que l'enseignement dans les communautés soit « respectueuse de la culture », (vol.5, p.184), et insistent sur l'importance pour les étudiants d'avoir accès à un « répertoire des lieux historiques et sacrés » (vol.5, recommandation 3.61). En somme, le rapport privilégie une approche plutôt culturaliste et l'histoire proprement dite n'est mentionnée nulle part dans les recommandations. En revanche, le rapport même fournit sur plusieurs centaines de pages une histoire « officielle » très soucieuse des points de vues autochtones, n'évite ni la question des conflits territoriaux ni la politique étatique d'assimilation, y compris le douloureux chapitre sur les pensionnats. En revanche, il reste plutôt discret sur l'histoire de la Nouvelle France et des rapports traditionnels et particuliers entre Canadiens francophones et Autochtones (cf. Trudel, 2000).

Pour ce qui est du cadre plus précis de l'enseignement de l'histoire nationale au Québec, celui-ci avait d'abord tourné le dos à la « propagande patriotique » (Trudel et Jain 1969, p.129) en vigueur jusqu'à la Révolution tranquille, i.e. une histoire étroitement associée à une mission des Canadiens français propagée par l'Eglise catholique, pour lui substituer une version laïcisée inspirée par le désir d'auto-affirmation de la nation québécoise (cf. Létourneau, 1996). Ensuite, ce discours nationaliste avait laissé la place à plus de diversité culturelle (cf. Bouchard, 1998 et 1999), incluant notamment

les Québécois d'origine non-franco-canadienne, et entrouvrant la porte aux Autochtones. Les débats anciens et actuels autour des orientations de cette histoire nationale ont fait couler beaucoup d'encre, sans pourtant consacrer des réflexions de fond à l'histoire autochtone.

L'ouvrage dirigé par Bouvier *et al.* (2012) présente un survol sur deux siècles d'enseignement de l'histoire au Québec, en ce qui concerne les programmes, les principaux manuels aux niveaux primaire et secondaire du Québec (ancien « cours classique ») et aborde aussi les discours et débats autour de cet enseignement, par rapport à ses orientations religieuses, sociales et politiques, de la Nouvelle France à aujourd'hui. Sont abordés successivement l'enseignement de l'histoire nationale par et chez les Anglo-Britanniques devenus Canadiens, l'histoire providentielle enseignée par l'Église catholique, les programmes et leurs nombreux remaniements, depuis les réformes de fond faisant suite à la création du ministère de l'Éducation, au rapport Parent et à la massification de la scolarisation dans les années 1960, sans oublier les récents débats sur les nouveaux programmes, la priorisation des compétences sur les connaissances et l'association, dans l'intitulé même du cours, de l'histoire à « l'éducation à la citoyenneté ». Un chapitre final de ce livre est consacré à l'enseignement de l'histoire nationale dans les communautés autochtones du Québec (Arsenault, 2012), mais la question des contenus d'une telle histoire n'y est pas plus abordée que dans le débat sur l'histoire nationale en général. En revanche, Arsenault y donne un aperçu utile de l'ensemble des institutions scolaires en milieu autochtone du Québec et des programmes que les uns et les autres ont décidé d'adopter.

Une thèse récente s'est penchée sur les manuels québécois entre 1830 et 1915 pour y déceler la construction rhétorique et les usages pédagogiques de l'altérité à l'école québécoise (Larochelle 2018).

La présente recherche porte sur l'image des Autochtones proposée par les manuels d'histoire aux jeunes Québécois non-autochtones, et aussi autochtones. Elle a d'ailleurs, dès les tout premiers résultats, retenu de l'intérêt dans les médias au Québec³, preuve que le sujet se trouve au cœur de l'actualité. Inspirée par l'étude de Sylvie Vincent et Bernard Arcand sur les manuels des années 1970, elle cherche à faire ressortir les grandes lignes, mais aussi les détails, parfois moins évidents mais pourtant révélateurs, d'une perception véhiculée par les manuels, pour appréhender ce qui a changé depuis le discours dominant d'alors, mais en considérant également – un peu plus que ne

³ Cf. la contribution de Tamara Altéresco en juin 2015 au 15-18 (http://ici.radio-canada.ca/emissions/le_15_18/2014-2015/chronique.asp?idChronique=376028). Elle est revenue sur le sujet de l'enseignement de l'histoire autochtone en décembre 2015 (<http://ici.radio-canada.ca/tele/le-telejournal-22h/2014-2015/episodes/361479/nouvelles-information-mardi>)

l'ont fait Sylvie Vincent et Bernard Arcand dans leur ouvrage pionnier – des différences entre manuels d'une même génération. A l'intérieur d'un même programme ministériel, les auteurs des manuels ont pu jouer d'une certaine marge de manœuvre et s'exprimer selon une certaine pluralité des conceptions.

Après un bref rappel des contenus de manuels plus anciens, le présent volume sera consacré à l'analyse détaillée des manuels appartenant aux quatre ensembles didactiques approuvés par le ministère du programme « Histoire et éducation à la citoyenneté (HEC) », en vigueur depuis 2007-8. Celui-ci prévoit un enseignement de l'histoire du Canada et du Québec en deux ans : un parcours chronologique en secondaire 3 suivi d'un parcours thématique en secondaire 4.

L'analyse des manuels du programme HEC aura permis de dégager des critères pertinents qui seront ensuite appliqués aux manuels du primaire. Ceux-ci ont beaucoup moins soulevé de commentaires et de contestations et qui sont toujours en vigueur. Outre que l'image des Autochtones présentée, selon des procédés didactiques adaptés à leur jeune âge, leur analyse nous permettra de prendre en compte ce que les élèves de la 3^e et 4^e secondaire auront vu quelques années auparavant, puisque les perceptions du NOUS et de l'AUTRE, prennent forme dès le début de la scolarité, voire avant.

Pour compléter le tableau, seront ensuite pris en compte les trois manuels les plus représentatifs du programme « Histoire du Québec et du Canada (HQC) » en vigueur de 1982 à 2008 : deux manuels francophones, dont un ayant connu une nouvelle édition à dix ans de distance avec la première, et un manuel anglophone (à partir de 2008, les écoles anglophones utilisent une version traduite du manuel *Fresques* approuvé par le ministère).

Au bout de ce parcours englobant l'analyse détaillée d'une quarantaine de manuels il sera possible de tirer le bilan de l'évolution de presque quatre décennies depuis l'analyse de Sylvie Vincent et Bernard Arcand.

Un second volume permettra d'apprécier l'impact réel que les contenus enseignés ont sur la représentation de l'histoire dans la conscience historique des élèves. Nous y aurons recours au dépouillement d'un millier de copies d'élèves québécois provenant du corpus de Jocelyn Létourneau et de son équipe (Létourneau, 2014). A travers toute la province des élèves francophones, anglophones et autochtones avaient été invités à donner un aperçu de leur conception personnelle de l'histoire du Québec. Aux fins de notre analyse, ont été retenus, de cette précieuse source, les propos concernant les Autochtones. Ainsi, il a été possible de dégager une idée comment, en tant que résultat des diverses sources (médias, famille, amis), y compris, bien entendu, l'enseignement, les jeunes Québécois des diverses appartenances appréhendent la place des Autochtones dans l'histoire

du Québec, leur rôle et leur interaction avec les Européens, leur destinée, et, bien entendu, comment eux et elles-mêmes se perçoivent par rapport à un NOUS face à un AUTRE, variable, selon le cas.

Le troisième volume complètera l'analyse du discours des manuels en incluant les nouveaux manuels (2016, 2017 et 2018) correspondant à la « réforme de la réforme » décidée après les débats autour de l'enseignement de l'histoire nationale du Québec. Il prévoit le retour à un parcours chronologique traditionnel, sur deux ans, et il reprend l'ancien intitulé : « Histoire du Québec et du Canada ». Les manuels de ce programme ont été remaniés plusieurs fois et la publication de leurs versions définitives des manuels a connu d'importants retards.

Ce troisième volume élargira le regard à quelques manuels spécialement conçus à l'intention de l'enseignement en milieu autochtone et utilisés soit à la place, soit en complément des manuels du programme officiel.

Au terme de cette analyse il sera possible de voir autour de quels axes se construit la perception des Autochtones comme acteurs, figurants ou victimes de l'histoire, pour mentionner quelques-uns des possibles rôles, dans l'univers mental des apprenants, quels sont les contextes historiques retenus parmi ceux abordés par les manuels et même, d'identifier plus clairement quelques lacunes significatives laissées par les manuels et ressenties par les élèves au moment de vouloir construire leur propre logique au sujet d'une trame historique qui connaît des interruptions, des non-dits et où des pans entiers restent à l'ombre.

Comment les Premiers habitants et les Européens arrivant se sont-ils perçus mutuellement, quels étaient leurs attentes et leurs intentions? Quels étaient les conceptions de monde et du vivre ensemble des uns et des autres? Les Amérindiens ont-ils accepté la prise de possession de leurs territoires? Quels sont les facteurs qui ont permis aux Européens d'imposer leur présence, leur logique économique et, en fin de compte, leur domination? Quel a été l'impact du choc microbien sur la démographie et sur le rapport de forces? Y a-t-il une différence entre les rapports des Amérindiens avec les Canadiens français et avec ceux anglais? D'où viennent les Métis subitement apparus au 19^e siècle, y avait-t-il eu des mariages mixtes? Que sont devenus les Autochtones après la Conquête britannique? Comment expliquer leur perte de pouvoir dans tous les domaines? Pourquoi la politique coloniale britannique prône-t-elle l'assimilation tout en pratiquant l'apartheid? Pourquoi la loi du sang pour les Autochtones et la loi du sol pour tous les autres? Que s'est-il exactement passé lors de la Conquête de l'Ouest? Les réserves au Québec et celles du Canada anglais, est-ce la même chose? Les Autochtones d'aujourd'hui souhaitent-ils vivre comme en 1500? Que réclament-ils et sur quelles bases? Jouissent-ils de privilèges ou subissent-ils toujours des discriminations? Voici seulement

quelques-unes des questions auxquelles les manuels non seulement manquent souvent de donner des réponses, mais évitent même de les poser.

Or, apporter des corrections sur tel ou tel fait ou relever systématiquement les lacunes et les silences des manuels, comme le ferait une analyse de contenus traditionnelle, n'est pas le but de la présente étude. C'est une tâche essentielle et nécessaire au plus haut point, mais qui incomberait aux spécialistes de l'histoire autochtone qui, pour s'en acquitter, devraient tenir compte de l'état des savoirs de toutes les disciplines impliquées, sans se laisser enfermer dans un carcan ethno-historique et en reconnaissant à l'histoire autochtone le statut d'un champ de recherche historique et sociologique à part entière. Le but de notre démarche est cependant différent. A l'instar des travaux de Sylvie Vincent et Bernard Arcand, elle se consacre à la perception de l'histoire autochtone par les manuels et consiste à relever les images et les attitudes telles qu'elles s'en dégagent en s'abstenant de porter un jugement sur leur exactitude scientifique. Pour appréhender la perception des Autochtones dans la présentation de l'histoire du Québec, nous allons plutôt nous intéresser au choix des éléments retenus par les manuels (car il est forcément impossible de tout dire) et à l'attitude adoptée en présentant les Autochtones et les « Blancs » (la question de l'ethnocentrisme). Notre démarche se situe ainsi à mi-chemin entre l'analyse du contenu et l'analyse de discours. Mais elle reste avant tout une approche historique qui s'intéressera, pour des exemples particulièrement pertinents, aux aspects linguistiques des énoncés, mais moins systématiquement que le ferait une analyse logométrique. Or, puisque ces textes ont une fonction bien précise dans le processus pédagogique de l'enseignement de l'histoire, notre analyse prendra un compte, au-delà des dimensions perceptibles par une lecture attentive des textes et de leurs messages, la façon dont les différents manuels s'acquittent de la mission qui leur est confiée. Comment, par exemple, l'équilibre entre la transmission de savoirs et l'encouragement de la pensée critique, est-il réalisé, à chaque fois? Comment les textes de présentation et les suggestions à la réflexion qui y sont liées, engendrent-ils, implicitement ou explicitement, une certaine perception de l'AUTRE? S'il est vrai que l'étude de l'histoire doit servir la formation de futur-es citoyen-nés agissant en connaissance de cause, les questions posées à l'histoire varient forcément dans le temps. Des nos jours, la compréhension des évolutions historiques est considérée, en théorie, comme plus pertinente que l'apprentissage des faits. Le programme „Histoire et éducation à la citoyenneté“ préconise, à ce sujet: „L'apprentissage de l'histoire à l'école n'a pas pour but de faire mémoriser à l'élève une version simplifiée et commode de savoirs savants, générés et construits par des historiens, ni de lui faire acquérir des connaissances factuelles de type encyclopédique. Il s'agit plutôt de l'amener à développer des compétences qui l'aideront à comprendre les réalités sociales du présent à la lumière

du passé. » (Gouvernement du Québec. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, 2006, p.337)
Encore faut-il que la démarche didactique y soit appropriée.

Pour appréhender comment la présentation du manuel agira sur la conscience des apprenants, il sera utile de se mettre à leur place, d'une certaine façon. Il faudra même, parfois, quitter le rôle d'historien maîtrisant le sujet autant que le manuel. En ce sens, le fait de ne pas être passée par l'enseignement de l'histoire au Québec ou au Canada et de n'avoir acquis des connaissances en histoire autochtone que par les lectures récentes, peut constituer un avantage. Là où la naïveté de néophyte ne saurait suffire pour poser les questions qu'un-e élève poserait très probablement, à propos de telle ou telle affirmation d'un manuel, il y a Dominique. Il/elle est un-e enfant du temps présent, éveillé-e, avide de savoir, toujours aux aguets, bref, un-e élève modèle. Sauf qu'il-elle ne se contente pas d'apprendre, il-elle veut savoir. Il-elle n'hésite pas à soulever des questions que les autres n'osent pas poser, pour ne pas avouer ce qu'ils n'ont pas compris. Cela peut être parfois agaçant. Surtout dans les cas où le professeur n'a pas compris lui-même...

3. Les Indiens des manuels scolaires plus anciens

Pour ce qui est des manuels scolaires du Québec, l'étude de Paul Aubin (2006) nous offre une vue d'ensemble des études qui leur ont été consacrées (cf. aussi Ethier, 2011 et 2012). Du côté de l'analyse critique de la place des Autochtones dans ces manuels, le thèse de doctorat de Catherine Larochelle (2018) étudie leur représentation dans l'histoire du Canada enseignée à l'école canadienne-française au 19^e siècle. Pour le 20^e siècle, Chalvin et Chalvin (1962) ont donné le ton en dénonçant, la « bêtise » qui « abrutit nos enfants » notamment par la multiplication des scènes de torture de missionnaires par les Iroquois et autres descriptions sadiques (p.108). Ils ont ensuite été relayés par l'ouvrage de Sylvie Vincent et Bernard Arcand (1979), devenu un classique en la matière.

Cette étude, menée à partir de 105 manuels de différentes matières, la plupart en histoire, vise à montrer dans le détail « comment les manuels fabriquent le mythe québécois de l'Amérindien ». (Vincent et Arcand 1979, p.12). Il s'agit d'un échantillonnage précieux des différentes facettes qui constituent l'image de l'Indien dans les manuels scolaires des années 1970 qui permettra aussi de mesurer le chemin parcouru depuis cette époque. Voici quelques-uns des résultats les plus intéressants de cette analyse.

Selon les auteurs, les Amérindiens sont présentés dans les manuels des années 1970 comme hostiles, cruels et menaçants (p.29), tout comme le milieu dont ils font partie, dont ils « surgissent à l'improviste », dans lequel ils « se glissent », « grouillent », se fondent (p.32). « Cartier ne tient pas à parler longuement du premier hiver passé en Canada. Les Indiens sont hostiles. Les soldats s'ennuient. On se querelle. On se chamaille à propos de rien ». (Vaugeois et Lacoursière 1976, p.21, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.30). « Ils ont des « instincts guerriers », (Le Boréal Express 1967-1972, 44, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.36), un « goût prononcé pour la guerre », (Vaugeois et Lacoursière 1976, p.21, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.36) et même lorsque les hostilités sont terminées, ils « ont encore beaucoup d'inclination pour recommencer la guerre. » (Le Boréal Express, 1967-1972, p.131, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.36).

Ainsi, ils empêchent le développement économique de la colonie. (Vincent et Arcand, 1979, p.40) : « Il y a de très belles prairies : mais il est assez dangereux d'avoir le foin tant que les Iroquois nous feront la guerre, et surtout aux habitations des Trois-Rivières et du Mont-Royal : car les faucheurs et les feneurs sont toujours en danger d'être tués par les Iroquois. Voilà la raison pourquoi on fait moins de foin, quoique nous ayons de belles et grandes prairies. » (Douville 1970, p.70 cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.42). Voici la justification toute trouvée pour s'en défendre. « C'est donc tout

naturellement que les Français des manuels vont commencer par se méfier, puis s'armer et s'enfermer dans des forts. » (Vincent et Arcand, 1979, p.48) « Maîtriser les Grands Lacs et humilier les Iroquois, c'était l'œuvre essentielle. » (Prince-Falmagne 1965, p.117, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.141).

La religion est également invoquée pour justifier la guerre contre les Amérindiens : « C'était une guerre sainte, puisqu'elle était entreprise contre les infidèles qui s'opposaient le plus fortement à l'établissement du christianisme. » (Prince-Falmagne 1965, p.145, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.48).

Et les jugements de valeur s'expriment clairement dans la langue employée: « Autrement dit, quand les Iroquois tuent Lambert Closse et 11 de ses hommes, ou 24 habitants de Lachine, ils 'massacrent'. Quand les Français tuent une soixantaine d'Anglais, ils 'causent la mort' » (Vaugeois et Lacoursière 1976, p.119 et 131, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.50).

Contrairement aux « Sauvages », les colons sont imbus de culture : « Mais ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est qu'attaqués de toute part, menacés par les hordes hostiles et primitives, les Français continuent à lire, à aller au théâtre », (Vaugeois et Lacoursière 1976, p.85, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.59). « Malgré la menace iroquoise [...] les premiers habitants de la colonie trouvent le temps d'assister à des représentations théâtrales. [...] Malgré les arbres à abattre et l'Iroquois à repousser, on trouve le temps de lire. » (*Ibid.*)

Le fil rouge qui guide la lecture de la civilisation amérindienne des manuels scolaires, c'est que les Autochtones sont toujours jugés en fonction de leurs rapports avec les Européens, qu'ils soient hostiles ou de « bons diables accueillants couverts de fourrures » (Vincent et Arcand, 1979, p.63). Les manuels s'intéressent à eux en vertu de ce qu'ils sont à même de fournir aux Européens, à savoir, avant tout, la fourrure : « L'Indigène qui habitait le Canada était surtout un chasseur et il ne pouvait guère offrir que la fourrure. » (Bilodeau et al. 1975, p.67, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.77). Et Sylvie Vincent et Bernard Arcand de résumer :

En somme, les Indiens dits alliés, ceux dont on signale quelques actes d'hospitalité et de générosité, ceux dont on reconnaît qu'ils ont servi comme guides, fournisseurs de fourrures et auxiliaires militaires sans leur attribuer les mérites de l'exploration du territoire, du développement de la colonie ou des victoires militaires, ces Indiens-là, dans les manuels, ne sont que des figurants le plus souvent ternes et sans nom. Ils sont la toile de fond sur laquelle les historiens ont élaboré et continuent d'élaborer l'histoire nationale, celle des autres. (Vincent et Arcand, 1979, p.48)

Par ailleurs, on les présente comme impressionnables, naïfs et manipulables. Et entre Français et Anglais on s'accuse mutuellement de la manipulation des populations amérindiennes (cf. Vincent et Arcand, 1979, p.87) qui sont « des outils à la disposition du plus offrant » (Vincent et Arcand, 1979, p.92 : « Les Indigènes feront le travail des Anglais contre les Français en s'alliant à ceux qui offrent

les marchandises de traite à meilleur compte » (Bilodeau et al. 1975, p.174, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.92).

D'ailleurs il faut peu de chose pour d'impressionner les Indiens des manuels et ils apparaissent comme des enfants, voire des animaux domestiques : « Les Iroquois [...] vinrent présenter leurs excuses à Vaudreuil. 'Je les ai fort grondés', écrit le gouverneur, 'de s'être laissé séduire par les Anglais.' » (Vaugeois et Lacoursière 1976, p.133, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.105).

Il suffira de les élever correctement pour les rendre utiles à la colonie :

Imperceptiblement, à mesure que s'allongeait le XVIII^e siècle, soutenus à l'occasion par des administrateurs actifs et débrouillards, remués par l'immensité du continent et animés du désir de donner à leur société des assises matérielles solides, ces colons firent de la vallée du Saint-Laurent un champ doré, de chaque rivière une route, de chaque tribu indienne un fournisseur de précieuses fourrures. (Héroux et al. 1971, p.289, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.95)

Et les terres?

Il y a 350 ans, le territoire de ce que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de Québec, était exploité par des Amérindiens et les rares Français qui s'y trouvaient n'étaient concentrés qu'en quelques points. Aujourd'hui, le Québec est exploité par les descendants de ces Français et les descendants des Amérindiens, eux, ne sont établis qu'en quelques points nommés réserves. Renversement de situation dont on peut se demander si les manuels rendent compte. (Vincent et Arcand, 1979, p.235)

Or, s'il est question de prises de possession tranquilles, par l'intermédiaire de symboles, comme une croix que l'on plante au nom du roi de France, ces terres sont pour ainsi dire vides ou en tout cas, peu défendues par d'éventuels habitants indiens.

Les cyniques pourraient aller plus loin et dire que, de toute façon, les Européens ont été bien aimables de se prêter à la comédie de l'achat et des traités puisqu'ils avaient la puissance nécessaire pour conquérir ces terres. [...] D'une manière ou d'une autre, les Amérindiens ne seraient pas restés bien longtemps en possession de leurs terres. (Vincent et Arcand, 1979, p.249)

Le phénomène de la signature des traités et de la constitution des réserves n'est pratiquement pas exposé dans les manuels. Selon Sylvie Vincent et Bernard Arcand, « l'explication la plus précise se trouve probablement dans *l'Atlas historique du Canada*, qui publie une carte indiquant le numéro et la date de chaque traité, le territoire couvert et le groupe concerné. Le texte d'accompagnement stipule : 'L'extension de la colonisation dans les plaines, et plus tard dans le nord-ouest, conduisit à la négociation de traités par lesquels les Indiens consentirent à abandonner leurs réclamations de territoire en retour de réserves, de certains avantages et de pensions.' » (Kerr 1966, p.57, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.256)

L'auteur nous apprend ensuite que tout se passa fort bien :

L'effusion de sang, fréquente à la frontière américaine, fut presque entièrement évitée grâce à ces ententes et aussi en raison de certains facteurs, notamment la tradition concernant la loi et l'ordre établie par la Compagnie de la Baie d'Hudson et maintenue par la gendarmerie royale du Nord-Ouest, et la présence au Canada d'un nombre important de Métis qui servaient d'intermédiaires entre les Blancs et les Indiens. (*Ibid.*, p.255-256)

D'ailleurs, la différence de perception entre les colonisateurs français et anglais est importante : « Les Autochtones des manuels n'affrontent jamais les francophones en territoire québécois. Ils se battent dans les Maritimes ou dans l'Ouest, contre les Anglais ou les Américains, se liguant souvent avec les Français pour défendre leur liberté menacée par les colonisateurs anglophones. » (p.257)

Et si les Amérindiens apparaissent comme des victimes, par exemple dans l'échange de pacotilles contre les fourrures, « il est souvent difficile de savoir si les auteurs insinuent que les Amérindiens furent exploités par les commerçants ou si ces exemples démontrent une fois de plus leur extraordinaire naïveté. » (Vincent et Arcand, 1979, p.109) De même, en invoquant les effets néfastes de l'introduction de maladies et de l'alcool sur les civilisations autochtones, ces dernières en sont au moins co-responsables : « Ces nations se consomment par l'usage immodéré qu'elles font des boissons enivrantes, et sont réduites à moins du dixième de ce qu'elles étaient lors de la découverte du Canada. » (Citation de l'abbé Plessis dans le Boréal Express 1967, p.382, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.181)

La question de l'esclavage amérindien en Nouvelle-France est passée presque entièrement sous silence, et par ailleurs, les crimes colonisateurs sont le fait des Anglais et des Américains, tandis que « de l'ensemble des manuels se dégage l'image d'une colonisation française empreinte d'humanisme, parfois même de bonté. [...] En somme, les Amérindiens ne sont victimes que des autres. » (Vincent et Arcand, 1979, p.124)

A part cela, qu'apprenait-on dans ces manuels sur les sociétés amérindiennes ? Il n'est guère étonnant que les manuels ne retiennent, de la technologie et de la culture matérielle, que les aspects utiles aux colons : le transport, (canots et raquettes), les vêtements (utilisation des peaux), et la nourriture (huiles, sirop d'érable, viandes séchées) (cf. Vincent et Arcand, 1979, p.150). D'ailleurs, fabriquer des objets amérindiens est un jeu d'enfant : « Notre patron de mocassin est extrêmement simple et toutes les jeunes filles voudront en fabriquer à l'approche de l'automne. [...] Il ne vous reste plus qu'à offrir ces mocassins au jeune guerrier dont vous rêvez. Bonne chance ! » (Le Boréal Express, 1967-1972, p.11, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.152). Et Sylvie Vincent et Bernard Arcand de juger :

La chronique devient carrément absurde lorsque, sous le titre LES MASQUES, elle présente deux illustrations de masques rituels iroquois avec, pour seule mention : ' Masques rituels iroquois. Confectionnez-vous-en un d'après ces modèles. ' (Boréal Express, 1967-1972, p.11). Dans ce cas, la sottise est double : d'une part, il n'est pas donné à tous, même chez les Iroquois, de pouvoir fabriquer un masque, d'autre part, ces masques rituels ne sont pas à porter en n'importe quelle occasion. Les auteurs oseraient-ils jamais écrire sur leur propre culture : ' Ciboires catholiques. Confectionnez-vous-en un vous-même. À votre santé !' (Vincent et Arcand, 1979, p.152/153)

Aucun manuel n'offre une vue d'ensemble de l'économie d'une société amérindienne. On se limite généralement à dire que les nomades vivaient de chasse, tandis que les Hurons-Iroquois pratiquaient l'agriculture. Ces économies sont donc essentiellement axées sur la subsistance.

« Les Indiens ne connaissaient ni le fer, ni la roue, ni les animaux domestiques, sauf le chien [...] Ignorant la charrue, les engrais et la rotation des cultures, les sédentaires épuisaient rapidement le sol, ce qui les contraignait à émigrer tous les dix ou quinze ans. Mais les déplacements ne se faisaient que sur de petites distances, car la faible organisation tribale ne permettait pas la construction de routes et de ponts praticables. Le canot demeurait le seul moyen adéquat de transport. En hiver, les traîneaux et les raquettes facilitaient les déplacements indispensables. Pour toutes ces raisons, le commerce reste négligeable. » (Héroux et al. 1971, p.6, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.156) On en vient à se demander comment ils ont fait pour survivre si longtemps. Il est clair que, pour eux, l'arrivée des Européens représente un progrès très net. (Vincent/Arcand 1979,156-157)

Les connaissances en sciences naturelles et humaines autochtones n'intéressent pas les manuels, et la médecine amérindienne n'y est mentionnée que pour dénigrer les chamans qui « font les médecins », des illusionnistes et des profiteurs qui font des « simagrées ». (Vincent et Arcand, 1979, p.161). La religion est un sujet important, mais là encore, c'est une impression de primitivisme qui se dégage. Un seul manuel traduit chaman par « prêtre », habituellement c'est un « sorcier », un « jongleur » qui « prétend voir au loin » « Les Montagnais, comme tous les Indiens, étaient superstitieux. Le père Laure a observé plusieurs de leurs pratiques superstitieuses [...] voici ce qu'il écrit [...] Ces superstitieuses pratiques ne sont que trop connues parmi les demi-chrétiens Sauvages ». (Angers 1971, p.42-43, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.163).

Bref, si les sociétés amérindiennes étaient moins avancées, donc inférieures à celles des Européens qui envahirent l'Amérique, ce n'est pas que les Amérindiens soient moins intelligents. Il s'agit d'un retard : « Le sort des Hurons [...] fournit un exemple excellent des conséquences tragiques de l'envahissement d'une culture primitive par une autre, éloignée d'elle par des siècles d'avance. » (Dictionnaire biographique du Canada 1, p.9, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.171). Et ce retard s'expliquerait par la plus grande proximité des Indiens avec la nature, ce qui les rapproche du monde animal. « Vivant très près de la nature, ces Indigènes doivent sans cesse compter sur la bienveillance des éléments pour survivre. » (Bilodeau et al. 1975, p.49, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.177).

Ils « vivent en forêt », « surgissent de la forêt », ils "rôdent" aux alentours (Lacoursière et Bouchard 1972, p.85), « les bois grouillent" d'Indiens », (Le Boréal Express 1967-1972, p.409), il faudra « amadouer » les tribus belliqueuses, (*Ibid.* p.416, tous cités d'après Vincent et Arcand, 1979, p.176). Primitifs, anarchiques et indisciplinés, les Amérindiens passent pour être peu doués au travail. « Les Indigènes pouvaient fournir les fourrures, mais pratiquement aucune main-d'œuvre. » (Bilodeau et al. 1975, p.100, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.180) « Ils sont turbulents, on les gronde ou on les effraie » (p.183) Il faut leur offrir des cadeaux pour faire progresser la mission. Ils sont naïfs et

impressionnables, faciles à manipuler et à tromper. Leurs danses et jeux sont assimilés à des jeux d'enfants. L'intelligence et l'identité même des Amérindiens sont ainsi sinon « niées, du moins réduites à leurs formes les plus superficielles ». (Vincent et Arcand, 1979, p.187)

Ce n'est donc pas très étonnant que tous les bienveillants efforts des colons français pour les civiliser, plutôt que de les exterminer comme les Anglo-saxons, se soient soldés par un échec. Pourtant, ceci aurait été un souci important : « Les Indiens, évangélisés et civilisés à la française, apporteraient une contribution précieuse à cette France du Nouveau-Monde. » (Le Boréal Express, 1967-1972, p.32, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.200) Et c'est un rêve que le même manuel trouve tout à fait normal : « On a affublé du nom de 'sauvages' les personnes qui habitent les terres nouvelles. Il est vrai que ces humains ne possèdent pas notre civilisation. Il est normal qu'en conséquence nous voulions leur imposer la nôtre. » (p.15) En fin de compte, si l'on croit les manuels, c'est surtout la nature des Indiens qui a empêché leur civilisation et non un manque de bonne volonté.

Et ainsi la seule influence qu'auraient exercé les Amérindiens sur les colons français serait constitué par des traits de caractère souvent reprochés aux Québécois par la suite :

Ces derniers [...] ont fortement marqué le nouveau type qu'est le Français d'Amérique : dans ses traits, nous remarquons l'indépendance, l'instabilité, l'habitude de consommer tout de suite ce qu'il a péniblement gagné, un goût du risque à tout hasarder, la facilité d'adaptation aux conditions nouvelles, une endurance étonnante. (Trudel 1971, p.158; repris dans Cornell et al. 1971, p.60, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.215)

Or, cela ne durera pas : « L'esprit d'indépendance et de liberté des Canadiens devra pourtant s'accommoder de la Conquête ! » (Vaugeois et Lacoursière 1976, p.187, cité d'après Vincent et Arcand, 1979, p.216)

Il ne vient pourtant jamais à l'esprit des auteurs des manuels de construire une solidarité entre des Québécois d'un côté et les Amérindiens de l'autre, en tant que victimes, les uns comme les autres, de l'oppression par les Britanniques. Au contraire :

Les historiens canadiens-français à partir du XIXe siècle consacreront une partie importante de leurs énergies [...] à démontrer que les Canadiens français n'avaient en fait rien en commun avec les Amérindiens. Puisque les Anglais nous traitaient de sauvages, il fallait, soit prouver que nous étions parfaitement civilisés, soit démontrer que les Indiens, eux, étaient vraiment beaucoup plus sauvages. (Vincent et Arcand, 1979, p.217)

En conclusion, les Amérindiens des manuels des années 1970 n'ont pas d'histoire propre, ils deviennent intéressants dans la mesure où les intérêts européens sont en jeu. « Les Indiens font partie du décor : ils sont sur place, attendant la venue de Jacques Cartier. » (Vincent et Arcand, 1979, p.200)

Cette analyse qui concerne, pour ce qui est des manuels d'histoire du secondaire, le programme « Histoire 412 », en vigueur de 1970 à 1982, n'a pas connu, pour les programmes suivants, un

prolongement de la même envergure et sert encore de point de référence pour les quelques articles ou chapitres d'ouvrages qui s'y sont penchés depuis.

Un regard avant tout quantitatif sur la place accordée à l'histoire autochtone des différents programmes mis en place depuis les années 1970 (Arsenault, 2012) ne constate pas de changements significatifs jusqu'en 2007-8, où celui d'« Histoire et éducation à la citoyenneté (HEC) » entre en vigueur. L'augmentation considérable de la part relative de l'histoire autochtone (de 65% pour les pages où l'on parle beaucoup des Autochtones, cf. p.149) s'explique surtout par le chapitre sur les Premiers habitants de la période précolombienne par laquelle les nouveaux manuels commencent systématiquement alors. D'une analyse lexicométrique couvrant toute la période entre 1967 et 2013 (Lemieux, 2014) résulte que « le Programme de 1982 introduit en force les acteurs 'Amérindiens' » qui restent « parmi les acteurs les plus mentionnés » (p.5) dans celui de 2007, également.

A propos des manuels du programme « Histoire du Québec et du Canada (HQC) » en vigueur de 1982 à 2008, Laville avait constaté que, malgré quelques menus progrès « même dans leur dernière mouture les manuels restent fortement marqués par cet ethnocentrisme qu'avaient observé Sylvie Vincent et Bernard Arcand. Les Blancs qui font les manuels font l'histoire des Blancs et ramènent tout à eux. » (Laville, 1991, p.26) et de conclure : « En fait, on garde l'impression que ce que Vincent et Arcand avaient observé dans les manuels des années 1970 perdure dans ceux qui les ont remplacé: les Amérindiens sont là lorsqu'ils servent de référence à l'histoire des Blancs. » (p.28) Si certains notent, en revanche, des efforts faits pour sortir d'un discours trop ethnocentrique et de faire preuve de plus de prudence et de tolérance, notamment dans les manuels du même programme, parus dans les années 1990 (De Canck, 2014, p.80-123), d'autres trouvent que, pour l'ensemble de la période, le passage à une vision plus inclusive du NOUS québécois est encore timide (Forget et Panayotova, 2003, p.106). Et même si on accorde plus d'attention aux Autochtones de nos jours, il reste que : « en résumé, les manuels n'accordent qu'une attention insignifiante aux Amérindiens après avoir posé le constat d'une civilisation en déclin, d'un peuple sans avenir et, pour cette raison, sans importance. » (Forget et Panayotova, 2003, p.109). Toujours à propos des manuels des années 1980, et en se référant à l'analyse critique de Sylvie Vincent et Bernard Arcand, Denis Blondin constate que « les manuels ont été en bonne partie renouvelés depuis cette étude » (Blondin, 1990, p.33) mais que les Autochtones « sont encore fréquemment l'objet d'une exclusion » (p.33) et de conclure : « Dans l'ensemble on ne peut pas vraiment affirmer que les Amérindiens sont absents des manuels d'histoire, mais on peut constater qu'ils y sont très généralement omis ou niés lorsqu'on utilise des notions applicables à NOUS. » (p.38)

Une critique des manuels des années 1980 émane du ministère même. Le bureau d'approbation du matériel didactique dénonce la « façon folklorique et stéréotypée » de la présentation des Autochtones dans les manuels qu'il avait pourtant approuvés et il exige d'accorder plus de place à l'histoire des Autochtones à toutes les périodes de l'histoire nationale :

Il est primordial de situer les Amérindiens et les Inuits dans l'ensemble de l'histoire nationale et non pas seulement au moment de l'arrivée des Européens. Les autochtones et les minorités ethniques font partie intégrante de l'histoire de notre pays, et de ce fait, ils doivent y occuper la place qui leur revient. Or, la plupart des manuels d'histoire du Québec et du Canada ont présenté les autochtones de façon folklorique et stéréotypée et ils ont généralement passé sous silence le rôle des diverses minorités ethniques dans la construction de la réalité canadienne. (Thibaudeau, 1988, p.11)

Les manuels du programme « Histoire et éducation à la citoyenneté (HEC) », en vigueur depuis 2007-8 exaucent ce vœu, mais en se concentrant, comme nous allons le voir, sur la présence précolombienne avant tout. Ils ont été largement discutés pendant plusieurs années parmi les historiens, les didacticiens et les associations d'enseignants. Or, ce débat a largement ignoré le sujet de l'histoire autochtone, ainsi que les quelques analyses de manuels qui y ont été consacrés. (Lefrançois, 2010, Ethier, Lefrançois et Cardin, 2011).

Il est donc grand temps de proposer une vue d'ensemble, mais détaillée, de la manière dont les manuels d'histoire du Québec, depuis l'étude d'envergure de Sylvie Vincent et Bernard Arcand, présentent l'histoire des Autochtones et comment ils contribuent à façonner la conscience historique des futurs citoyens québécois en la matière.

4. Les manuels scolaires du programme « Histoire et éducation à la citoyenneté » du 2^e cycle du secondaire

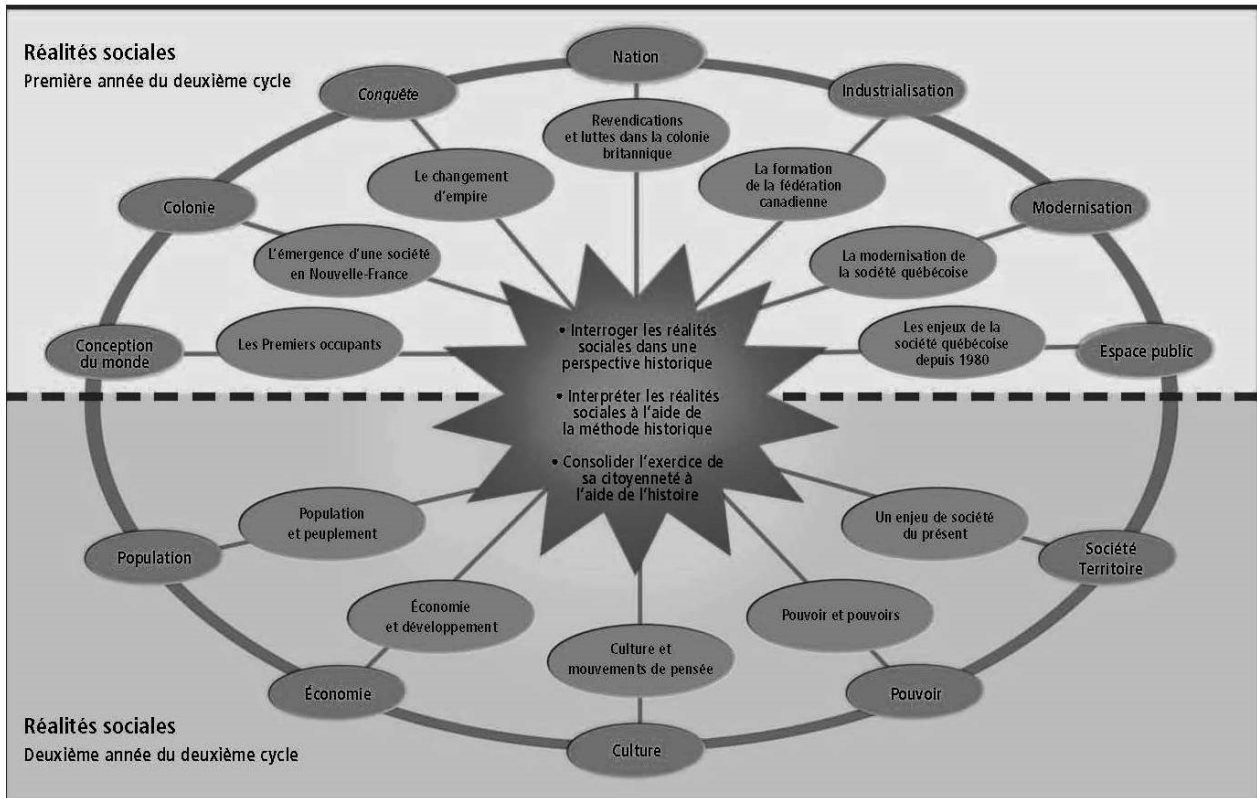
Parmi tous les aspects évoqués dans le débat sur la réforme de l'enseignement de l'histoire au Québec, ce sont surtout deux caractéristiques des manuels du « programme de formation de l'école québécoise » qui sont intéressants à retenir pour l'analyse des manuels qui va suivre, à propos de la représentation de l'histoire autochtone. Le premier est la dialectique entre le discours historique et l'actualité, dans le but de former les citoyens de demain, lucides et conscients des enjeux aussi bien historiques qu'actuels et futurs, comme le préconise le programme : « L'enseignement de l'histoire à l'école a pour but d'amener les élèves à s'intéresser aux réalités sociales du présent, à développer des compétences et à construire des connaissances. Les unes et les autres leur permettront, d'une part, de mieux comprendre ces réalités à la lumière du passé et, d'autre part, d'agir en citoyens capables de jugement critique, de nuance et d'analyse. » (Gouvernement du Québec. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, 2006, p.1)

Nous nous reviendrons très largement sur cet aspect lorsqu'il sera question des « Autochtones et NOUS aujourd'hui » (cf.4.4).

Le second concerne la division entre une démarche chronologique traditionnelle d'une part, qui présente la trame historique en partant des Premiers habitants jusqu'au Québec de nos jours, en première année du 2^e cycle du secondaire (i.e. la secondaire 3) suivie une démarche thématique en seconde année du 2^e cycle du secondaire (i.e. la secondaire 4) :

En première année du cycle, le contenu de formation présente des réalités sociales abordées de manière chronologique. L'objet d'interrogation est constitué de deux parties. La première de ces parties indique la réalité sociale du présent que les élèves interrogent dans une perspective historique. Cette interrogation les conduit à la seconde partie de l'objet, soit la réalité sociale du passé qu'ils doivent aussi interroger. En deuxième année du deuxième cycle, le contenu de formation se présente sous la forme de thématiques qui s'inscrivent dans la longue durée, du XVI^e siècle jusqu'à aujourd'hui. C'est pourquoi l'objet d'interrogation porte sur une réalité sociale du présent, laquelle ouvre sur des faits du passé qui sont essentiels à la compréhension de ce présent. L'objet d'interprétation est déterminé par la réalité sociale à l'étude considérée sous l'angle d'entrée qui délimite le cadre de cette étude. L'objet de citoyenneté a trait à un enjeu de société relatif à des rapports sociaux. (*Ibid.*, p. 31)

Un schéma présente différentes réalités sociales des deux années avec les compétences disciplinaires (au centre) et le concept central de chacune d'elles:



(Ibid., p.28)

Tous les manuels approuvés adoptent cette structure et son architecture, en général, mais il y a tout de même des différences de taille qui montrent la marge de manœuvre dont ils disposaient pour mettre en pratique les consignes ministérielles. *Fresques* et *Présences* comportent chacun des manuels pour l'élève en deux volumes pour chacun des parcours annuels, tandis que *Repères* divise le manuel de la 3^e secondaire en deux parties, mais présente le parcours thématique en secondaire 4 en un seul volume. *Le Québec : une histoire à suivre / construire* marque la différence entre les deux démarches jusque dans le titre des manuels : le parcours chronologique s'appelle *Le Québec : une histoire à suivre* tandis que le parcours thématique est intitulé : *Le Québec, une histoire à construire*. Les deux parcours, sont, comme pour *Présences* et *Fresques*, divisés en 2 volumes. Le tableau suivant représente cette architecture et indique les sigles employés pour faire référence à chacun des 15 tomes analysés, dans ce qui suit.

	Secondaire 3 tome 1	Secondaire 3 tome 2	Secondaire 4 tome 1	Secondaire 4 tome 2
<i>Fresques</i>	FRE 3A	FRE 3B	FRE 4A	FRE 4B
<i>Repères</i>	REP 3A	REP 3B	REP 4	

<i>Présences</i>	PRE 3A	PRE 3B	PRE 4A	PRE 4B
<i>Le Québec : une histoire à suivre / construire</i>	QHS A	QHS B	QHC A	QHC B

Pour le parcours chronologique de la secondaire 3, les éditeurs présentent des manuels de taille très comparable, à savoir, pour le nombre de pages : *Fresques* : 566 ; *Le Québec : une histoire à suivre* : 552 ; *Présences* : 562 et *Repères* : 256.

Il n’y a pas non plus, du point de vue de l’architecture globale, telle qu’elle apparaît dans la table des matières, de grandes différences quant à la place de l’histoire autochtone. Une première partie d’une cinquantaine de pages est toujours consacrée aux Premiers occupants et ce chapitre se taille la part du lion de ce que les élèves sont invités à apprendre sur les Premières Nations. La présentation des connaissances proprement dites est au cœur de ce chapitre et elle est entourée d’entrées et de sorties que relie ce passé au présent. Tous les manuels, sauf *Repères*, contiennent également des passages sur des Autochtones hors Québec : Ce sont, pour les trois autres : les Haïdas, les Aztèques et les Maoris. D’autres différences apparaissent dans la composition de ce premier chapitre, tel qu’il se présente dans la table des matières. La structure la moins différenciée est celle de *Repères* (qui, d’ailleurs, à la différence des trois autres, emploie toujours les minuscules pour « autochtones »):

Dossier1 : Les premiers occupants

Le monde d’hier et d’aujourd’hui. Les autochtones, premiers habitants du Québec

La filière du temps

1. Les origines de la présence autochtone
2. Une conception commune du monde
3. Les modes de vie
4. L’organisation de la société
5. L’arrivée des Européens

Engagement citoyen. Les revendications des autochtones

Bien entendu, seule l’analyse détaillée de la présentation permettra d’appréhender comment le manuel conçoit l’histoire autochtone, mais cette table des matières nous révèle déjà que, seul dans ce cas, *Repères* inclut l’arrivée des Européens dans ce chapitre sur les Premiers habitants, tandis que pour les autres, elle figure toujours au début du chapitre suivant, comme pour *Fresques* :

Chapitre 1 Les Premiers occupants (vers 1500)

Aujourd’hui : tour d’horizon. La présence autochtone au Québec

D’une réalité...à l’autre

1. Les Autochtones : une conception du monde millénaire (vers 1500)
 - Les Origines des Autochtones d’Amérique du Nord
 - Un mode de vie adapté à l’environnement
 - La structure sociale, politique et économique
 - Une conception du monde liée à la nature
 - La spiritualité autochtone

Des valeurs qui cimentent une conception du monde
 Décoder : une conception du monde des Autochtones

2. Ailleurs, la conception du monde : Les Haïdas, Les Aztèques, Les Maoris

Aujourd'hui : enjeux de citoyenneté. Les revendications des Autochtones pour la reconnaissance de leurs droits.

Option projet

Synthèse du chapitre. Activités de synthèse

Cette présentation dont un remarquera l'accent mis sur la « conception du monde » ne se distingue pas beaucoup de celle de *Présences*, à part l'insistance de ce dernier sur la notion du « Grand Cercle » et le soin apporté aux appellations :

Chapitre 1 : les Premiers occupants

Repères, Présent. La présence autochtone au Québec

Passé. Points de vue sur la conception du monde

Savoirs

- Les mouvements migratoires en Amérique
- Les premières sociétés américaines
- Des centaines de nations différentes
- La création du monde et la tradition orale en Amérique du Nord
- Les sociétés du Grand Cercle
- L'organisation sociale dans les sociétés du Grand Cercle
- Les Iroquoiens (ou Nadoueks)
- Les Algonquiens (ou Algiques)
- Les grandes explorations

Synthèse

Résumé, Des acteurs importants, Chronologie, Retour sur l'angle d'entrée

Les coulisses de l'histoire

Ailleurs : Aztèques du Mexique, Haïdas du Canada, Maoris de Nouvelle-Zélande

Synthèse et comparaison

Retour au présent. La place des Premières Nations au Canada

Consolider l'exercice de sa citoyenneté. Les revendications des Premières Nations et la reconnaissance de leurs droits

Activités complémentaires

C'est le manuel *Le Québec : une histoire à suivre* qui offre, de loin, la table des matières la plus détaillée de ce qu'elle appelle les « réalités sociales » et les « temps forts » :

1^{re} Réalité sociale : Les Premiers occupants

Du présent vers le passé

- L'héritage en questions
- Espace-temps. De la question à l'hypothèse

L'histoire en action. Projets de société

1^{er} temps fort : Le peuplement de l'Amérique

- L'environnement géographique (Les régions naturelles. Le réseau hydrographique. Le climat, la végétation et la faune)

- Les grandes migrations (La traversée de la Béringie. L'occupation du Québec)

- Les sources de l'histoire amérindienne

- Les peuples autochtones (les Algonquiens. Les Iroquoiens. Les Inuits)

- Questions de synthèse

2^e temps fort : Mode de vie et organisation sociale

- Nomades ou sédentaires ? (Les chasseurs nomades. Le cycle des saisons. L'agriculture qui sédentarise. Villages et habitations. Les rigueurs de l'Arctique)

- Des organisations sociales diversifiées (Les Algonquiens : une société patrilinéaire. Les Iroquoiens : une société matrilineaire. Et chez les Inuits... Education et liberté. Partage et possession)

- La vie politique (Souplesse et autonomie. Un réseau social bien tissé, une structure sociale souple.)

- La guerre (Les causes de la guerre. Armes et tactiques. Le sort des captifs)

Un vaste réseau d'échanges (Se déplacer sur l'eau. Courir sur la neige. Le commerce)

Questions de synthèse

3^e temps fort : Spiritualité et traditions orales

Un monde spirituel

Les représentations des plantes et des animaux (Le maïs. Le bouleau. L'érable. L'original. Le morse. Le cerf de Virginie)

Cérémonies et rites (Les rêves. La tente tremblante et la suerie. Chants prières jeûnes et amulettes)

La transmission des savoirs (Le respect des aînés. Les chamans et l'art de la médecine)

La représentation de la mort (Cérémonie chez les Innus. La prise d'un nom. Les cérémonies chez les Hurons. La fête des Morts)

Un monde mythique (Un mythe abénaquis. Un mythe iroquoien)

Questions de synthèse

Arts et traditions

Arts traditionnels amérindiens (Le sens du sacré. Des masques spectaculaires)

L'art de bien parler

Science et technologie

Des techniques adaptées (Des vêtements adaptés au froid. Poterie, vannerie et paniers d'écorce)

Ailleurs : Les Aztèques du Mexique (...)

Ailleurs : Les Haïdas du Canada

Ailleurs : Les Maoris de la Nouvelle-Zélande

Du passé au Présent (Récapitulons. Retour sur l'hypothèse. Les techniques de l'histoire. Retour sur l'héritage.

Développer sa citoyenneté)

Cet inventaire très fourni donne déjà un aperçu sur ce que l'analyse des contenus qui font l'objet de notre recherche fera ressortir – notons en tout cas que ce manuel est le seul à mentionner également expressément les Inuits dès la table des matières.

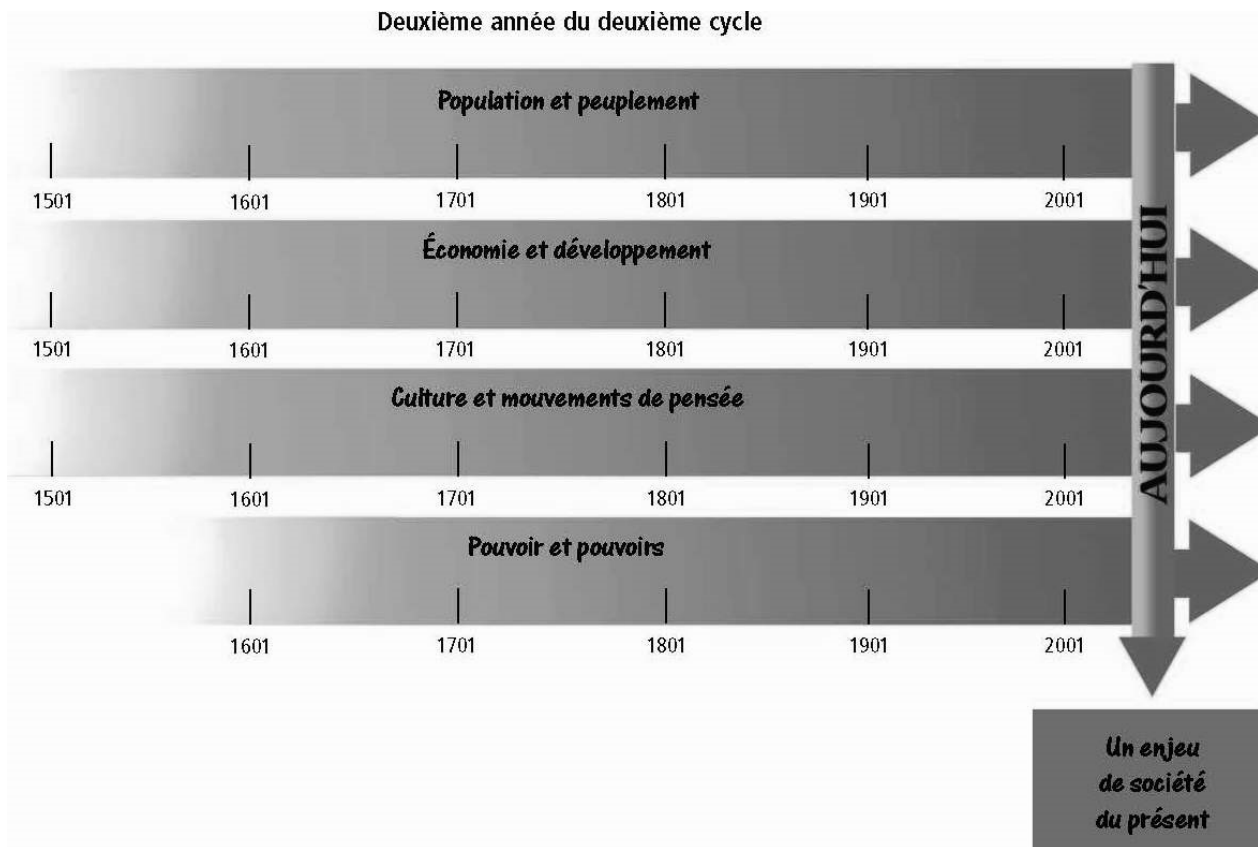
Le parcours thématique en secondaire 4 est novateur pour tous les manuels. Conformément au programme, il est constitué en quatre axes : « Population et peuplement », « Economie et développement », « Culture et mouvements de pensée », « Pouvoir et pouvoirs » qui présentent chacun à son tour une évolution dans le temps, c'est-à-dire une logique chronologique. Un cinquième élément porte soit sur un enjeu du présent (*Fresques, Présences et Repères*), soit un dossier thématique spécifique, comme dans *Le Québec. Une histoire à construire*, qui le consacre aux « Ages de la vie ». Les manuels exploitent avec plus ou moins de bonheur et d'habileté l'occasion d'intégrer des savoirs acquis dans le parcours chronologique une année auparavant dans de nouveaux contextes, pour les rappeler, certes, mais surtout les approfondir et les mettre en relief, par rapport à ces quatre nouveaux angles d'approche. Nous reviendrons dans le détail sur les différences entre les manuels, par rapport à l'histoire autochtone. Certains d'entre eux se montrent très conscients de cette dialectique et très soucieux à soigneusement répartir les contenus dans les deux démarches, tandis que d'autres tombent dans la répétition, voire, dans des cas extrêmes, dans la reproduction à l'identique de certains passages de texte. Le danger de redites est particulièrement important dans un domaine lointain comme l'histoire des Premiers occupants où les savoirs disponibles semblent limités et tournent facilement toujours autour des mêmes sujets (modes de vie et conception du

monde) ce qui risque de créer, chez les apprenants, le sentiment que cette histoire est répétitive et peu intéressante. (cf.7.)

C'est pour ce parcours thématique que des différences flagrantes entre les manuels apparaissent déjà au niveau de leur organisation, à commencer par l'aspect quantitatif. Tandis que les volumes pour le parcours chronologique étaient de taille très comparable, celle-ci varie presque du simple au double pour ceux de la secondaire 4. *Le Québec : une histoire à construire* comporte 751 pages pour les deux volumes, suivi de *Fresques* (636) et *Présences* (424). *Repères* y consacre un seul volume en 399 pages. Un regard sur les tables des matières respectives montre que *Repères* renonce, comme dans le parcours chronologique, à des comparaisons internationales, présentes dans les trois autres, pour chacune des dimensions thématiques. Pour ce qui est du cinquième élément, *Présences* décline cet « Enjeu de société du présent » en éléments démographiques, économiques et culturels, reproduisant ainsi les dimensions thématiques précédentes (sauf la politique). L'élément « Les âges de la vie » dans *Le Québec : une histoire à construire* non seulement permet de revenir largement sur les Premiers habitants, à propos de sujets ignorés par les trois autres, comme nous le verrons (cf. 4.2.2), mais présente une structure interne très complexe. Contrairement aux trois autres qui situent ce cinquième élément au temps présent uniquement, *Le Québec : une histoire à construire* l'aborde pour les quatre périodes : Les premiers occupants (vers 1508), Le Régime française (1608-1760), Le Régime britannique (1760-1867), la Période contemporaine (de 1867 à nos jours), découpage que tous les manuels avaient, en principe, appliqué aux quatre dimensions thématiques. Mais en plus de cela, dans *Le Québec : une histoire à construire*, chacune de ces périodes pour « Les âges de la vie » est à son tour divisée selon les quatre axes thématiques : « Population et peuplement », « Economie et développement », « Culture et mouvements de pensée », « Pouvoir et pouvoirs ».

Une des particularités les plus remarquables de la structure du parcours thématique des manuels, à propos du traitement de l'histoire des Autochtones, réside sans doute dans le fait que tous les manuels consacrent le début des axes thématiques « Population et peuplement », « Economie et développement » et « Culture et mouvements de pensée » aux Premiers habitants, mais seul *Le Québec : une histoire à construire* étend ce principe à « Pouvoir et pouvoirs ». Les trois autres semblent considérer que les sujets politiques dignes de ce nom ne débutent que sous le Régime français ce qui les oblige, s'ils veulent reparler de l'organisation sociale et politique des Amérindiens, de le faire au sein de la dimension « Culture et mouvements de pensée ».

Le programme du ministère avait également suggéré que « Pouvoir et pouvoirs » débute un siècle plus tard que les trois autres domaines thématiques, sans plus de précisions :

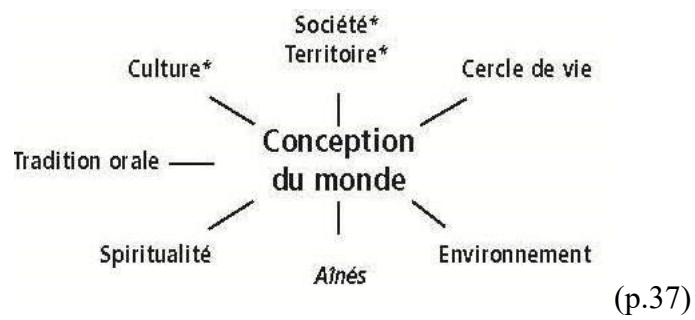


(Gouvernement du Québec. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, 2006, p.65.)

Dans le texte descriptif (p.79) ainsi que dans le schéma (p.81) de cet axe, « Pouvoir et pouvoirs » débute avec le régime français seulement et ne s'applique pas aux Premiers habitants.

L'orientation culturaliste qui consiste à privilégier les aspects culturels au détriment des relations de pouvoir économiques, politiques et sociétales et que nous devons constater à plus d'une occasion, à travers l'analyse des contenus, trouve ainsi une expression très nette au niveau de la structure même des manuels.

Pour ce qui est des contenus, le programme du ministère y consacre quelques lignes seulement, pour chacune des « réalités sociales ». Le passage sur le chapitre sur les Premiers habitants constate avant tout leur présence ancienne, la pratique de l'agriculture et l'existence de réseaux d'échange avant de se consacrer entièrement à la dimension de leur « conception du monde » (p.36) C'est le concept central autour duquel gravitent tous les autres, appartenant eux-aussi, presque exclusivement au domaine culturel :



Dans les descriptifs des périodes suivantes, bien qu'ils soient deux à trois fois plus longues, il faut chercher à la loupe, les mentions des Autochtones ; ils ont disparu du radar des contenus préconisés.

4.1. Les sociétés autochtones avant l'arrivée des Européens

« Dans la plupart des manuels, les Indiens font partie du décor, attendant la venue de Jacques Cartier », telle est la constatation de l'étude de Vincent / Arcand à propos des manuels des années 1970. Est-ce toujours vrai ?

La réponse est non. Comme déjà leurs prédécesseurs des années 1980 et 1990 qui commencent à y consacrer – bien que de manière variable – des chapitres spécifiques, tous les manuels du nouveau millénaire débutent leur parcours chronologique par une partie étendue consacrée aux Premiers habitants avant l'arrivée des Européens. Ceux du « Programme de formation de l'école québécoise » composés d'un parcours chronologique et d'un parcours thématique, débutent par un chapitre sur les Premiers habitants, et, lors du parcours thématique de la seconde année, la plupart font également débiter chacune des dimensions thématiques (sauf celle sur « Pouvoir et pouvoirs » !) par les Premiers habitants, même si un manuel s'arrange pour faire passer le nom de Jacques Cartier en premier : « Lorsque Jacques Cartier arrive en Amérique au 16^e siècle, le territoire est déjà habité depuis longtemps. » (REP 4, p.14).

Comme nous l'avons vu, la répartition des connaissances sur le mode de vie, l'économie, les croyances, l'organisation sociale et politique entre le parcours chronologique et thématique peut varier d'un manuel à l'autre.

Mais, paradoxalement, la grande place qui est accordée aux Premiers occupants avant l'arrivée des Européens par les manuels actuels et le fait que, dans l'évocation des Autochtones tout au long des deux années, cette période se taille une part importante des contenus, peut avoir pour effet l'impression que les Autochtones semblent appartenir à un passé lointain plutôt qu'à une histoire en évolution. Leur disparition ou presque durant les siècles suivants jusqu'au soudain « réveil » des Autochtones revendicatifs de nos jours, phénomène que l'on pourrait qualifier de « tunnel » y contribuent autant que le fait que pour d'importants aspects décrits dans le chapitre sur les Premiers habitants, comme les modes de vie, les croyances voire l'organisation sociale et politique, il n'est pas toujours clair, s'ils ont évolué ensuite ou s'il faut les considérer comme sempiternels.

4.1.1 Un territoire habité depuis des millénaires

Tous les manuels sont d'accord pour dire que l'Amérique du Nord n'était pas vide et ils n'hésitent pas, cartes à l'appui, à répéter des phrases comme celles-ci : « Des populations autochtones sont installés en Amérique du Nord depuis des milliers d'années, soit bien avant que les Européens ne s'intéressent à ce continent. » (FRE 3A, p.146). De même, *Repères* présente une carte des nations

autochtones dans le Nord-est de l'Amérique du Nord vers 1500 en la commentant ainsi: « Lorsque les Européens arrivent en Amérique du Nord, le territoire du Québec est déjà habité depuis plusieurs millénaires. » (REP 4, p.17). Il le répète également à d'autres occasions, dans le parcours thématique : « Lorsque les pêcheurs européens commencent l'exploitation des eaux poissonneuses du golfe du Saint-Laurent à la fin du 15e siècle, les autochtones occupent déjà le territoire du Québec depuis des milliers d'années et ont développé un vaste réseau d'échanges. » (p.94.)

Ce manuel s'inscrit expressément en faux contre l'idée que l'histoire débute avec Cartier en constatant : « Lorsque Jacques Cartier arrive en Amérique au 16e siècle, le territoire est déjà habité depuis longtemps. Qui sont les premiers occupants de l'Amérique ? D'où viennent-ils ? » (REP 4, p.14) Les apprenants sont ainsi invités à se souvenir du premier chapitre étudié l'année auparavant qui le leur avait précisé dès les premières pages: « Les autochtones vivent sur le territoire québécois depuis plusieurs millénaires. » (REP 3A. p.6)

Le manuel *Présences* va très loin au-delà de la reconnaissance que les Européens ne se trouvaient pas dans un continent vide :

Une occupation vieille d'environ 150 siècles. Lorsqu'ils entreprennent l'exploration des terres d'Amérique, les Européens se rendent rapidement compte que ces terres sont peuplées. En fait, l'Amérique est peuplée depuis plus de 150 siècles lorsque les premiers Européens y mettent le pied pour la première fois. Les explorateurs européens du XVe siècle ne découvrent donc pas un grand territoire vide, mais bien d'immenses terres vivant au rythme de nations présentant une culture riche et diversifiée. (PRE 3A, p.36)

D'emblée, ce manuel relie la constatation de la présence des Autochtones à la réflexion critique du bien-fondé de la conquête blanche : « Cependant, le territoire est loin d'être inoccupé. Il est peuplé depuis des millénaires. Dans ces conditions, est-il juste de conquérir ce territoire et d'en exploiter les richesses? » (p.34) et deux pages plus loin, il inscrit le peuplement de l'Amérique du Nord dans l'histoire de l'espèce humaine toute entière :

Les mouvements migratoires. Le peuplement de l'Amérique s'inscrit dans les mouvements migratoires qui marquent les débuts de l'évolution de l'Homo sapiens sapiens. Partout sur la planète, depuis leur apparition, les sociétés nomades suivaient le mouvement du gibier, se déplaçant en quête de terres plus riches en nourriture et en ressources. L'Homo sapiens sapiens, la dernière espèce humaine à apparaître il y a quelque 150 000 ans, est sans doute le plus grand migrateur de toutes les espèces humaines. Parti d'Afrique il y a environ 90 000 ans, il peuple d'abord le Moyen-Orient, puis l'Asie, et plus tard, l'Australie. Vers 50000 avant Jésus-Christ, les premiers groupes l'Homo sapiens sapiens s'installent en Europe et 20 000 ans plus tard, ils peuplent l'immense continent américain. (p.36)

Le Québec : une histoire à suivre combine également cette constatation avec une comparaison internationale qui aiguise le sens de l'orientation historiographique. Le chapitre consacré aux Premiers occupants débute comme ceci :

Bien avant l'arrivée des premiers Européens, avant même l'émergence au Moyen-Orient des premières civilisations, le territoire nord-américain est parcouru par des groupes humains venus vraisemblablement d'Asie par le détroit de Béring. Au Québec, la présence des Amérindiens remonte à plusieurs milliers d'années. Ils ont créé une civilisation originale et diversifiée reposant sur une conception du monde accordée au milieu où ils évoluaient. Cette conception a contribué à définir la société québécoise actuelle. (QHS A, p.2)

4.1.2 Un Québec éternel ?

Ouvrons ici une parenthèse. Le cadre général de l'enseignement à être couvert étant l'histoire du Québec, les manuels sont plus ou moins habiles quand il s'agit de traiter de réalités où les notions de « Québec » de « Canada » ou des « Etats-Unis » sont tout à fait anachroniques. Des passages comme celui qui précède semblent suggérer que le Québec aurait existé depuis la nuit des temps. Ils réapparaissent dans ce manuel, à d'autres endroits : « Le territoire du Québec a commencé à être habité par les ancêtres des Amérindiens il y a environ 8000 à 9000 ans. (QHS A, p.15) et : « Le paysage humain du Québec est donc déjà très varié à cette époque. » (p.18). Le même anachronisme concerne l'Ontario : « Les membres les plus connus de la famille iroquoienne sont les Hurons et les Iroquois. Vers 1500, ils n'habitent cependant pas au Québec. Les Hurons sont installés en Ontario. » (p.19)

En choisissant des expressions comme « le territoire du Québec », ou « le territoire actuel du Québec », d'autres manuels se montrent plus soucieux d'éviter ce genre d'anachronisme. Ainsi, *Fresques* parle de : « sociétés autochtones d'Amérique [...] qui s'établissent sur le territoire actuel du Québec » (FRE 3A, p.2), et, pendant le parcours thématique, ouvre ainsi le chapitre consacré à « Culture et mouvements de pensée » : « Les premières manifestations culturelles sur le territoire du Québec coïncident avec l'installation des premiers occupants, il y a environ 12 000 ans. » (FRE 4B, p.8) Il continue, en évoquant la culture des premiers occupants vers 1500: « Vers 1500, le territoire du Québec est occupé par différents groupes autochtones qui s'y trouvent depuis déjà des milliers d'années. » (p.10)

Plus explicitement encore, la distance chronologique se trouve soulignée par *Présences* : « Les Archaïques anciens sont les premiers occupants des territoires de ce qui est aujourd'hui l'Ontario et le sud du Québec. » (PRE 3A, p.38). Et *Le Québec : une histoire à suivre* qui avait fait preuve d'un certain laxisme, par endroits (v. supra) s'exprime, à deux reprises, avec une clarté exemplaire pour attirer l'attention sur le fait que, en 1500, les délimitations politiques actuelles des provinces canadiennes et même la frontière avec les Etats-Unis n'existaient pas encore :

La famille des Algonquiens occupe la plus grande partie du Québec. Son territoire s'étend sur l'ensemble de la forêt boréale, de la baie James à la péninsule gaspésienne. En fait, l'aire géographique des Algonquiens déborde largement les frontières du Québec actuel : on note leur présence jusqu'au cœur des plaines de l'Ouest canadien, dans les provinces maritimes et tout le long de la côte est américaine. (QHS A, p.18)

Le manuel *Le Québec : une histoire à construire* se montre aussi soucieux de ces précisions dans le parcours thématique :

Vers 1500, on trouve des nations autochtones sur la quasi-totalité du territoire québécois actuel. [...] Au 16^e siècle, les frontières actuelles de la province de Québec n'existent pas encore. Elles n'ont donc aucune signification pour les Amérindiens et les Inuits de cette époque. Plusieurs groupes occupent un territoire qui est aujourd'hui divisé entre

plusieurs provinces canadiennes ou États américains. Néanmoins, les terres sont soigneusement délimitées. (QHC A, p.20)

4.1.3 Trois grandes familles. Apprendre ou comprendre ?

En général, tous les manuels profitent de l'occasion du premier chapitre pour rappeler les caractéristiques géographiques du Québec et de l'Amérique du Nord, de l'occupation du territoire au climat. Ils distinguent ensuite les époques dans l'histoire amérindienne et inuite, ainsi que les trois grands groupes d'Autochtones et leurs modes de vie respectives, à savoir : les Algonquiens, les Iroquoiens et les Inuits, en introduisant la distinction entre nomades et sédentaires.

Or, la présentation peut être faite de façon plus ou moins lucide: inviter à un regard historiographique critique ou favoriser une assimilation-mémorisation de faits présentés comme vérités établies. Par exemple, aucun manuel ne va jusqu'à reconnaître que des termes comme « Algonquiens » ou « Iroquoiens » aient été introduits après coup par l'historiographie. Cependant, des différences sensibles existent entre les manuels sur ce point.

Répères semble favoriser l'apprentissage mécanique plutôt qu'une compréhension critique quand il constate à propos des trois grandes familles linguistiques et culturelles : « Chaque famille se subdivise en plusieurs nations ». (REP 3A, p.6, cf. aussi p.15) Cela laisse entendre que les grands ensembles se soient ensuite subdivisés eux-mêmes en nations plus petites. Pour ce qui est des langues, la même perspective prévaut. La mise sur le même plan de la situation linguistique de 1500 avec celle de nos jours, suggère que ces langues n'aient connu aucune évolution depuis : « Comme en 1500, ils parlent différentes langues qui se classent en trois grandes familles linguistiques. » (REP 3A, p.7)

Le manuel *Présences*, par contre, retient que cette distinction entre les trois grands groupes a été introduite par l'analyse de la réalité et non par une évidence immédiate : « Vers 1500, ces territoires sont peuplés par des dizaines de nations qui peuvent être regroupées en trois grandes familles linguistiques. » (PRE 4A, p.28)

Enfin, le manuel *Le Québec : une histoire à suivre* va encore plus loin dans la recherche d'une compréhension lucide par les apprenants de ces processus culturels.

Avant l'arrivée des Européens, de nombreux peuples autochtones se partagent les terres de l'est de l'Amérique du Nord. Toutes ces nations sont uniques: elles possèdent des langues distinctes, des croyances particulières et leurs propres structures sociales et politiques. [...] Cette diversité s'explique à la fois par l'ancienneté des cultures amérindiennes et par leur développement dans des milieux différents. Il est cependant possible de regrouper ces peuples à l'intérieur de trois principales familles culturelles et linguistiques. (QHS A, p.18)

Pour expliquer que les « les tribus qui appartiennent à une même aire culturelle partagent des modes

de vie similaires, même si chaque nation conserve ses propres coutumes et particularités », (*Ibid.*), le manuel fait même faisant appel à leurs connaissances (éventuelles) de langues étrangères :

A l'intérieur d'une même famille de langues, on observe forcément des ressemblances. Ainsi, le cri et l'algonquin, deux langues algonquiennes, possèdent plusieurs caractéristiques qui les apparentent. On constate un lien semblable entre le français et l'espagnol qui, bien que différents, possèdent les traits communs aux langues latines. (*Ibid.*)

Ce manuel propose ensuite un échantillon, à savoir les chiffres de 1 à 5, dans les langues algonquiennes : cri, naskapi, innu, algonquin, en mohawk et en inuktitut, qui font bien ressortir ces ressemblances. (QHC A, p.19). De même, *Présences* reproduit les expressions pour « soleil », « homme », « femme », « un, deux, trois, quatre, cinq » et « eau » en langue huronne-wendate, innue ou montagnaise et inuktitute. (PRE 4B, p.27)

4.1.4 Nomades ou sédentaires ?

Comme la distinction entre les trois grandes familles linguistiques, celle entre les modes de vie nomade et sédentaire peut être abordée de différentes façons. C'est sans doute dans le but d'apporter plus de clarté que *Repères* introduit une distinction nette entre peuples nomades et peuples sédentaires. Par cet aspect s'ouvre la présentation des Premiers occupants dès le début du cours. À propos d'une illustration (qui émane probablement des auteurs du manuel) les élèves sont invités à décider s'il s'agit d' »Amérindiens nomades ou sédentaires » (REP 3A, p.2). L'explication suit un peu plus loin : « Les habitants du Nord, comme les Algonquiens et les Inuits, sont nomades. Les Iroquoiens sont sédentaires et habitent dans des villages qu'ils déplacent tous les 10 à 30 ans, notamment lorsque les ressources avoisinantes sont épuisées » (p.6) et encore à d'autres occasions, avec le même schématisme : « La famille algonquienne regroupe de nations nomades [...] Comme tous les peuples nomades, les Inuits [...] Les Iroquoiens sont sédentaires. » (p.19)

Cette classification est accompagnée de l'invitation aux élèves d'indiquer les caractéristiques sociales ou culturelles propres à chacune des trois familles, pour assurer leur assimilation.

Compte tenu du fait que la sédentarisation devait devenir un des buts principaux des Européens - pour mieux les évangéliser, de la part des missionnaires, pour mieux les surveiller et contrôler, de la part des gouvernements, la question des bienfaits de la sédentarisation ne peut pas être considérée comme politiquement neutre. Pour *Repères*, il n'y a pas de doute que l'adoption de l'agriculture et d'un mode de vie sédentaire étaient un net progrès dû au fait que les Iroquoiens aient fini par en comprendre les avantages : « Avec le temps ces pratiques [les pratiques agricoles adoptées par les Iroquoiens] ont fait de plus en plus d'adeptes, car elles permettaient aux populations d'accroître leur indépendance alimentaire. » (REP 3A, p.34)

La distinction entre peuples nomades ou sédentaires n'a pas, pour le manuel *Fresques*, la même importance que pour *Repères*. Elle est introduite seulement après un exposé sur leurs origines et les familles linguistiques. Cependant, la frontière entre ces deux modes de vie est établie aussi nettement : Les Inuits et les Algonquiens sont nomades (FRE 3A, p.13 et 14), tandis que les Iroquoiens sont sédentaires (p.16). Des tableaux récapitulatifs résument, pour chacun des trois groupes, le milieu naturel, le mode de vie, le type d'habitation et les activités de subsistance, pour faciliter l'assimilation de ces notions, sans que le texte ait vraiment établi une relation causale entre ces dimensions.

Avant d'entamer une nouvelle période historique, la distinction entre nomades et sédentaires est retenue comme l'élément principal à retenir à propos des Premiers habitants. Ainsi, au début du chapitre: « L'émergence d'une société en Nouvelle-France (1534-1760). La colonisation de la Nouvelle-France », *Fresques* résume ainsi ce qui avait précédé : « Au début du XIVe siècle, les Européens se lancent dans l'exploration de l'Amérique du Nord. Des peuples autochtones vivent sur ce continent depuis plusieurs milliers d'années déjà. C'est le cas notamment des Algonquiens, qui sont nomades, et des Iroquoiens, qui sont sédentaires. » (FRE 3A, p.60). *Fresques* semble d'ailleurs considérer que la sédentarité est un progrès souhaitable. Parlant du 20^e siècle, il évoque le nomadisme comme une tare que les services gouvernements ont pu guérir, grâce à des influences plus ou moins positives, certes, mais bénéfiques quant au résultat:

Et maintenant. Il y a à peine 60 ans, les Inuits et une grande partie des Algonquiens menaient encore une vie partiellement nomade. Les programmes d'assistance gouvernementale, l'expansion industrielle qui a perturbé les écosystèmes et la scolarisation obligatoire ont contribué de diverses manières à mettre fin au nomadisme. Aujourd'hui, la plupart d'entre eux vivent toute l'année dans des villages dotés d'infrastructures de base et de services sociaux. (FRE 3A, p.15)

Mais retournons quatre siècles en arrière. Pour les deux autres manuels, la distinction entre nomades et sédentaires n'est ni primordiale ni absolue. *Présences* qualifie des Iroquoiens comme « semi-sédentaires », puisqu'ils continuent à pratiquer la chasse à côté de l'agriculture :

Les Iroquoiens ont un mode de vie semi-sédentaire. Ils se regroupent dans de petits villages comptant de 500 à 2000 habitants chacun et pratiquent l'agriculture. On dit que les Iroquoiens sont « semi-sédentaires » parce qu'ils déplacent leurs villages après quelques années pour laisser les terres en jachère, afin de pouvoir les cultiver de nouveau. La pêche, la chasse, la cueillette et le commerce sont aussi des activités très importantes pour les Iroquoiens. Les forêts qui couvrent leur territoire regorgent de ressources naturelles dont ils ont besoin pour vivre. Le saumon, la truite, l'ours noir, le wapiti, le cerf de Virginie, le castor et les oies blanches, sans oublier les framboises, les bleuets et les canneberges, ne sont que quelques exemples des ressources que les Iroquoiens trouvent dans leur environnement. (PRE 3A, p.48)

Si l'agriculture est présentée comme un progrès, encore faut-il que les conditions du milieu naturel s'y prêtent, la seule compréhension de ses avantages civilisateurs ne saurait suffire :

L'agriculture, une innovation venue du sud. Dès l'an 1000 avant Jésus-Christ, des réseaux d'échanges permettent de répandre les technologies dans toute l'Amérique. L'agriculture, innovation probablement venue de l'Amérique centrale, est adoptée et adaptée par les groupes qui jouissent d'un environnement favorable. La culture du maïs, des

courges et des haricots (les « trois sœurs »), par exemple, semble s'être développée au Mexique avant d'être pratiquée plus au nord. (p.49)

En comparaison, le mode de vie des Algonquiens à la même époque n'est pas présenté comme arriéré, puisqu'ils utilisent intelligemment les ressources offertes par leur environnement. Ce n'est pas par ignorance, mais par nécessité qu'ils sont nomades, puisque là, où les conditions le permettent, ils n'excluent pas non plus de pratiquer l'agriculture :

Alors que les Iroquoiens adoptent un mode de vie semi-sédentaire, l'environnement des Algonquiens favorise un mode de vie plus nomade. [...] Des côtes de l'Atlantique aux forêts de feuillus du Bouclier canadien et aux grandes plaines de l'Ouest, les Algonquiens s'adaptent à leur environnement et savent profiter de tout ce qui est à leur portée pour se nourrir, se vêtir et s'abriter. Les nations algonquiennes disposent de suffisamment de ressources pour faire des échanges entre elles et avec les nations iroquoiennes voisines. [...] Comme leur territoire est peu propice à l'agriculture, ils ne profitent pas de cette innovation venue de l'Amérique centrale. Les Algonquiens vivent plutôt de la chasse, de la pêche et de la cueillette. [...] Là où les terres le permettent, certaines nations algonquiennes pratiquent aussi l'agriculture. (*Ibid.*)

Un peu plus loin, la synthèse des éléments à retenir établit par ailleurs un rapport très explicite entre milieu naturel, mode de vie, habitat et le fait que les sociétés autochtones soient patrilinéaires ou matrilineaires. Ce dernier aspect, que nous aborderons un peu plus tard, est d'ailleurs ajouté, à titre d'information supplémentaire, sans lien apparent avec ce qui précède.

Les Iroquoiens, qui vivent principalement sur les berges du Saint-Laurent, adoptent un mode de vie semi-sédentaire. La fertilité du sol et un climat favorable à l'agriculture leur permettent de cultiver le maïs, les courges et les haricots. Ils habitent des villages constitués de maisons longues pouvant abriter plusieurs familles et toutes leurs possessions. Chaque famille y entretient un feu pour faire cuire la nourriture de ses membres. Les nations iroquoiennes sont matrilineaires. [...] Les nations algonquiennes qui habitent les forêts laurentiennes ont un mode de vie nomade. Elles se déplacent constamment à la recherche de gibier à chasser et de fruits à cueillir. Les tipis et les wigwams algonquiens sont particulièrement bien adaptés à leur mode de vie nomade. Chaque famille peut rapidement construire et démonter son habitation, ce qui facilite ses déplacements. Les sociétés algonquiennes sont pour la plupart patrilinéaires. (PRE 3A, p.55)

En secondaire 4, le parcours thématique du même manuel aborde ces aspects de manière plus détaillée, en maintenant le souci de rendre intelligible la liaison étroite entre les modes de vie adaptés à chaque situation et variables selon le cas d'une part et l'organisation sociale de l'autre :

La chasse et la pêche sont au cœur du mode de vie des Algonquiens. Vers 1500, les nations qui composent la famille algonquienne occupent le Bouclier canadien et les Appalaches. Elles sont nomades, vivant essentiellement des produits de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Du printemps à l'automne, elles s'établissent le long des cours d'eau où la nourriture est abondante. Certaines nations, tels les Micmacs, pratiquent l'agriculture, lorsque le sol s'y prête. Pendant la saison hivernale, les Algonquiens parcourent leur territoire de chasse. Comme la nourriture se fait plus rare en hiver, ils se divisent en petites bandes. Le gros gibier (orignaux, caribous) assure leur subsistance: ils en tirent leur nourriture, leurs vêtements et des matériaux pour leurs habitations. Leur organisation sociale est patrilinéaire. (PRE 4A, p.92)

De la même façon, le mode de production qui prévaut chez les Iroquoiens et leur mode de vie sont rapprochés :

Les Iroquoiens: des agriculteurs expérimentés. Vers 1500, les Iroquoiens vivent dans la vallée du Saint-Laurent et la région des Grands Lacs. Ils se distinguent par un mode de vie sédentaire basé sur l'agriculture: ils cultivent surtout le maïs, les courges et les haricots (les « trois sœurs »). Avec la farine de maïs, ils font du pain ou une soupe agrémentée de poisson, de viande, de haricots ou de courges. Le tabac, originaire d'Amérique du Sud, est cultivé uniquement par les hommes, qui le fument dans des pipes d'argile cuite ou de pierre. Les hommes défrichent la terre, alors que les femmes s'occupent des travaux agricoles et de la cueillette. Les hommes complètent les besoins du groupe par la chasse et la pêche. Les Iroquoiens n'utilisent aucun engrais pour fertiliser le sol, ce qui les oblige à déplacer leur

village tous les dix à trente ans. L'unité sociale de base est la maison longue, qui abrite de cinq à six familles regroupées selon leur descendance matrilineaire. (*Ibid.*)

Pour les auteurs de *Le Québec : une histoire à suivre* également, la distinction entre modes de vie nomades ou sédentaires ne constitue pas une différence absolue mais peut connaître des degrés, dépendant des conditions imposées par les milieux naturels. Contrairement à *Présences*, qui les juxtapose, pour l'essentiel, l'impact que le mode de vie exerce, à son tour, sur l'organisation sociale, est plus explicite :

Les Algonquiens. Leur mode de vie est en effet peu favorable au développement de larges populations. Ils sont essentiellement nomades et se nourrissent grâce à la chasse, à la pêche et à la cueillette, même s'il arrive à quelques-uns d'entre eux de pratiquer un peu d'agriculture. [...] Contrairement aux Algonquiens, les Iroquoiens sont sédentaires et pratiquent l'agriculture, sans pour autant ignorer les ressources de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Cela leur permet de soutenir des populations plus importantes: leurs villages peuvent regrouper de 1500 à 2000 personnes. (QHS A, p.18 et 19)

Pour mieux ancrer cette idée dans la perception des élèves, le lien entre les trois niveaux de dépendances est plusieurs fois repris dans de nouveaux contextes. Les modes de vie et d'organisation sociale sont ainsi présentés et rendus intelligibles comme une réponse adéquate aux conditions de l'environnement :

Les différentes nations amérindiennes sont influencées par l'environnement naturel dans lequel elles vivent. Pour s'adapter à leur milieu, elles se donnent des modes de vie qui favorisent l'apparition d'organisations sociales originales. [...] Comme ils habitent des terres peu propices à l'agriculture, les peuples algonquiens subsistent principalement grâce à la chasse, à la pêche et à la cueillette. Pour se procurer leurs ressources alimentaires, ils doivent se déplacer régulièrement et mènent donc un mode de vie nomade. Ils suivent ainsi les migrations des animaux chassés ou pêchés et doivent être particulièrement attentifs au cycle des saisons. (p.22)

L'organisation sociale varie ainsi au gré des saisons :

Tout au long de l'été, l'abondance des ressources permet aux Algonquiens et Algonquiennes de se réunir en bandes plus importantes le long de la côte ou sur la rive des principaux lacs et cours d'eau. Ils et elles forment alors des villages comptant plusieurs dizaines de personnes. C'est le temps des rencontres, des échanges, du troc et des festivités. À l'automne, lorsque les ressources deviennent plus rares, les nations algonquiennes se séparent en petites bandes de deux ou trois familles. Elles quittent la côte pour rejoindre les territoires de chasse à l'intérieur des terres où elles passeront l'hiver. Les habitations algonquiennes sont adaptées à ce mode de vie qui exige des déplacements réguliers: elles sont légères et faciles à porter. Ce sont de petites tentes coniques ou en forme de dôme, recouvertes d'écorce ou de fourrures, appelées des wigwams. (*Ibid.*)

La légende accompagnant l'illustration : « Chasseurs autochtones durant une tempête de neige » précise : « Les peuples algonquiens passent l'hiver en petites bandes à chasser le gros gibier, comme le caribou, l'orignal ou l'ours. Lorsque les conditions climatiques ont mauvaises ils peuvent demeurer plusieurs jours sans manger. » (*Ibid.*) La sédentarité qui résulte de l'agriculture comme mode de production prévalent, n'est pas présentée comme forcément supérieure et n'offre pas que des avantages :

L'agriculture qui sédentarise. Parce qu'ils pratiquent l'agriculture, les peuples iroquoiens ont un mode de vie sédentaire: ils ne peuvent pas s'éloigner très loin de leurs champs. Cela leur permet cependant de jouir de ressources alimentaires plus abondantes et donc de former des villages plus importants que ceux des Algonquiens. La principale plante semée par les Iroquoiens est le maïs. La courge, le haricot et le tournesol sont également cultivés, de même que le tabac à fumer. Si le produit des récoltes constitue l'essentiel de l'alimentation, la pêche, la chasse et la cueillette des petits fruits jouent également un rôle important. La pratique de l'agriculture demande aux Iroquoiens d'être aussi

attentifs au cycle des saisons que les Algonquiens. Au printemps, ils préparent le sol et sèment. Durant l'été, ils ôtent les mauvaises herbes et éloignent les oiseaux. Les récoltes sont faites à l'automne et ils préparent alors les provisions pour l'hiver. (p.23)

Si ce passage conclut tout de même par un tableau récapitulatif qui compare les modes de vie des peuples autochtones de façon quelque peu schématique, l'imagination et le jugement des apprenants sont toutefois sollicités par cette question : « Si vous aviez été un Amérindien ou une Amérindienne à cette époque, auriez-vous préféré vivre en nomade ou en sédentaire ? Justifiez votre choix. » (p.26)

Le parcours thématique en secondaire 4 *Le Québec : une histoire à construire* reprend les principaux arguments, notamment dans les contextes des parties consacrées à « population et peuplement » et à « économie et développement », en revenant sur les avantages et les désavantages de chacun des deux modes de vie sans pour autant constituer une supériorité civilisatrice de la sédentarité.

Un village iroquoien. Principalement agriculteurs, les peuples iroquoiens n'ont pas besoin de se déplacer autant que les peuples algonquiens: leur nourriture est essentiellement produite à proximité du village. Leur territoire est moins vaste que celui des Algonquiens, mais il est plus densément peuplé. Les ressources agricoles permettent en effet de nourrir une population plus importante, notamment grâce au stockage des vivres en hiver. (QHC A, p.21).

L'illustration accompagnant ce texte démontre l'organisation très rationnelle du village iroquoien, de la même manière que celle qui se rapporte au mode de vie des Algonquiens, montre l'organisation raisonnée de l'exploitation du territoire :

Un territoire algonquien. Sur le territoire actuel du Québec, les Algonquiens occupent une zone beaucoup plus étendue que celle des Iroquoiens. Cela s'explique en grande partie par le fait qu'ils sont nomades. Leur mode de vie nécessite un vaste territoire qui leur permet de suivre les animaux dont ils se nourrissent en fonction des saisons. (p.22)

Pour ce qui est de la fonctionnalité et des savoirs qu'ils requièrent, les deux modes de vie se trouvent ainsi sur le même plan. Dans le second dossier thématique qui traite de l'économie et du développement, la dichotomie entre sédentarité et nomadisme est également présentée comme moins étanche et la sédentarisation, là où les conditions le permettaient, est décrite comme un long processus :

L'adoption de l'agriculture par certaines nations amérindiennes de la vallée du Saint-Laurent et des Grands Lacs entraîne une véritable révolution, à la fois alimentaire et sociale. Le mode de vie de ces peuples se transforme considérablement, ce qui contribue à les différencier de leurs voisins. Toutefois, ces transformations ne s'effectuent pas du jour au lendemain. Ainsi, les premières traces de la culture du maïs dans le sud du Canada datent de l'an 500 de notre ère environ, mais ce n'est qu'à partir de l'an 1000 que l'on trouve de véritables sociétés agricoles. Le développement des techniques nécessaires se fait donc lentement, probablement par essais et erreurs. (QHC A, p.126)

L'adoption de l'agriculture se fait progressivement et dans la mesure seulement que les conditions climatiques le permettent :

Les peuples de cultivateurs. Dans le nord-est de l'Amérique, les principaux peuples de cultivateurs sont de culture iroquoise, tels les Iroquoiens du Saint-Laurent, les Iroquois et les Hurons. Certaines nations de culture algonquienne, tels les Abénaquis et quelques Algonquiens, pratiquent aussi l'agriculture mais moins intensivement. Leur mode de vie demeure encore largement basé sur la chasse et la cueillette. Cela s'explique aisément par le fait que le territoire nordique de la plupart des nations algonquiennes est peu propice à l'agriculture. (*Ibid.*)

La sédentarisation, elle aussi progressive, est présentée comme conséquence du nouveau mode de production :

Les sociétés amérindiennes pour qui l'agriculture devient le principal mode de subsistance subissent d'importantes mutations. Tout d'abord, elles se sédentarisent. Auparavant, elles devaient se déplacer régulièrement sur leur territoire pour trouver les ressources animales et végétales essentielles à leur survie. Maintenant, ce n'est plus nécessaire puisque leurs principales ressources alimentaires sont disponibles à proximité de leur lieu d'habitation. En outre, comme un certain nombre de personnes doivent toujours rester sur place pour cultiver les plantes, les déplacements se raréfient. Par ailleurs, les récoltes qui se font à la fin de l'été et en automne permettent de constituer des réserves de nourriture suffisantes pour demeurer au même endroit tout l'hiver. Le maïs est séché, puis entreposé dans des vases de poterie ou d'écorce. Il se conserve ainsi plusieurs mois et permet à toute la tribu de se nourrir pendant la saison froide. (p.127)

Et enfin, le mode d'habitation suit la logique économique et des villages plus importants voient le jour :

Comme il y a plus de nourriture disponible, plus de gens peuvent vivre ensemble au même endroit. Les archéologues ont constaté le développement des bourgades iroquoïennes à partir du moment où les peuples se sont adonnés à l'agriculture. Les petites agglomérations de quelques dizaines de personnes font ainsi place à des villages qui peuvent en compter jusqu'à 2000. Les localités sont aussi de mieux en mieux organisées: les Amérindiens construisent des maisons longues de plus en plus grandes, entourées de palissades (*Ibid.*)

Voici un des rares passages – bien que *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* soit celui parmi les manuels qui contient le plus d'éléments en ce sens - où l'on accorde aux sociétés autochtones non seulement d'avoir été présentes sur le territoire, mais aussi d'avoir connu d'importantes évolutions durant des siècles avant l'arrivée des Européens.

Au-delà des différences manifestes entre les manuels analysés, par rapport à la distinction entre nomades et sédentaires, on serait en droit de se demander d'où vient l'intérêt de la question sinon de l'adoption consciente ou inconsciente de la perspective européenne ? Autrement dit : si, de toute évidence, les Autochtones ont adopté un mode de production correspondant à leur environnement naturel et au stade des technologies qu'ils avaient à leur disposition, pourquoi devraient-ils se justifier d'avoir « choisi » l'un plutôt que l'autre ?

Dominique qui, comme vous le savez, a le goût de la provocation⁴, s'essaie à prendre au pied de la lettre les définitions de nomade et de sédentaire, comme celles de *Le Québec : une histoire à construire*, par exemple: « Nomade : qui se déplace régulièrement pour se procurer de la nourriture. Sédentaire : qui demeure au même endroit, dont l'habitation ne change pas de place. » (QHC A, p.126) Seraient-ils sédentaires ou nomades, tous ces Européens, qui, pour fuir la misère et les famines de leur patrie, n'hésitaient pas à se déplacer très loin de chez eux pour assurer leur subsistance ailleurs ?

⁴ Vous n'avez pas encore rencontré Dominique? Il est présenté dans l'Introduction (2.)

4.1.5 Matrilinéaires ou patrilinéaires ?

Voici une autre dichotomie introduite pour caractériser les différentes sociétés autochtones avant 1500. Les définitions ne varient pas beaucoup d'un manuel à l'autre : « Matrilinéaire : se dit d'une société qui reconnaît une filiation (un lien de descendance) maternelle, donc par la mère. Patrilinéaire : se dit d'une société qui reconnaît une filiation (un lien de descendance) paternelle, donc par le père. » (PRE 3A, p.46) De la même manière, pour *Fresques*, « Les sociétés nomades du Subarctique de l'est sont patrilinéaires, c'est-à-dire que la filiation s'établit du père aux enfants. Le nom et les biens matériels, entre autres, sont transmis par le père. D'une manière générale, les sociétés iroquoiennes sont quant à elles matrilinéaires, ce qui signifie que la filiation repose sur les femmes. » (FRE 3A, p.18) La définition donnée par *Le Québec : une histoire à construire* introduit des degrés: « population matrilinéaire : se dit d'une société où la lignée maternelle est la plus importante et où les liens de parenté se transmettent de mère en fille. Patrilinéaire : se dit d'une société où la lignée paternelle est la plus importante et où les liens de parenté se transmettent de père en fils. » (QHC A, p.18) *Repères* se distingue des trois autres par le fait que seul le terme « matrilinéaire » fait l'objet d'une explication, du moins implicite, en relation au mode d'habitation, tandis que le mode «patrilinéaire » n'a apparemment pas besoin d'explication :

La maison longue est l'unité d'habitation, mais aussi l'unité de base de la société iroquoise. Celle-ci est matrilinéaire, c'est-à-dire que les familles sont toutes apparentées par les mères. Toutes les femmes descendant d'une même aïeule résident dans la même maison longue avec leur mari et leurs enfants. Ainsi, l'homme qui s'unit à une femme va toujours vivre chez son épouse qui elle-même habite chez sa mère. (REP 3A, p.36)

S'il est donc bien question des conséquences – apparemment peu enviables - de cette règle sociale pour les hommes, condamnés de vivre pour toujours dans le ménage de leurs belles-mères, on n'apprend rien ici sur le pouvoir que la matrilinéarité confère aux femmes. Il n'en est question que plusieurs pages plus loin, dans un autre contexte, à savoir l'organisation sociale des Iroquoiens.

Les mères de clans, c'est-à-dire les aînées d'une maison longue ou d'un clan, ont de nombreuses responsabilités. Elles contrôlent, entre autres, l'approvisionnement en nourriture et demandent qu'on déclare la guerre ou qu'on fasse la paix. Ainsi, elles peuvent juger qu'il est temps pour les hommes de partir à la chasse, à la guerre ou en ambassade pour la paix. En général, leurs points de vue sont respectés. (p.43)

A propos de l'organisation sociale des Algonquiens, la répartition du pouvoir entre hommes et femmes n'est pas mentionnée par ce manuel, pas plus que le fait qu'il s'agit de sociétés patrilinéaires – serait-ce puisque c'est la « normalité » inutile à définir, à la différence de la matrilinéarité particulière aux Iroquoiens ? A propos des Inuits, le même manuel constate : « Dans la famille inuite, le père est le chef, et c'est lui qui exerce l'autorité. » (p.40)

Le manuel *Le Québec : une histoire à construire* ne serait pas d'accord avec cette façon de voir les choses et atteste aux Inuits une troisième voie entre les deux modes de filiation parentale :

Vers 1500, les nations autochtones qui cohabitent sur le territoire québécois sont réparties dans trois grandes familles culturelles et linguistiques: les Algonquiens, les Iroquoiens et les Inuits. Chaque nation possède ses coutumes et ses particularités, mais plusieurs caractéristiques sont communes à tous les peuples d'une même famille culturelle. Ainsi, la plupart des Algonquiens sont des chasseurs et des pêcheurs nomades dont la société est patrilinéaire. Les Iroquoiens sont plutôt sédentaires; ils pratiquent l'agriculture et forment des sociétés matrilineaires. Quant aux Inuits, ils pratiquent la chasse et la pêche, ils se déplacent pour trouver le gibier et leurs enfants s'identifient autant à la famille de leur père qu'à celle de leur mère. (QHC A, p.18)

Nous avons déjà vu plus haut que, si certains manuels établissent un lien entre les conditions de l'environnement naturel et le mode de production, il n'en est pas toujours de même pour les relations de pouvoir et l'organisation sociale. L'exemple précédent se contente d'une juxtaposition, tandis que le même manuel, une centaine de pages plus loin, rapproche davantage agriculture, matrilinearité et pouvoir politique.

Chez les peuples iroquoiens où l'agriculture joue un rôle important, les liens de parenté en viennent à se transmettre de manière matrilineaire, c'est-à-dire de mère en fille. Lorsqu'un homme et une femme se marient, ils vont vivre dans la famille de la femme. Les mères les plus âgées dirigent le clan familial et détiennent un pouvoir politique non négligeable puisqu'elles peuvent nommer ou démettre de leurs fonctions les chefs de leur nation. Les nations iroquoiennes se démarquent ainsi des peuples algonquiens, nomades et chasseurs, où la filiation demeure patrilinéaire. (QHC A, p.128)

Le choix du verbe à la fin de ce passage nous amène à considérer la matrilinearité comme un progrès par rapport à la filiation patrilinéaire. L'illustration à côté de ce texte (« Chasseurs autochtones traînant un orignal mort » de Cornelius Krieghoff ; vers 1860) est l'occasion de faire réfléchir les élèves à la question suivante : « Pourquoi le prestige des hommes demeure-t-il plus important dans les sociétés nomades qui vivent surtout de la chasse ? » (*Ibid.*)

Présences relie, pour les Iroquoiens, la sédentarité au pouvoir que possèdent les femmes :

Les nations iroquoiennes ont une organisation sociale et politique structurée. Avant l'arrivée des Européens, elles étaient réunies en fédération. Les femmes occupent une place plus importante dans les sociétés sédentaires que dans les sociétés nomades. Elles ont des pouvoirs politiques et des responsabilités religieuses. Elles sont les gardiennes des objets sacrés qui servent aux différents rites religieux, et elles nomment et contrôlent les chefs de clans. (PRE 4B, p.26)

L'argument est repris, par le même manuel, dans un autre contexte. Cette fois, c'est l'agriculture qui serait la raison d'un plus grand pouvoir des femmes dans les sociétés qui la pratiquent, que dans celles qui font la chasse et la cueillette :

Les hommes et les femmes. Chez les peuples d'Amérique du XVI^e siècle, les relations entre les hommes et les femmes sont bien différentes d'une nation à l'autre. Ainsi, dans les nations vivant de l'agriculture, les femmes, qui ont la responsabilité des champs, ont généralement une importance considérable dans la vie du groupe. Ces nations sont habituellement décrites comme « matrilineaires ». Cependant, dans les nations vivant de la chasse et de la cueillette, bien qu'elles aient d'importantes tâches à accomplir, les femmes ont un pouvoir bien limité. Dans ces sociétés dites « patrilinéaires », les hommes ont une beaucoup plus grande autorité. (PRE 3A, p.46)

Et un peu plus loin, le rôle des femmes dans ces sociétés paraît découler non de raisons économiques, mais de la conception du monde des peuples autochtones :

L'organisation sociale des nations iroquoiennes est conforme aux idées fondamentales des nations du Grand Cercle. Ainsi, même s'il y a des chefs et des chamans, tous les individus sont égaux et les décisions doivent être prises en groupe. Les femmes ont une grande influence dans la prise des décisions et dans la vie du groupe. Elles sont

propriétaires des champs et des habitations. Elles ont aussi la responsabilité de choisir les chefs et de les démettre de leur fonction s'ils abusent de leurs pouvoirs. Les liens familiaux sont définis par les mères du groupe. Il s'agit donc d'une société matrilineaire (p.48)

Or, pourquoi, parmi les peuples partageant ces mêmes convictions, les Iroquoiens sont-ils les seuls à adopter la matrilinearité ? L'organisation sociale des Algonquiens et celle des Inuits seraient-elles moins conformes à ces idées fondamentales ? En évoquant le pouvoir des hommes, le manuel retourne à une explication moins contestable en le faisant découler de leur plus grande responsabilité des tâches économiques essentielles :

La base de l'organisation sociale des nations algonquiennes est le clan, mené par un chef. L'organisation sociale des sociétés algonquiennes est patrilinéaire à cause de l'importance de la chasse pour leur survie. Les hommes sont responsables de la chasse, de la pêche, de la construction des canots et des abris, de la guerre et du commerce. Les liens familiaux sont définis de père en fils et les hommes ont généralement un rôle décisionnel plus important que les femmes. (p.49)

Quoi qu'il en soit, les manuels s'accordent pour constater que le rôle des femmes dans la maison longue leur confère du pouvoir au niveau du village et dans la désignation des chefs :

Au moment du mariage, ce sont habituellement les hommes qui vont vivre dans la maison de leur épouse. Les femmes jouent un rôle important dans la vie de la maison longue : Les plus âgées désignent généralement les chefs qui vont représenter le clan. Dans un village, les membres d'un même clan sont généralement représentés par deux chefs, désignés par les femmes âgées : un chef civil qui s'occupe de ce qui touche directement la vie commune, et un chef de guerre qui s'occupe des questions militaires. Le conseil de village comprend les chefs de clan, leurs adjoints, les aînés et des orateurs. On trouve également trois autres conseils : le conseil des anciens, le conseil des femmes et le conseil des guerriers. (FRE 3A, p.19)

C'est peut-être *Le Québec : une histoire à construire* qui tisse le lien le plus étroit entre le mode de production, les fonctions des hommes et des femmes dans l'économie et la place respective des uns et des autres dans l'organisation sociale :

Le statut des femmes. L'introduction de l'agriculture entraîne une modification des rapports entre les hommes et les femmes. La responsabilité de cette nouvelle tâche revient tout naturellement aux femmes: la terre est cultivée à proximité des habitations et les femmes ont déjà une bonne connaissance des plantes en raison de leurs activités de cueillette. Les hommes participent aussi aux travaux agricoles: ils défrichent la terre et accomplissent diverses autres tâches, mais ce sont les femmes, qui passent le plus de temps dans les champs. A mesure que les produits agricoles deviennent plus importants dans l'alimentation, les femmes elles-mêmes sont plus valorisées. Les activités des deux sexes demeurent estimées, mais celles des femmes leur procurent un statut particulier. (QHC A, p.125)

A ce point, Dominique pourrait se demander pourquoi le lien entre agriculture et sédentarité peut être considéré comme une constante dans le développement de l'humanité, tandis que celui entre agriculture et matrilinearité semble s'appliquer aux seuls peuples autochtones de l'Amérique du Nord. En tout cas, la comparaison avec les sociétés européennes à cet égard, qu'aucun des quatre manuels n'opère, semble interdire une généralisation de cette règle. De plus, si, comme le suggère au moins le manuel *Le Québec : une histoire à construire*, nous sommes invités à considérer la matrilinearité comme le modèle plus avancé, cette même comparaison avec les sociétés européennes de la même époque, bien que sédentaires et pratiquant l'agriculture, résulterait dans le constat d'un

certain retard de ces dernières dans le domaine de l'organisation sociale et de la répartition du pouvoir entre hommes et femmes – une considération que tous les manuels évitent de discuter.

4.1.6 Le partage du travail entre hommes et femmes

Si le fondement du lignage familial peut inviter à la discussion, son lien avec le partage sexué du travail d'une part et la répartition des pouvoirs, de l'autre, fait l'unanimité. Après avoir rappelé que l'organisation sociale propre à chaque société autochtone dépend de son milieu de vie respectif, manuel *Le Québec : une histoire à suivre* précise d'abord les fonctions du père de famille dans la société algonquienne :

Les Algonquiens forment une société patrilinéaire, c'est-à-dire une société où les descendants s'identifient à la lignée de leur père plutôt qu'à celle de leur mère. Le père est ainsi considéré comme le chef de la famille. Ses biens matériels et sociaux, comme son nom ou sa réputation, se transmettent de père en fils. Quand les Algonquiens se marient, la femme va vivre dans la famille de son époux et leurs enfants sont considérés comme faisant partie de la famille du père. En tant que chefs de famille, les hommes algonquiens ont plusieurs responsabilités. Ils s'occupent de la chasse, de la pêche et de la coupe du bois pour la construction des tentes et la fabrication de divers objets, comme les canots ou les raquettes. Ils prennent en charge les jeunes garçons de la communauté afin de leur apprendre ces tâches. Ce sont également eux qui s'occupent des affaires de la guerre et du commerce. (QHS A, p.27)

Il est le seul parmi les manuels à faire ensuite mention de tâches exercées en commun entre hommes et femmes :

Les femmes, pour leur part, sont responsables de la préparation de la nourriture, de l'entretien de la maison et du ramassage du bois de chauffage. Elles s'occupent des jeunes enfants et complètent le menu quotidien par la cueillette des petits fruits et la chasse au petit gibier, comme le lièvre ou la gélinotte huppée. La vie n'est pas toujours facile dans la forêt boréale. Même si plusieurs travaux sont bien répartis entre les hommes et les femmes, nombre d'activités sont exercées en commun. Il en est ainsi du canotage et du transport des lourdes durant les chasses d'hiver. (*Ibid.*)

L'illustration : « Micmaque fabriquant des paniers (vers 1845) » est accompagnée de l'explication suivante : « Les femmes sont responsables de la préparation des peaux, avec lesquelles elles confectionnent les vêtements pour toute la famille. Ce sont également elles qui s'occupent de fabriquer les contenants de joncs, d'écorce ou d'argile. » (*Ibid.*) et celle d'un campement micmac (vers 1790-1800) est commentée ainsi : « Les peuples algonquiens sont habitués de travailler en collaboration. La fabrication de plusieurs objets, comme les raquettes ou les canots, demande d'ailleurs la participation des hommes tout autant que celle des femmes. » (*Ibid.*) Les Iroquoiens ont ensuite droit à une description tout autant différenciée, par le même manuel :

Les Iroquoiens : une société matrilineaire. Chez les peuples iroquoiens, les tâches sont aussi réparties entre les sexes. Les hommes s'occupent de la plupart des travaux qui exigent de gros efforts physiques, comme le défrichage des champs et la construction des maisons longues. Ils ont également la charge des activités qui demandent un séjour prolongé hors du village, comme la chasse, la pêche, le commerce ou la guerre. S'il est de la responsabilité des hommes de dégager de nouveaux terrains pour les champs, le reste des travaux agricoles est du ressort des femmes. (p.28)

Les tâches qui leur incombent sont ensuite énumérées en comparaison à celles des Algonquiennes :

Ce sont elles qui préparent la terre au printemps, sèment, veillent à l'entretien des plantes tout le long de l'été et s'occupent de la récolte à l'automne. Elles voient également à la préparation des aliments, de la confection des vêtements et de la fabrication d'une multitude d'objets utiles, comme les pots d'argile ou les paniers de roseau et d'écorce. Les femmes iroquoiennes voyagent beaucoup moins souvent que celles des peuples algonquiens. Elles sont

les gardiennes de la famille et des traditions du village. Les femmes ne font pas officiellement partie du conseil du village, mais les chefs élus les consultent, plus particulièrement les aînées, sur tous les sujets importants. (*Ibid.*)

Et c'est seulement ensuite qu'est introduite la notion de matrilinearité :

Les Iroquoiens sont en effet une société matrilineaire, c'est-à-dire que les liens de parenté s'y transmettent de mère en fille. Lors du mariage, ce sont les hommes qui vont s'installer dans la maison longue de leur épouse et qui s'intègrent à une nouvelle famille. La femme est d'ailleurs responsable de la plupart des biens du couple, sauf des instruments de chasse et de pêche de son mari. (*Ibid.*)

Enfin, le même manuel accorde aux Inuits un passage analogue qui souligne la particularité de leurs sociétés ni patrilineaires ni matrilineaires :

Et chez les Inuits ... Tout comme les Algonquiens et les Iroquoiens, les Inuits partagent le travail selon les sexes. Les hommes s'emploient principalement à la chasse et à la pêche, tandis que les femmes s'occupent des enfants, tiennent le foyer et cuisinent. Elles sont également responsables de la confection des vêtements, tâche particulièrement importante et respectée dans ce milieu arctique au climat parfois très cruel. Chez les Inuits, les liens familiaux et sociaux sont très flexibles. Ils sont plus étroits durant l'hiver, lorsque plusieurs maisonnées se réunissent pour former des villages plus importants, mais ils se relâchent durant l'été alors que chaque famille vaque à ses propres occupations. Les enfants s'identifient également à la famille de leur père et à celle de leur mère. Ils ne sont pas davantage patrilineaires que matrilineaires. (p.29)

Certes, comme nous l'avons vu à d'autres occasions, *Le Québec : une histoire à suivre*, est souvent plus explicite et différencié quand il s'agit de définir les rapports sociaux, et il est le seul à en arriver à la constatation d'une troisième voie possible chez les Inuits, en ce qui concerne la construction du lignage.

Mais, bien que les textes restent plus descriptifs et ne postulent pas de lien avec la sphère du pouvoir, dans les autres manuels, comme *Fresques*, la division du travail elle-même s'y trouve décrite de façon analogue, bien que souvent plus succincte:

Dans la société inuite, les tâches quotidiennes sont réparties en fonction du sexe et de l'âge. Les hommes chassent, ils montent les iglous et les tentes, fabriquent les traîneaux, les embarcations et les outils, y compris ceux qu'utilisent les femmes. Ils organisent aussi les déplacements du groupe. Les femmes, de leur côté, s'occupent des enfants, de l'entretien de l'habitation et de la préparation des repas. Elles confectionnent les parkas à l'aide de peaux préparées grâce à un outil appelé ulu. Elles chassent aussi du petit gibier ou pêchent du poisson à proximité du camp, ramassent des algues, des œufs, des fruits de mer et dépècent les phoques et autres gros mammifères tués par des hommes. (FRE 3A, p.13)

Plus loin, ce partage des tâches est caractérisé comme rigoureux :

Les sociétés amérindiennes du Subarctique se caractérisent par une répartition rigoureuse des tâches. Les hommes chassent, pêchent et fabriquent les canots et les raquettes. Ils font le commerce avec les autres nations et assurent la défense du territoire. En plus de s'occuper des enfants, les femmes confectionnent les vêtements et des objets utilitaires, font la cueillette des petits fruits et de plantes comestibles, et ramassent le bois de chauffage. (p.15)

Et à propos des Iroquoiens, le même manuel retient ceci :

La séparation des tâches existe aussi dans les sociétés iroquoiennes. Les hommes se consacrent à la chasse, à la pêche, à la construction des maisons longues et à l'édification des palissades. Ils défrichent aussi la forêt afin de pouvoir pratiquer l'agriculture. Enfin, les hommes ont la charge de commercer avec les autres nations et d'assurer la défense du village. Les femmes iroquoiennes, pour leur part, prennent soin des enfants, confectionnent les vêtements, préparent la nourriture et ramassent le bois de chauffage. L'agriculture est aussi leur domaine : elles sèment, entretiennent les champs et se chargent des récoltes. (p.17)

Une gravure de 1724 sur la même page montre des femmes iroquoiennes récoltant la sève des érables. Dans le parcours thématique, le manuel rappelle cette division du travail dans un tableau

attribuant aux femmes iroquoiennes les activités de: cueillette, chasse au petit gibier et pêche, cuisine, boucherie, entretien de l'habitation, artisanat ainsi que soins et éducation des enfants, tandis qu'aux hommes incombent : pêche et chasse, abattage des arbres, construction, travail du bois, commerce et guerre (FRE 4A, p.148) La division du travail chez les Iroquoiens s'en distingue à peine (p.149), sauf que la liste des occupations femmes s'allonge par l'agriculture (en première position), celle des hommes par des relations diplomatiques. Chez les Inuits, ce sont quasiment les mêmes domaines que chez les Iroquoiens, sans l'abattage des arbres et sans relations pacifiques ou guerrières avec d'autres nations, les hommes ayant en plus des armes, des outils et des moyens de transport à fabriquer (p.150).

C'est d'ailleurs l'unique fois, tous manuels confondus, que dans la présentation des tâches des femmes et des hommes, l'ordre habituel soit inversé et que l'on invoque d'abord les femmes. Tous les manuels, sans exemption, emploient systématiquement l'adjectif « petit » lorsqu'il s'agit de certaines activités typiquement féminines : petit gibier, petits fruits. *Repères* présente ainsi le partage des tâches entre les sexes :

Les femmes voyagent aussi, mais moins souvent que les hommes. Elles ne vont jamais à la guerre, mais certaines d'entre elles accompagnent les hommes à la pêche, à la chasse et dans les excursions destinées aux échanges et au commerce. Ces expéditions sont en même temps des rencontres politiques où l'on engage des négociations et où l'on crée des alliances. D'ailleurs, ces rencontres sont souvent l'occasion de célébrer des mariages. [...] Pour préparer les repas et entreposer les aliments, les Iroquoiennes fabriquent des objets d'une grande utilité. Par exemple, elles se servent d'un bout de bois sculpté comme pilon et d'un tronc d'arbre vide comme mortier pour écraser les grains de maïs nécessaires à la préparation de la sagamité. Avec le jonc et l'osier, elles tressent des paniers très étanches qui seront utilisés pour la cueillette. (REP 3A, p.35)

En revenant sur le sujet au sein du parcours thématique, la division du travail entre hommes et femmes, toutes nations confondues, est caractérisé comme « rigide », dans une citation tiré de l'ouvrage « Le pays renversé » de Denys Delage :

La division du travail selon les sexes. Voici comment la division du travail est établie dans les communautés autochtones cette époque. « Cette division était très rigide. À moins de circonstances exceptionnelles, jamais on ne voyait les hommes participer aux travaux des femmes, ni les femmes partager ceux des hommes. Les tâches exigeant des déplacements importants revenaient aux hommes, tandis que les activités plus sédentaires étaient réservées aux femmes. [...] Ainsi les femmes sèment, cultivent, cuisinent, cousent, entretiennent les maisons, font la cueillette et élèvent les enfants, alors que les hommes abattent les arbres, pêchent, chassent, commercent et construisent des canots, les maisons et les fortifications, et font la guerre ». Source: Denys DELÂGE, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1991, p.61. (REP 4, p.184)

Une illustration qui accompagne ce texte « Homme et femme iroquois (en 1801) » porte le commentaire suivant : « Chez les peuples iroquoiens, les affaires extérieures comme la guerre, le commerce ou la chasse concernent les hommes, alors que les femmes ont leur mot à dire sur tout ce qui se passe au village. » Et les élèves sont invités à répondre à la question : « Qu'est-ce qui explique ce partage des tâches entre hommes et femmes chez les Iroquoiens ? » (*Ibid.*)

Seul le manuel *Le Québec : une histoire à construire*, prend position, à deux reprises pendant le parcours thématique, sur la question de l'équité de cette répartition des tâches entre femmes et hommes, en la qualifiant de « solidaire » :

Les valeurs sociales : une répartition solidaire des tâches entre les sexes. Traditionnellement, les hommes et les femmes autochtones accomplissent des tâches différentes clairement définies. Généralement, les hommes s'occupent des activités qui les entraînent loin de leur habitation, par exemple la chasse, la guerre et le commerce. Les femmes travaillent plutôt à proximité de la demeure. Elles s'occupent des enfants, de la préparation de la nourriture, de la fabrication des vêtements, du piégeage du petit gibier et de la cueillette. La contribution de chaque sexe est jugée équivalente: les travaux des hommes ne sont pas plus importants que ceux des femmes. En fait, la coopération entre les deux sexes apparaît essentielle pour le bien-être commun. (QHC A, p.127)

Le manuel y revient une fois encore, au sein de la thématique « Les âges de la vie » pour constater :

Pour maximiser les chances de survie de la bande, tous les membres contribuent aux tâches quotidiennes. La répartition du travail s'effectue d'abord en fonction du sexe. Cela n'entraîne pas d'inégalité entre les hommes et les femmes: chaque personne a un rôle bien précis. Les femmes s'occupent de la plupart des tâches domestiques tandis que les hommes se chargent de trouver de la nourriture en chassant ou en pêchant. (QHC B, p.542)

Un encart du manuel *Fresques* (dans le contexte évoqué plus haut), nous renseigne aussi sur la façon dont les enfants inuits sont initiés aux tâches qui leur incomberont selon ce partage des tâches :

« L'initiation aux tâches quotidiennes commence très tôt pour les jeunes Inuits, car la survie du groupe dépend de leur apprentissage. Vers l'âge de huit ans, le jeune garçon participe à la chasse en compagnie de son père. C'est aussi vers cet âge que la jeune fille assiste sa mère dans son travail. Elle apprend par exemple la confection des parkas et la préparation des repas. » (FRE 3A, p.13) Or, la suite de ce texte est pour le moins étonnant : « Idéalement, les jeunes parents désirent mettre au monde au moins un garçon et une fille afin que les tâches réservées à chacun des sexes soient assurées par la prochaine génération. Dans le cas contraire, les parents peuvent adopter un enfant ou choisir d'enseigner à un jeune garçon les tâches traditionnellement réservées aux filles, et inversement. » (*Ibid.*)

Dominique, curieux-curieuse d'en apprendre plus, restera sur sa faim : S'agit-il d'une pratique courante ? Vaut-elle aussi pour les filles qui seraient initiées aux tâches réservées traditionnellement aux hommes ? Cette attribution perdure-t-elle à l'âge adulte ? Comment cette inversion des rôles influe-t-elle sur leur vie d'homme et de femme dans la société inuite ?

Un esprit critique fera également valoir que le problème invoqué plus haut ne se pose que si le partage des tâches doit obligatoirement fonctionner à l'échelle de la famille nucléaire. Si le cadre du partage du travail solidaire se trouvait élargi au village, il serait résolu à ce niveau.

Au sujet des valeurs qui confèrent du prestige social dans les sociétés autochtones, le manuel *Fresques* en distingue trois : la bravoure, le don et l'éloquence. Fait intéressant, la première connaît

une distinction selon les sexes, alors que pour les deux autres, il n'est pas clair s'ils confèrent de l'estime aux hommes et aux femmes indifféremment :

Le courage d'un homme se mesure d'après sa capacité à affronter non seulement les animaux sauvages, mais aussi ses ennemies. La guerre, très fréquente à cette époque, permet aux hommes de prouver leur bravoure et leur valeur. Chez les femmes, la bravoure se mesure entre autres au moment de l'accouchement, qui doit se dérouler en silence. De la même façon, on considère comme vaillante et courageuse la femme qui s'occupe de ses tâches jusqu'au moment d'accoucher et qui y retourne peu de temps après avoir donné naissance à son enfant. (FRE 3A, p.28)

Comme à d'autres occasions, la particularité autochtone est ici mentionnée sans comparaison explicite avec la culture européenne de la même époque. Il aurait été intéressant de la confronter à la tradition judéo-chrétienne qui présente la douleur de l'accouchement comme une punition infligée à Eve pour expier la séduction d'Adam à le faire goûter au fruit défendu. Nous aurons l'occasion de revenir sur plusieurs autres aspects abordés dans cette citation : les valeurs, la douleur physique, la guerre, la famille. (cf. 4.2.2)

4.1.7 L'organisation sociale et politique

Comme nous l'avons déjà vu plus haut, le manuel *Présences* insiste sur l'égalité des membres des sociétés autochtones et sur la consensualité de leurs décisions qui découleraient des idées fondamentales du Grand Cercle. Ces idées inspirent aussi l'organisation sociale et le pouvoir :

L'organisation sociale dans les sociétés du Grand Cercle. Le tissu social. [...] Les clans sont organisés en nations en fonction de leurs liens de parenté ou de leurs affinités culturelles. Ce mode d'organisation n'empêche pas une personne de l'extérieur de s'intégrer à un clan, à la condition d'être adoptée par celui-ci. [...] Le pouvoir. Dans les sociétés du Grand Cercle, chaque individu est perçu comme un égal, ce qui permet de fonctionner selon la loi du consensus et non de la simple majorité. Tous les membres d'une société doivent s'entendre sur les décisions prises. En de rares occasions, s'il est impossible d'atteindre un consensus, les membres de la communauté peuvent simplement se diviser. Les chefs des nations et des clans du Grand Cercle ont le seul pouvoir de convaincre. Dans les rencontres avec les alliés ou les ennemis, les chefs ne sont que les porte-parole des groupes qu'ils représentent. (PRE 3A, p.46)

Les élèves sont ensuite invités à répondre à des questions qui soulignent l'idée selon laquelle c'est leur conception du monde qui est à l'origine de l'organisation sociale chez les Autochtones d'avant 1500, tout en rapprochant ces idées à la conception contemporaine des droits et libertés ce qui, implicitement, leur reconnaît un caractère noble et culturellement avancé :

1) Quelles sont les implications sociales des croyances des sociétés du Grand Cercle? 2) En quoi la conception de l'individu des sociétés du Grand Cercle ressemble-t-elle à la conception humaniste? 3) Quel est le rôle des femmes dans les sociétés du Grand Cercle? 4) Quels aspects de l'organisation sociale des sociétés du Grand Cercle constituent aujourd'hui la base de la reconnaissance des droits et libertés? (*Ibid.*)

Un témoignage européen du 17^e siècle souligne l'étonnement devant l'humilité du chef amérindien si inhabituelle dans les sociétés européennes.

Le chef. « Celui-ci [le chef] se faisait un point d'honneur d'être toujours le plus mal habillé et d'avoir soin que tous ses gens fussent mieux couverts que lui, ayant pour maxime, à ce qu'il me dit un jour, qu'un Souverain et un grand cœur comme le sien devait avoir plutôt soin des autres que de soi-même; parce qu'étant bon chasseur comme il était, il aurait toujours facilement tout ce qui lui serait nécessaire pour son usage; qu'au reste, s'il ne faisait pas bonne chère, il trouverait dans l'affection et dans le cœur de ses sujets, ce qu'il souhaiterait; comme s'il eût voulu dire que ses trésors et richesses étaient dans le cœur et l'amitié de son peuple. » Christian Le Clercq (1691), cité dans Georges E. Sioui,

Les Wendats, une civilisation méconnue, Les Presses de l'Université Laval, 1994. . (PRE 3A, p.47)

Or, les élèves sont ensuite invités à reproduire simplement les informations données : « Décrivez en quelques mots ce qu'est un chef, selon l'auteur de ce document. « (*Ibid.*)

Dans le bilan des aspects à retenir de ce chapitre, l'accent est mis encore une fois sur l'idée que les structures sociales ont des origines philosophiques. Le »Retour sur l'angle d'entrée « est intitulé: « Les liens entre conception du monde et organisation de la société. « (PRE 3A, p.57)

Pour *Fresques*, par contre, c'est le mode de vie qui engendre le type de structure sociale et politique ainsi que les qualités demandées aux différents chefs. Le manuel note à propos des Algonquiens en 1500:

Ces groupes nomades sont habituellement formés de quelques familles seulement. Ils peuvent ainsi se déplacer plus facilement et plus pratiquement. Le chef est choisi en fonction de son courage et de ses qualités de chasseur et de l'influence qu'il exerce sur le groupe dont il devient le porte-parole. Les peuples nomades possèdent une structure sociale et politique simple et souple qui correspond à leur mode de vie. (FRE 3A, p.18)

Et sur les Iroquoiens en 1500 :

Le mode de vie sédentaire des Iroquoiens donne lieu à une structure société et politique plus complexe. Leur gouvernement est hiérarchique et composé de plusieurs conseils. Certaines nations iroquoises s'unissent pour former des ligues, aussi appelées « confédérations ». Les ligues ont pour objectif d'assurer la sécurité et la défense des nations iroquoises et de promouvoir leurs intérêts communs. Elles n'ont cependant pas le pouvoir d'imposer leurs décisions aux nations membres. Chaque nation d'une ligue est donc libre de décider pour elle-même. [...] On obéit au chef non par obligation, mais bien parce qu'il est éloquent, généreux et courageux. La plupart des chefs disposent d'une autorité réduite. Ils doivent se montrer persuasifs et ils comptent sur leurs talents d'orateur pour faire accepter leurs décisions (*Ibid.*)

Notons que *Fresques* cite les « Relations » des Jésuites pour montrer les différences entre les chefs autochtones et les monarques français et demande aux élèves, à propos des « rapports sociaux dans les sociétés autochtones » et de la « chefferie autochtone » : « En quoi cette fonction diffère-t-elle de celle du roi de France à la même époque ? » (FRE 4B, p.12). Le contexte thématique n'est pourtant pas celui de « Pouvoir et pouvoirs », comme on pourrait le penser, mais celui de « Culture et mouvements de pensée (1500) », puisque le manuel fait commencer « Pouvoir et pouvoirs » par le régime français seulement.

Les différents niveaux de décision politique sont reproduits par ce manuel dans des tableaux pour les Algonquiens (p.18) : la famille nucléaire – le groupe de chasse – la bande – la nation et les Iroquoiens (p.19) : la famille élargie – le clan – le village – la nation – la ligue. Des tableaux comparables comme celui de *Le Québec : une histoire à suivre* qui couvre une page entière (p.33) ou des dessins (REP 3A, p.39 pour les Algonquiens, p.41 pour les Iroquoiens) font également ressortir, avec une terminologie un peu différente, la complexité supérieure de l'organisation politique chez les

Iroquoiens. Il est à noter que seul le tableau présenté par *Le Québec : une histoire à suivre* comprend les Inuits, absents dans ceux des autres manuels.

Lors du parcours thématique, toujours au chapitre « Culture et mouvements de pensée », *Fresques* reprend le thème de la chefferie autochtone, en reliant les qualités du chef aux priorités de valeurs régnant dans chacun des modes de vie.

Chez les premiers occupants, les chefs sont généralement choisis en fonction des qualités qui sont culturellement valorisés par le groupe. Dans les sociétés nomades, où la chasse occupe une place prépondérante, le chasseur le plus habile est habituellement investi d'un certain pouvoir d'influence. Chez les Algonquiens, si le chasseur se distingue par son éloquence, il peut être choisi pour servir de porte-parole du groupe lors d'échanges avec d'autres communautés autochtones. Bien qu'il ne dispose d'aucun pouvoir décisionnel, le porte-parole d'une bande algonquienne est généralement considéré comme son chef. Tout comme les chefs des nations nomades, les chefs iroquoiens doivent aussi faire montre de qualités auxquelles le groupe accorde de la valeur. Ils doivent être d'excellents guerriers, mais également de bons orateurs. L'éloquence s'avère une des principales qualités nécessaires à l'obtention du statut de chef, tant chez les groupes nomades que chez les groupes sédentaires. (FRE 4B, p.12)

Et il souligne, sans comparaison explicite aux sociétés européennes pour autant, que son autorité connaît des limites :

Les chefs des nations autochtones ne sont pas des dirigeants qui imposent leurs décisions ou leurs volontés à ceux dont ils ont la responsabilité, mais plutôt des porte-paroles chargés de représenter leur groupe et – dans le cas des nations iroquoiennes, de faire appliquer les décisions prises par les représentants du clan ou de la nation au sein de divers conseils. Lorsqu'un chef iroquoien est choisi, une cérémonie est organisée, au cours de laquelle le nouveau chef reçoit le même nom que son prédécesseur, afin d'assurer la continuité. (*Ibid.*)

Repères débute son passage sur les relations sociales chez les Algonquiens par une tournure maladroite :

Chez les Algonquiens, la famille permet la division des tâches. Les hommes s'occupent de nourrir les leurs par la chasse et la pêche. Pour leur part, les femmes donnent la vie, élèvent les enfants, préparent la nourriture, apprennent les peaux et fabriquent les vêtements. Les mariages reposent sur le choix des individus. (REP 3A, p.39)

Le lien entre le mode de vie et l'organisation politique est brièvement mentionné :

Le regroupement de quelques familles forme une bande qui peut compter une centaine de personnes. Les bandes se partagent un territoire de chasse commun. À leur tête, elles placent les personnes les plus expérimentées du groupe; il s'agit souvent de l'un des chefs de familles élargies. Le chef de bande n'a aucun pouvoir, mais on lui doit le respect à cause de ses succès à la chasse, de sa sagesse et de son courage. La communauté respecte son autorité parce qu'elle a confiance en lui et en son jugement. Le regroupement de plusieurs bandes forme une nation, comme les Montagnais ou les Neskapis, qui se compose de 500 à 1000 personnes. Toutefois, certaines nations peu nombreuses peuvent ne comprendre que quelques bandes. Il existe une confédération algonquienne de plusieurs nations, qui tient des conseils où les chefs et les anciens sont appelés à délibérer et à prendre des décisions. Cette confédération est cependant peu structurée; les décisions qu'on y prend ne sont pas nécessairement respectées. (*Ibid.*)

Les remarques, plus succinctes, sur les Inuits sont placées entre celles sur les Algonquiens et les Iroquoiens :

L'organisation sociale des Inuits. [...]. Dans la bande, qui ne regroupe que quelques familles, c'est le chaman qui a le plus de pouvoir, car lui seul connaît les nombreuses règles à observer pour ne pas indisposer les esprits. De plus, le chaman sait comment faire pour trouver le gibier, soigner les malades et plaire aux esprits. Chaque bande est relativement autonome sur son territoire. Il n'existe pas de grands regroupements d'Inuits. Leur faible taux de population est la raison pour laquelle la société est très peu hiérarchisée. (p.40)

L'organisation sociale chez les Iroquoiens, plus complexe, tient une place beaucoup plus grande. Elle est introduite par des considérations démographiques :

Chez les Iroquoiens, le passage de la vie nomade à la vie sédentaire a entraîné une augmentation de la population et une concentration de celle-ci dans des villages. Avec le temps, des règles de fonctionnement ainsi qu'une organisation sociale de plus en plus structurée se sont imposées. Vers 1500, les familles apparentées sont regroupées dans des maisons longues. À l'intérieur des villages plus peuplés, certaines de ces maisons forment un clan. Chaque village doit comprendre au moins deux clans, car il est interdit de se marier au sein d'un même clan. Chez les Hurons, on peut trouver, par exemple, les clans de l'ours, du chevreuil, du loup et de la tortue. Chez les nations iroquoiennes, le clan est toujours associé à un animal emblématique duquel il prend les principales qualités. Chaque clan possède son chef civil et son chef guerrier. (p.41)

La constitution de nations et la prise de décisions est ensuite expliquée dans son fonctionnement institutionnel sans les relier de nouveau à des nécessités découlant du nombre :

Les nations se composent de quelques villages. Par exemple, la nation des Agniers (plus connue sous le nom anglais Mohawks) compte cinq ou six villages vers 1500, et la nation des Onontagués, de huit à dix. Ces nations réunies forment le peuple Iroquois. Le peuple Huron est aussi constitué de cinq ou six nations. Une confédération, par exemple la Confédération des Cinq-Nations iroquoises, est la réunion de plusieurs nations. [...] Chaque nation et chaque village iroquoiens possèdent un conseil. Il s'agit d'une forme d'assemblée où les chefs et les anciens discutent en vue de prendre des décisions concernant les affaires communes à tous les clans. [...] Lorsqu'une prise de décision concerne tout un peuple, qu'elle porte par exemple sur la guerre, chaque clan délibère avant de prendre une décision. Les clans délèguent un ou deux représentants au conseil du village, qui délègue à son tour ses représentants au conseil de la nation. Le conseil « suprême » de la confédération, qui réunit les principaux représentants de toutes les nations, prend une décision finale. (p.42)

Les qualités des chefs iroquoiens et les fonctions sociales de son autorité limitée sont ensuite décrites, toujours sans comparaison explicite au modèle européen :

Chaque clan choisit un chef de guerre et un chef civil. Il existe aussi des lignées de chefs héréditaires, qui se succèdent de père en fils. Un même village peut avoir plusieurs chefs sans que l'un d'entre eux soit plus puissant ou plus influent que les autres. Les chefs participent aux conseils de clan et se consultent entre eux pour arriver à une entente. Les femmes participent au choix des chefs militaires et civils. Elles ont le pouvoir de congédier les chefs lorsqu'elles jugent qu'ils ont une influence négative sur la communauté. Le fait d'être chef permet de se distinguer au sein de la communauté, mais ne donne aucun privilège. Le chef joue un rôle important, qu'il doit à ses qualités et à ses talents, mais ce prestige doit rejaillir sur la collectivité. Dans un système de réciprocité entre tous les êtres, donner, recevoir et rendre est la règle fondamentale de tous les rapports sociaux. Ainsi, à la guerre, le chef doit veiller à ce que chaque guerrier participe à la victoire. Le chef civil redistribue dans la communauté les cadeaux qu'il reçoit dans les échanges entre nations, de la même façon que le chasseur redistribue le gibier dans la maison longue. (p.43)

Il a déjà été question du pouvoir des femmes dans le contexte des sociétés matrilineaires et si tous les manuels ou presque ont insisté sur l'influence qu'elles pouvaient exercer, *Le Québec : une histoire à construire* est le seul à remarquer, dans la dimension thématique « Pouvoir et pouvoirs » que ce pouvoir n'était tout de même qu'indirect, en annotant ainsi une illustration anonyme de 1853 d'un conseil des femmes mohawks: « Les femmes iroquoiennes ne participaient pas aux décisions politiques, mais elles tenaient leurs propres conseils et communiquaient leurs recommandations aux chefs qui devaient par la suite en tenir compte. » (QHC B, p.446)

En conclusion, notons que, bien que ce soit de façon plus ou moins explicite, et en évoquant des raisons divergentes, les manuels ont communément constaté des différences dans la complexité de l'organisation sociale et politique qui distinguent les trois grandes familles autochtones. La comparaison avec les sociétés européennes de cette époque ou actuelles n'est que rarement évoquée

expressément, mais si l'on prend en compte la teneur des textes cités dans leur ensemble, qu'il ne fait pas de doute qu'une telle comparaison serait à l'avantage des sociétés autochtones. En complément des textes cités précédemment visant à livrer une information qui se veut neutre, il y en a d'autres qui prennent plus ouvertement position. On met l'accent sur la plus grande équité, la cohérence sociale, la solidarité de ces sociétés. Pour *Repères*, c'est encore une manifestation du « Grand cercle » :

Les peuples autochtones ont une organisation sociale moins hiérarchisée et moins rigide que la nôtre. Dans le grand cercle sacré, chaque être humain doit partager avec l'autre, et tous les individus ont un rôle d'égale importance. Quelle que soit sa fonction (chasseur, mère, chef de famille, chef du village ou chaman), chaque individu est essentiel à la survie du groupe. Il n'y a donc ni riches ni pauvres, et la notion de propriété privée n'existe pas. [...] Les personnes qui ont plus de talents et de capacités que les autres dans certains domaines ont plus de pouvoir et de responsabilités. Elles doivent contribuer au bien-être de la communauté en proportion de leurs possibilités. Le talent et le pouvoir doivent être partagés, tout comme la nourriture et les objets. La solidarité, l'entraide et le partage constituent les règles de base de la communauté. Cependant, comme les modes de vie varient d'un peuple à l'autre, il en va de même pour leur organisation sociale. (REP 3A, p.38)

Il s'agit de caractéristiques communes à toutes les sociétés autochtones qui ont pour conséquence un rapport très particulier à la propriété et des façons pacifiques de régler des conflits internes, comme nous le rappelle le manuel dans le parcours thématique « Culture et mouvements de pensée » :

Les sociétés autochtones inuites, algonquiennes et iroquoiennes ne fonctionnent pas toutes exactement de la même manière. Leurs rapports sociaux sont néanmoins guidés par les mêmes valeurs. L'une de ces valeurs est l'égalité. Dans ces sociétés, il n'existe pas de hiérarchie sociale stricte: il n'y a ni riches ni pauvres. Le concept de « propriété privée » n'existe à peu près pas chez les autochtones avant l'arrivée des Européens. La terre est la propriété collective de la communauté. Toutefois, on reconnaissait deux types de propriétés foncières: les potagers, de propriété individuelle, et les champs, de propriété collective. La propriété strictement privée se limite généralement aux outils, aux armes et aux vêtements personnels. Même s'il n'existe aucune obligation de travail, tous les membres de la communauté contribuent aux diverses activités liées à la subsistance tous en bénéficient de façon équitable. (REP 4, p.184)

Ainsi, ces sociétés se caractérisent-elles par des rapports sociaux égalitaires, à la seule différence du partage sexué du travail et du pouvoir – relatif – des chefs, selon ce manuel. En parlant ensuite du règlement pacifique des conflits, la mention de la punition des enfants, non existante chez les Autochtones, établit une comparaison partielle avec les sociétés européennes :

La seule division du travail se fait entre les sexes: les hommes et les femmes n'exécutent pas les mêmes travaux. De plus, dans ces sociétés peu hiérarchisées, les chefs sont généralement choisis pour leur courage et leur sagesse. Ils ont pour rôle de guider et non celui d'imposer leurs décisions. Comme dans toutes sociétés, les communautés autochtones ont aussi des conflits. Mais, lorsque survient un conflit au sein de la communauté, il n'est jamais réglé par la violence. En fait, aucune forme de violence n'est tolérée, pas même le fait de punir un enfant. Si un membre commet une faute, des mesures sont alors rapidement prises pour que la situation ne dégénère pas en conflit. La violence est cependant utilisée à l'endroit d'individus à l'extérieur du groupe, au cours de guerres ou par la torture d'ennemis faits prisonniers. (*Ibid.*)

Une illustration d'une « réunion au sommet » est commentée ainsi : « Chaque clan a un chef militaire et un chef civil. Les chefs se consultent entre eux pour arriver à une entente. » (p.185) et les cadeaux servent aussi au maintien du lien social :

Les multiples usages des cadeaux. Pour vivre en bonne entente avec les siens au sein du groupe ainsi qu'avec les communautés voisines et les autres peuples, il existe divers mécanismes. Les cadeaux, les échanges, le partage en sont quelques-uns. L'usage du cadeau est multiple. Entre les membres du groupe, il scelle une amitié, résout un

conflit; entre les peuples, il est symbole d'alliance, de paix. Quant au partage, il assure une redistribution équitable des richesses de la collectivité à tout un chacun. (*Ibid.*)

L'autre manuel à abonder dans la représentation élogieuse des valeurs sociales est *Le Québec : une histoire à suivre/à construire*. Dès le début du premier manuel les Autochtones sont caractérisés comme généreux :

Les Autochtones travaillent presque tout le temps en équipe. L'importance de l'entraide est fondamentale pour eux. La plupart des biens appartiennent d'ailleurs à la tribu dans son ensemble. L'avarice est perçue comme un défaut très grave. En fait, le sens de la générosité est l'une des caractéristiques principales que l'on recherche chez les chefs. Leur réputation s'accroît à la mesure de leur générosité et c'est à leur capacité de partager que l'on reconnaît leur véritable sens du leadership. (QHS A, p.29)

Une illustration « Amérindien et Amérindienne partageant leur nourriture » souligne ces valeurs : « De retour de la chasse, les hommes distribuent leurs prises à tous les membres du clan au cours d'un grand festin. Chacun dispose ensuite de sa propre nourriture, mais on continue à la partager jusqu'à ce qu'il ne reste plus rien. » (p.30)

Les sociétés autochtones sont souples et respectueuses des libertés, préférant le consensus à l'obéissance ou l'arbitraire du pouvoir, qu'il s'agisse d'Algonquiens, d'Iroquoiens ou d'Inuits :

L'organisation politique des peuples algonquiens est assez souple et laisse beaucoup de place à l'autonomie de chacun. La base de la société est la famille, qu'il s'agisse de la famille rapprochée ne comptant que les parents et leurs enfants ou, plus souvent, d'une famille élargie réunissant trois ou quatre familles parentes, soit de 15 à 20 personnes. Durant l'été, les familles se regroupent en bandes. Ce sont des groupements de familles, généralement autour d'une centaine de personnes, qui ont un ancêtre commun. Pour les représenter, ces bandes choisissent un chef. Il s'agit généralement d'un individu expérimenté, reconnu pour son habileté à la chasse, sa sagesse, son courage et son éloquence. Les pouvoirs sont cependant limités, car il doit toujours tenir compte de l'opinion de chacun. Il ne peut pas imposer ses décisions par la force. Lorsque l'abondance de la nourriture le permet, les bandes se réunissent dans de grands campements pour former une tribu, ou nation. Les membres d'une tribu chassent dans une même région. Ils possèdent un dialecte et un mode de vie similaires. Les chefs des différentes bandes se réunissent alors pour former un conseil de tribu. (p.31).

Les Iroquoiens, eux, se caractérisent par « un réseau social bien tissé » (p.32):

Chez les Iroquoiens, la maison longue est l'unité sociale fondamentale. Elle abrite généralement de 5 à 10 familles apparentées, unies par des liens matrilineaires. Il s'agit généralement d'une mère avec ses filles et leurs familles. Toutes les familles qui se réclament d'un même ancêtre féminin forment ensemble un clan, qu'elles habitent dans le même village ou non. Chaque clan s'identifie à un animal totémique qui lui est propre. Ce symbole est souvent peint à l'entrée des maisons longues, tatoué sur le corps ou utilisé comme motif décoratif sur les vêtements. Dans un village, chaque clan choisit parmi les hommes les plus compétents un chef civil et un chef militaire. Ce sont les mères du clan qui élisent ces chefs et elles les choisissent en fonction de qualités telles que la sagesse, l'éloquence, la générosité et le succès à la guerre. Le chef civil s'occupe des diverses affaires du clan à l'intérieur du village, tandis que le chef de guerre dirige les expéditions militaires. (*Ibid.*)

L'organisation politique se trouve, plus que dans le cas de *Repères*, motivée par les fonctions qu'elle doit remplir :

Les affaires du village relèvent d'un conseil composé des différents chefs de clan. Comme à tous les niveaux dans les sociétés iroquoiennes, les décisions n'y sont pas prises à la majorité mais bien à l'unanimité. Les délibérations doivent toujours se conclure par un consensus et tenir compte de l'opinion des aînés du village, hommes et femmes. Une nation, ou une tribu, est formée de plusieurs villages voisins qui assurent ensemble la défense de leur territoire. La nation possède également son propre conseil. Certaines nations choisissent de se regrouper en confédérations. Celles-ci servent à renforcer les liens entre les nations, qui demeurent tout de même toujours autonomes. (p.32).

Enfin, les Inuits se démarquent par une « structure sociale souple » (*Ibid.*), qui répond à leurs conditions de vie :

Vivant dans un environnement difficile, qui demande une capacité d'adaptation rapide, les Inuits n'ont pratiquement pas de structures sociales hiérarchiques. Chaque maisonnée, qui regroupe une ou plusieurs familles, est représentée par un chef de maisonnée. C'est en général un homme particulièrement respecté, souvent un aîné. Il ne dispose cependant d'aucune autorité en dehors de sa capacité à convaincre les gens. L'hiver, plusieurs maisonnées se réunissent dans un village, formant ainsi une bande. L'organisation sociale demeure cependant très flexible. Si des chefs de village sont choisis, ce n'est que temporairement et tout membre du groupe peut refuser de leur obéir. (*Ibid.*)

Dans ce contexte, les élèves sont invités à comparer la Confédération iroquoise au Canada actuel, à l'occasion de l'illustration d'un conseil confédéral iroquois: « Les conseils de confédération se tiennent au moins une fois par année et réunissent tous les chefs de clan. Pour qu'une décision y soit prise, il faut qu'il y ait consensus entre tous les membres. Nommez des pays qui aujourd'hui vivent en régime fédéral. » (*Ibid.*)

En seconde année, avec l'éloquence qui lui est propre, le manuel *Le Québec : une histoire à construire* reprend ces thématiques, notamment dans le dossier « Réalité sociale 4. Pouvoir et pouvoirs », qui, rappelons-le, pour les trois autres manuels, commence par le Régime français seulement. Ceux-ci partageraient-ils la méprise des Européens de l'époque, mise en exergue par le manuel *Le Québec : une histoire à construire* à l'amorce du chapitre ?

À leur arrivée en Amérique au 17^e siècle, les Européens ont bien du mal à comprendre comment fonctionne l'organisation politique des Autochtones. Plusieurs observateurs de l'époque vont même jusqu'à conclure que les Autochtones ne possèdent aucune forme de gouvernement. Cette méprise vient du fait que les principes du pouvoir chez les Amérindiens reposent sur des bases très différentes de celles qui ont cours en Europe. Alors que les Occidentaux de cette époque privilégient le respect de l'autorité royale, l'obéissance et l'usage de la force, les Autochtones favorisent plutôt la recherche d'un consensus, la réciprocité des relations et l'autonomie de chaque individu. (QHC B, p.439)

La comparaison avec les sociétés européennes de l'époque est tantôt explicite, comme dans le texte cité, tantôt implicite, mais toujours à l'avantage des Autochtones.

Même si les Autochtones croient que chaque individu est toujours autonome et libre de ses actions, ils jugent qu'il peut aussi être utile pour un groupe de se choisir un chef. Ce dirigeant coordonnera les actions des membres du groupe pour assurer une plus grande efficacité. Ainsi, en temps de guerre, il est préférable d'avoir un capitaine avisé capable d'élaborer une stratégie militaire. De même, les petits groupes de chasse fonctionnent mieux si quelqu'un dirige l'ensemble des opérations pour capturer le gibier. Toutefois, l'autorité de ces dirigeants n'est jamais absolue. Elle repose essentiellement sur leur capacité de persuasion. Les plus grands chefs ne sont pas ceux qui imposent leur opinion par la force mais bien ceux qui arrivent à convaincre les individus de les suivre. L'éloquence est donc une qualité très recherchée, tout comme la capacité de présenter clairement les enjeux liés à une situation. Chaque individu demeure libre d'adhérer ou non aux décisions prises par le chef. Lorsqu'un chef ne reçoit plus le soutien de son peuple, il est tout simplement écarté et remplacé par un autre, jugé plus capable. (p.440)

Le principe d'unanimité des décisions n'est pas seulement expliqué, mais motivé par la nécessité dans le cadre des relations sociales autochtones :

Parce qu'il doit tenir compte de l'opinion de tous ses sujets, le chef ne prend jamais seul une décision importante. Il convoque plutôt un conseil dans lequel chaque homme de la communauté est libre de venir exprimer son opinion ensuite tenir compte de toutes les opinions émises, trouver un terrain d'entente et prendre une décision. Toute décision doit être approuvée à l'unanimité par les membres du conseil. En effet, les Autochtones n'accordent pas vraiment de valeur au principe de majorité. Pour qu'une décision soit valable, il faut obtenir l'unanimité des personnes concernées. Le principe de l'unanimité est plus qu'un simple idéal: c'est une véritable nécessité. Il n'existe en effet pas de forces policières pour faire respecter les décisions. De plus, l'unanimité permet de s'assurer que les opinions différentes ont toutes été considérées. (p.441)

Le manuel prend soin aussi de répondre à la question qu'un-e élève habitué-e aux décisions majoritaires ne manquerait pas de poser : que faire si au bout de délibérations interminables un consensus ne peut être trouvé ?

Ce processus de décision nécessite souvent de longs et complexes débats. Les Autochtones ont toutefois développé plusieurs techniques pour faciliter les discussions. Les participants au conseil se divisent ainsi en plusieurs petits comités pour discuter des questions retenues. Lorsque les membres de chacun de ces comités se sont entendus entre eux, ils confrontent leur opinion avec celles des autres groupes. Cette division des délibérations permet d'accélérer le processus sans pour autant négliger l'opinion de qui que ce soit. Lorsque deux parties ne s'entendent pas, on cherche un compromis satisfaisant pour tout le monde. Si malgré tout on n'arrive pas à s'accorder, la question est tout simplement mise de côté et on remet la décision à un moment plus favorable. Certains enjeux épineux peuvent ainsi demeurer irrésolus très longtemps, jusqu'à ce qu'ils ne soient plus d'actualité ou jusqu'à ce que l'une des parties impliquées accepte de céder sur certains points. (*Ibid.*)

Le regard européen est d'ailleurs introduit par le jugement d'un Européen de l'époque et les élèves sont invités à l'interpréter de manière critique :

Ne pas savoir obéir. L'interprète et explorateur Nicolas Perrot a longuement fréquenté plusieurs nations amérindiennes. Il a ainsi appris à les connaître et à les apprécier, tout en conservant certains préjugés européens comme en fait foi l'extrait suivant. « Le sauvage ne sait ce que c'est que d'obéir. Il faut plutôt le prier que de le commander [...]. Le père n'oserait user d'autorité envers son fils, ni le chef de commandement envers son soldat: il le priera doucement et quand quelqu'un s'entête sur quelque mouvement, il le faut flatter pour le dissuader, autrement il pousserait plus loin. Si les chefs ont quelque pouvoir sur eux, ce n'est que par les libéralités et les festins qu'ils leur font. Voilà le sujet pour lequel ils les considèrent, car le caractère des sauvages est de pencher toujours du côté de ceux qui leur donnent le plus et qui les flattent davantage. » Source: Nicolas Perrot, Mémoire sur les mœurs, coutumes et religion [sic] des sauvages de l'Amérique septentrionale, 1864 [entre 1712 et 1717] (p.438)

Le manuel prend soin de préciser dans une note que le terme de « sauvage » était « utilisé à l'époque de la Nouvelle-France pour désigner les Amérindiens. Cette expression se veut neutre mais avec le temps, elle est devenue péjorative et n'est plus en usage aujourd'hui. » (*Ibid.*)

Et voici une des rares fois que l'aspect de la perception des Autochtones par les Européens est présent par la question posée, à propos de ce document : « Nicolas Perrot juge-t-il de manière positive le fonctionnement du pouvoir chez les Autochtones? Pourquoi? » (*Ibid.*)

Enfin, les différences dans les structures politiques et sociales dans chacune des trois grandes familles sont attribuées aux servitudes et aux opportunités liées à leurs modes de vie :

Parce que leurs modes de vie sont différents, les peuples algonquiens, inuits et iroquoiens ont chacun une approche particulière du pouvoir. Ainsi, les conditions de vie parfois précaires des nations algonquiennes nécessitent une prise de décision plus rapide et plus efficace que chez les Iroquoiens, agriculteurs et sédentaires. Cela explique pourquoi la structure du pouvoir des sociétés algonquiennes est toujours très souple. Le chef qui dirige le groupe est habituellement un des meilleurs souvent chasseurs. Il prend souvent conseil auprès des aînés, dont l'expérience se révèle précieuse. Les chamans jouissent également d'une grande influence. Capables d'entrer en contact avec les esprits, ils peuvent solliciter l'avis de ceux-ci pour prendre certaines décisions. S'il y a désaccord sur un choix à faire au sein du groupe, les deux parties se séparent tout simplement, quitte à se réunir de nouveau lorsque les conditions sont plus favorables. (p.442)

Les Inuits ont même moins besoin d'institutions formelles :

La décentralisation du pouvoir est encore plus poussée chez les Inuits, qui n'ont ni conseils tribaux, ni chefs de bande. Chaque maisonnée, qui regroupe habituellement quelques familles apparentées, choisit simplement comme leader l'une des personnes les plus respectées du groupe. Il peut s'agir d'un chasseur expérimenté ou d'un chaman réputé qui possède un grand pouvoir de persuasion. Certaines lois non écrites sont normalement respectées par tous et

toutes: ne pas mentir, ne pas voler, ne pas se montrer trop violent et aider les autres en toutes circonstances. Ceux qui refusent de se soumettre à ces règles ne sont pas nécessairement punis. Ils courent toutefois le risque d'être écartés du groupe. (*Ibid.*)

Une illustration du 19^e siècle démontre l'influence du cadre de vie sur la façon de prendre des décisions. Elle a pour sujet le chef Pontiac en conseil 1763 et explique : « Faute de bâtiment assez grand pour abriter tout le monde, les conseils doivent souvent se tenir en plein air. Chez les peuples iroquoiens, ils peuvent avoir lieu à l'intérieur des maisons longues. » (*Ibid.*). Un encart sur la même page concerne une façon bien particulière de régler des différends, chez les Inuits :

Les Inuits procédaient d'une façon particulière pour résoudre certains conflits politiques. Deux chefs de maisonnée qui ne s'entendaient pas pouvaient ainsi décider de résoudre leur différend par un duel public de chants. À tour de rôle, ils improvisaient une chanson dont le sujet consistait à ridiculiser l'adversaire. Le premier qui manquait d'inspiration et se montrait incapable de répondre aux railleries de son opposant était déclaré vaincu. (*Ibid.*)

Parmi les trois grands groupes d'autochtones, celui des Iroquoiens fait l'objet d'une analyse particulièrement fournie, par ce manuel :

Au 16^e siècle, les nations iroquoiennes constituent une importante population répartie en plusieurs villages de quelques centaines de personnes. Dans ces vastes communautés, la gestion des relations interpersonnelles est naturellement plus complexe que dans les petites bandes familiales de chasseurs algonquiens ou inuits. C'est pourquoi les nations iroquoiennes possèdent des structures politiques plus élaborées. Les détails de l'organisation politique varient d'un peuple à l'autre, mais les principes généraux demeurent les mêmes. (p.443)

Les deux méthodes des Iroquoiens pour choisir leurs chefs sont ainsi détaillées :

La première implique un processus de sélection basé à la fois sur des élections et sur l'hérédité, c'est-à-dire la naissance. Les chefs de ce type sont ainsi choisis à l'intérieur de certaines lignées familiales prédéterminées par les femmes qui dirigent les principaux clans de la société. Ces chefs s'occupent surtout des affaires relatives au pouvoir civil, c'est-à-dire tout ce qui concerne la vie quotidienne de la communauté. Ils veillent au maintien de l'ordre à l'intérieur des villages et organisent les activités communautaires telles que les festins, les danses et les jeux. Ils sont également responsables du commerce et de la diplomatie avec les autres nations autochtones. En effet, chez les nations iroquoiennes, la négociation des alliances et la guerre sont considérées comme deux choses distinctes. Elles ne concernent pas les mêmes personnes. Les chefs civils ne peuvent d'ailleurs pas participer aux opérations guerrières sans renoncer temporairement à leur titre de chef. Ils deviennent alors de simples guerriers, sans pouvoirs particuliers. (*Ibid.*)

Il en va différemment pour les chefs de guerre, en fonction des tâches qui les attendent :

Chez les Iroquoiens, les chefs de guerre n'appartiennent à aucune lignée familiale particulière et ne sont choisis par personne. Les chefs de ce type s'imposent plutôt par leurs compétences personnelles exceptionnelles. Quelques-uns de ces «chefs de mérite» se démarquent en raison de leur grand talent oratoire. Toutefois, la plupart des dirigeants de ce genre sont des guerriers qui ont démontré leur capacité à vaincre les ennemis. Les chefs de guerre ne peuvent jamais devenir des chefs civils. Leur pouvoir est limité aux opérations militaires. Ils sont chargés de venger les familles dont un membre a été tué par l'ennemi et de défendre leur nation contre les agressions extérieures. Ce sont eux qui organisent le recrutement d'un parti de guerre et qui planifient la stratégie à tenir. Sur le terrain, ils mènent la bataille et s'occupent ensuite de ramener les prisonniers à leur village. (*Ibid.*)

Le manuel se livre ensuite à des considérations théoriques qui mettent en valeur le fonctionnement raisonné des sociétés iroquoiennes :

Dans les sociétés iroquoiennes, le pouvoir civil se répartit sur plusieurs échelons. En allant du plus simple au plus complexe, on trouve l'individu, la famille élargie, le clan, le village, la nation et la confédération. Chaque échelon peut fonctionner de manière autonome. Il n'y a donc pas de véritable hiérarchie du pouvoir. Il s'agit plutôt d'un ordre de fonctionnement. Selon ce système, tout individu peut faire connaître ses opinions jusqu'au conseil de la confédération, mais il doit auparavant avoir obtenu l'approbation de sa famille, de son clan et de sa nation. Par ailleurs, avant d'être mise en application, toute décision prise par le conseil de la confédération doit être approuvée

par les nations, les clans, puis les familles élargies. Chaque niveau de pouvoir constitue donc un groupe particulier capable de défendre et de faire valoir ses propres intérêts auprès des autres groupes. (p.444)

La matrilinéarité est ensuite expliquée dans ce même cadre du fonctionnement de la société iroquoienne :

Chez les peuples iroquoiens, toutes les familles qui disent descendre d'un même ancêtre féminin entretiennent des liens privilégiés: elles forment un clan. Les membres d'un même clan considèrent qu'ils font tous partie d'une même grande famille. C'est pourquoi il leur est interdit de se marier entre eux. L'appartenance au clan se transmet de manière matrilinéaire: les enfants dépendent toujours du clan de leur mère. Chaque nation comprend plusieurs clans, identifiés par des animaux totémiques qui leur sont propres. À l'intérieur du village, les membres d'un même clan ont tendance à regrouper leurs habitations. Dans certains villages, ils construisent même une palissade pour bien délimiter leur section. Pour défendre les intérêts de leur groupe, les chefs civils appartenant à un même clan se réunissent régulièrement au sein d'un conseil du clan. Ils y débattent des questions qui peuvent affecter l'ensemble du clan et adoptent des positions communes qu'ils pourront ensuite défendre dans les conseils du village, de la nation et de la confédération. (p.445)

Sont ensuite abordés les conseils du village, de la nation et enfin de la confédération, en insistant sur le fait que ces institutions ne constituent pas une centralisation du pouvoir :

Chaque village possède son propre conseil où se règlent les affaires courantes de la vie quotidienne. Ainsi, c'est le conseil du village qui organise les fêtes publiques, qui veille à ce qu'aucune famille ne manque de rien et qui coordonne les travaux communautaires tels que la construction d'une palissade autour des habitations. Le conseil réunit les individus les plus influents de la communauté: les chefs civils de tous les clans qui habitent le village ainsi que les aînés. Les membres du conseil se choisissent un chef qui représentera les intérêts du village au sein du conseil de la nation et de la confédération. [...] Comme on a pu le constater, le pouvoir est très décentralisé chez les peuples iroquoiens. La plupart des décisions courantes se prennent dans les familles, les clans ou les villages. (p.447)

Ainsi, le conseil de la nation traite des éventuels différends entre villages :

Toutefois, il arrive que des conflits entre des personnes d'une même nation habitant des villages différents nécessitent l'intervention d'une autorité supérieure pour servir de médiateur. Les relations avec d'autres peuples peuvent aussi exiger une certaine coordination des forces politiques. C'est pourquoi il existe un conseil de la nation. Au moins une fois par année, ce conseil réunit les chefs civils de tous les villages et de tous les clans d'une même nation. Les discussions qui s'y déroulent reposent sur le même principe qu'au sein des clans ou des villages: l'unanimité est nécessaire pour qu'une décision soit prise. Par ailleurs, les décisions d'une nation ne touchent que celle-ci même si elle fait partie d'une confédération. (p.448)

Les conflits entre les nations, eux, sont évités par un regroupement en confédérations :

Pour éviter les conflits meurtriers entre nations, les peuples iroquoiens se sont souvent regroupés en confédérations. C'est le cas des Hurons des Neutres et des Iroquois. Même si ces groupes sont souvent perçus de l'extérieur comme une entité unique, ils sont en fait formés de l'union de plusieurs nations indépendantes qui conservent une large autonomie. Chaque groupe possède un conseil confédéral qui réunit les chefs civils membres des conseils de toutes les nations qui forment la confédération. Ce conseil confédéral sert à renforcer les liens entre les nations de la confédération et tente de coordonner les relations avec les autres peuples. Toutefois, les décisions qui y sont prises sont généralement des recommandations qui doivent être approuvées par les conseils des nations, des villages et des clans. (*Ibid.*)

Un encart explique, à propos des clans dans les confédérations iroquoiennes :

Les clans que l'on trouve dans une confédération ne sont pas nécessairement répartis également entre les différentes nations qui la composent. Certains clans sont présents dans toutes les nations (c'est le cas par exemple du clan de la tortue chez les Iroquois) tandis que d'autres ne se trouvent que chez quelques nations. Par ailleurs, toutes les nations n'ont pas le même nombre de clans. Ainsi, les Mohawks, qui sont des Iroquois, ne comptent que les clans de la Tortue, de l'Ours et du Loup. Les Onontagués, une autre nation iroquoise, comprennent quant à eux les neuf clans. (p.447)

Un passage spécifique est consacré aux familles et aux femmes dans les sociétés iroquoiennes, en comparaison aux familles nucléaires européennes :

L'individu forme la base de la société, mais c'est à travers la famille que son influence s'exerce le plus souvent. En effet, les décisions qui affectent la vie quotidienne sont prises au sein de chaque unité familiale. Il ne s'agit pas d'une famille nucléaire (composée du père, de la mère et des enfants) comme dans les sociétés occidentales mais plutôt d'une famille matrilineaire élargie, regroupant une mère plus âgée, ses filles et leurs familles respectives. Ce groupe habite généralement une même maison longue. Lorsqu'un chef civil décède, il est habituellement remplacé par un autre membre choisi au sein de sa famille élargie. Puisque les sociétés iroquoiennes sont matrilineaires, le conseil de famille réuni pour choisir un successeur est dirigé par la mère la plus âgée. C'est toujours elle qui a le dernier mot. Le choix se porte généralement sur un frère, un cousin ou un neveu du chef défunt. Si aucun homme n'est jugé valable au sein de la famille, le titre de chef peut être «prêté» à une autre famille qui offre de meilleurs candidats. À la mort de ce nouveau chef, le titre revient cependant à la famille originelle. (p.445)

Les pouvoirs des femmes iroquoiennes sont détaillés ensuite, dans leur étendue comme dans leurs limitations :

Les femmes iroquoiennes ne sont pas éligibles au poste de dirigeant civil. Toutefois, à cause de leur pouvoir de nomination, elles exercent une influence certaine sur la politique de leur clan, de leur village ou de leur nation. En outre, elles détiennent le pouvoir de démettre de ses fonctions un chef qu'elles jugent incapable ou qui agit contre leurs intérêts. Les femmes peuvent également faire entendre leur opinion au sein des conseils. Elles n'y assistent pas directement, mais elles se réunissent entre elles afin de discuter des grandes questions qui concernent leur clan, leur village ou leur nation. Elles font ensuite connaître leur opinion aux conseils par l'intermédiaire d'un porte-parole. Cette opinion est hautement respectée. (p.446)

À l'intérieur des sociétés autochtones, les aînés et parfois les femmes jouissent donc d'un statut particulier, en plus des chefs, investis d'un certain pouvoir, ressenti comme très différent de celui qui domine les sociétés européennes. À part les chefs, les aînés et les chamans, qui jouent des rôles qui leur confèrent un statut spécifique, les manuels ne mentionnent pas de stratification sociale dans les sociétés autochtones qui sont, au contraire, régies par un esprit de solidarité, de partage et d'égalité qui concerne également, à des degrés variables, la répartition des tâches et du pouvoir entre les sexes et même le respect des enfants.

4.1.8 Savoirs et technologies des Autochtones

L'autorité des aînés dérive de leur expérience et de leurs connaissances ; leur expertise précieuse et la transmission des savoirs aux jeunes générations sont leurs principales fonctions sociales, selon tous les manuels.

Fresques définit ainsi la notion d'aîné : « personne reconnue pour son expérience et sa capacité de transmettre les valeurs, les croyances et les traditions » (FRE 3A, p.19 ; FRE 4B, p.212) et selon *Présences*, « comme plusieurs autres peuples du monde, les nations d'Amérique du Nord profitent de la sagesse des Aînés qui préservent la mémoire du groupe. » (PRE 3A, p.54). *Repères* donne la définition suivante, limitée au contexte amérindien : « Aînés. Chez les Amérindiens, personnes qui possèdent le plus d'expérience dans un groupe et dont les enseignements sont remplis de sagesse. Les aînés transmettent les traditions, les connaissances spirituelles et le savoir. » (REP 4, p.185)

Ce manuel cite deux sources extérieures où le rôle de préservation du savoir est comparé à celui d'une encyclopédie et où est valorisé la fonction des aînés comme mémoire de la communauté. Le premier provient de Dominique RANKIN: « Leur savoir est infini et leurs jugements sont justes. [...] Nos sages, je les compare à des bibliothèques ou à des encyclopédies vivantes. ». (p.182); le second est une citation d'un document ONF :

« Les aînés des sociétés autochtones perpétuaient le savoir en intégrant leur système de croyances à la vie de tous les jours. Vivant en symbiose avec la terre, ils montraient aux jeunes les principes et valeurs essentiels à leur survie. Grands gardiens de la sagesse, on leur vouait un immense respect, parce que sans eux, le savoir se serait à jamais perdu. » [...] ONF, Visions autochtones (en ligne, consulté le 21 avril 2008.) (p.185)

Cet appel aux affirmations de tiers, compliqué et rarement employé par ailleurs par ce manuel, serait-il un indice qu'il ne souhaite pas prendre à son compte de telles affirmations ?

Dans l'ensemble des manuels, il n'est pas toujours très clair si l'on parle d'une fonction reconnue à des personnes distinctes ou à toutes les personnes d'un certain âge :

Le respect des aînés. Vu leur expérience et leurs connaissances particulières, les personnes âgées sont très respectées dans toutes les nations autochtones. Elles sont dépositaires de la sagesse de leur nation et, à ce titre, tous et toutes sont d'avis qu'elles méritent une considération spéciale. Elles occupent souvent des postes prestigieux et, de manière générale, les chefs les consultent sur à peu près tous les sujets importants. (QHS A, p.45)

Le Québec : une histoire à suivre / à construire est le seul manuel à mentionner, plusieurs fois même, le fait que la fonction d'aîné puisse incomber non seulement à des hommes, mais aussi à des femmes:

La coutume accorde un statut privilégié aux aînés, qui jouissent normalement d'une grande considération, peu importe leur sexe. En raison de leur expérience, ils sont consultés sur à peu près tous les sujets et ils sont écoutés avec attention. Tous considèrent qu'il est mauvais, voire dangereux, de ne pas tenir compte de leur avis. Les aînés assistent à la plupart des conseils, même lorsqu'ils n'ont pas officiellement le titre de chef. Leur sagesse est considérée comme un atout indispensable aux prises de décisions. (QHC B, p.546)

Comme dans d'autres manuels, rien ne permet de savoir, si ces remarques valent seulement pour les sociétés amérindiennes de 1500 ou encore de nos jours. *Le Québec : une histoire à suivre* établit un lien explicite jusqu'à l'actualité, un commentant l'illustration d'une aînée : « Aujourd'hui, les personnes âgées sont souvent les seules qui se souviennent des langues autochtones et des traditions anciennes. Elles jouent donc un rôle très important en transmettant leur savoir aux plus jeunes. » (QHS A, p.45)

De même pour *Repères* qui met en scène une aînée de nos jours qui partage ses connaissances avec son petit-fils. (REP 3A, p.9) Le texte apparaît dans le chapitre historique consacré aux premiers habitants avant l'arrivée des Européens, mais semble relier le présent au passé sans qu'il soit bien clair, si les aînés ont conservé le « rôle important » qui était le leur dans le passé : « Depuis longtemps, les aînés sont responsables de la transmission des traditions ancestrales dans les communautés autochtones. Dans le passé, ils occupaient un rôle important dans l'organisation

sociale grâce à leur connaissances et à leur enseignement. » (*Ibid.*). Si ce n'est plus le cas, c'est peut-être qu'il s'agit de savoirs désuets dans le monde d'aujourd'hui ? On pourrait le penser, puisque l'illustration que le texte accompagne, montre un métier à tisser rudimentaire, certainement à la fine pointe de la technologie en 1500, mais la photo est de nos jours.

Deux manuels relient expressément la fonction de relais des savoirs qui incombe aux aînés au fait que la transmission ne se faisait pas par écrit – ce qui est jugé implicitement comme un déficit culturel:

Vers 1500, les sociétés autochtones transmettent leurs savoirs oralement, car elles ne connaissent pas l'écriture. Toutefois, l'acquisition de connaissances et la transmission des savoirs ne passent pas nécessairement par le langage verbal. Les autochtones apprennent aussi par l'observation, l'imitation et la participation. La discussion prend aussi beaucoup d'importance, et de longs discours précèdent toute prise de décision. La culture et la mémoire du passé sont communiquées verbalement à travers de nombreux contes et légendes. Les aînés occupent d'ailleurs une place privilégiée chez les autochtones, car ils constituent de précieuses sources de connaissances. Ils sont les gardiens des valeurs qu'ils transmettent aux jeunes générations. (REP 4, p.185)

L'absence de l'écrit est également soulignée par *Présences* :

Les Premiers occupants n'ont pas de système d'écriture. Puisque tout se transmet par tradition orale, les Aînés, détenteurs du savoir et de l'histoire de la nation, jouent un rôle de premier plan au sein de leur clan. Leur grande expérience et les connaissances qu'ils ont acquises leur permettent de mieux comprendre leur monde et les conséquences des décisions prises par le groupe. Traditionnellement, les Premières Nations vouent un grand respect aux Aînés de leur nation et de leur clan. (PRE 3A, p.41)

Or, bien que dans un autre contexte, à savoir la Nouvelle-France, *Présences* souligne en parlant de Marguerite Bourgeoys qui « fonde une école où elle enseigne à lire et à écrire aux enfants des colons et aux Autochtones » que, à l'époque où ils arrivaient en Amérique du Nord, la plupart des Européens ne savaient pas lire et écrire, eux non plus : « L'enseignement vise à évangéliser les Autochtones et à former de bons chrétiens qui respectent l'autorité. La plupart des colons sont analphabètes. » (PRE 4B, p.35) Et même au début du 20^{ème} siècle, les modes de transmission des savoirs n'étaient pas forcément écrits parmi les humbles non autochtones: « Comme le niveau de scolarisation est moins élevé dans les campagnes que dans les villes, la tradition orale reste le principal moyen de diffusion de la culture. [...] Les conteurs transmettent les légendes et les contes traditionnels. Des artisans fabriquent des objets en utilisant encore des techniques traditionnelles. » (p.52)

Or, le rapprochement avec le jugement porté sur les civilisations autochtones n'est pas fait explicitement et la constatation qu'ils ne disposaient pas de l'écriture en 1500 continue forcément à être perçue par les apprenants comme l'indice d'un retard culturel. Dominique se souvient, à ce propos, d'un beau livre sur l'art sacré européen au Moyen Age et à la Renaissance dans la bibliothèque de ses parents. Toute cette opulence iconographique dans les églises s'explique-t-elle par le fait que la plupart des croyants ne savaient pas lire et écrire et qu'il fallait faire passer le

message par des tableaux ? Dominique a beau chercher, mais il-elle ne trouve pas de trace de cet argument dans le livre, ni d'indication du taux de littératie dans l'Europe de cette époque. Par contre, en parlant des wampums des Autochtones, la mention de leur illettrisme n'est jamais loin. (cf. infra)

Quelles sont maintenant les connaissances que possédaient les Premiers occupants avant l'arrivée des Européens et dont les manuels estiment que les apprenants devraient en être informés ? Le souci de mettre en valeur celles-ci et de s'inscrire en faux contre le reproche de présenter ces sociétés comme incultes, arriérés et barbares est ici tangible, comme nous l'avons vu déjà dans la description de l'organisation sociale et politique, par exemple (cf. 4.1.7). Contrairement à la plupart des autres sujets, les manuels ne se montrent pas ici avarés de jugements de valeur explicites.

Les procédés sont ingénieux, selon *Repères* : « Dans le Grand Nord, où le climat est très rude, les femmes inuites emploient beaucoup d'ingéniosité dans le choix de leurs procédés et de leurs matériaux pour la confection des vêtements. Elles garnissent les parkas d'une double couche de fourrure de caribou. » (REP 3A, p.33) Cet adjectif est repris comme titre d'un sous-chapitre sur les techniques :

Des techniques ingénieuses. Les autochtones ont créé plusieurs techniques de conservation de la viande (séchage, boucanage) et des petits fruits cueillis en été et à l'automne. Par exemple, après une bonne cueillette de bleuets à la fin de l'été, les Inuits les mélangent à de la graisse de phoque ou de poisson pour les conserver jusqu'à l'hiver. D'autres nations les font sécher au soleil ou fumer dans un panier d'écorce de bouleau. Du point de vue des ressources matérielles, les moyens de transport des Algonquiens sont sophistiqués. Les exigences d'un mode de vie nomade requièrent des canots d'écorce, des raquettes, des toboggans et des mocassins solides et performants. Les Iroquoiens fabriquent quant à eux de meilleures haches et une plus grande variété d'ustensiles domestiques car leur sédentarité permet de ne pas avoir à les transporter. (REP 4, p.95)

Même les nomades, dont le même manuel avait constaté auparavant un net retard sur les sédentaires, semblent très modernes puisqu'on leur atteste une « mobilité logistique », terme qui évoque plutôt le bureau d'une compagnie de transport du 21^e siècle qu'un wigwam du 16^{ième} :

Les peuples nomades se déplacent annuellement sur de longues distances, souvent plusieurs dizaines de kilomètres, pour se procurer les ressources dont ils ont besoin. Il ne s'agit pas pour autant d'une errance sans fin, puisque les peuples nomades se déplacent sur un territoire qu'ils connaissent bien. Leur manière d'exploiter le territoire est basée sur la « mobilité logistique », c'est-à-dire que les groupes se déplacent selon la disponibilité géographique et saisonnière des ressources animales et végétales. Chez les Iroquoiens, qui sont semi-sédentaires, l'occupation territoriale est moins changeante. Ceux-ci déplacent leurs villages seulement tous les 10 à 15 ans, car l'agriculture implique une occupation plus stable des terres, du mois de mai au mois d'octobre. Chaque nation détermine ses zones d'approvisionnement sans se considérer pour autant propriétaire du territoire. (*Ibid.*)

Les objets fabriqués par les Iroquoiennes sont « d'une grande utilité » (REP 3A, p.33). Et ceux des populations sédentaires en général sont « d'une grande efficacité » :

La connaissance de leur milieu naturel a permis aux populations sédentaires de fabriquer de nombreux objets d'une grande efficacité: arcs et flèches, casse-têtes, tomahawks, armures et parures variées. Ces peuples taillent leurs flèches dans les meilleurs bois à l'aide d'un couteau ou d'une pierre tranchante. Ils savent précisément quelle plume utiliser pour garnir le talon d'une flèche afin qu'elle vole correctement. Pour fixer la pointe acérée, faite de pierre ou d'os, à la flèche, ils ont créé une colle de poisson très tenace. (p.35)

Illustration à l'appui, *Repères* insiste sur le fait que les Autochtones utilisent toutes les parties des animaux, « rien n'est perdu », et qu'ils savent conserver la viande par congélation, séchage et le

fumage. (p.13) Le manuel attire expressément l'attention des élèves sur le fait que ces procédés sont encore utilisés de nos jours. Il en va de même pour le poisson séché, un procédé traditionnel toujours pratiqué par les Inuits comme nous l'apprend *Le Québec : une histoire à suivre* (QHS A, p.20).

Les pratiques agricoles chez les Iroquoiens sont expliqués et illustrés dans le détail par *Repères* : la culture sur brûlis et le système des trois sœurs : courge, maïs et haricots dont l'organisation de la symbiose favorise croissance et protection mutuelle (REP 3A, p.34). Il en est de même dans *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* :

Les trois sœurs. Le maïs, la courge et le haricot forment la base de l'alimentation des Iroquoiens. Très respectées, ces plantes sont appelées les trois sœurs et elles sont cultivées ensemble, car on dit qu'elles s'entraident durant leur croissance. En effet, les plants de maïs protègent les courges du soleil et du vent, les feuilles des courges gardent le sol humide et empêchent les mauvaises herbes de croître, tandis que les haricots enrichissent le sol et se servent des plants de maïs comme tuteurs. (QHS A, p.24)

Aucun élève, indépendamment du manuel, n'échappera d'ailleurs à ces trois sœurs. L'explication la plus scientifique est apportée par *Présences*, au sein du parcours thématique « Economie et développement », en faisant appel à un expert extérieur :

La culture des «trois sœurs» au XVIe siècle "On forme, à l'aide d'une houe en bois, de petits monticules de sol forestier, [...] qui mesurent environ un mètre de diamètre. [...] Le maïs sert de tuteur aux haricots, qui s'y enroulent pour grimper. En retour, le haricot [...] fixe l'azote au sol, ce qui profite au maïs et aux courges. Les courges, elles, qui restent basses et tapissent le sol de leurs grandes feuilles, [...] conservent l'humidité durant les sécheresses estivales et minimisent la pousse des mauvaises herbes. » Roland Tremblay, *Les Iroquoiens du Saint-Laurent, peuple du maïs*, Éditions de l'Homme et Musée Pointe-à-Callières, 2006. (PRE 4A, p.93)

Une année auparavant, le manuel avait déjà abordé cette technique en suggérant une ouverture interdisciplinaire vers la biologie, au sein d'«activités complémentaires»: « Les nations iroquoiennes cultivent les 'trois sœurs': le maïs, la courge et le haricot. Rédigez un texte dans lequel vous expliquez de quelle façon la culture de ces trois légumes permet une saine gestion des terres. Expliquez aussi la technique des plantes compagnes. » (PRE 3A, p.80)

Les élèves étudiant avec *Fresques* doivent attendre le parcours thématique en secondaire 4 pour être informés du côté pratique de cette méthode de culture :

Les trois sœurs. Les Iroquoiens pratiquent la culture combinée du maïs, du haricot et de la courge qu'ils appellent « les trois sœurs ». Le plant de maïs qui pousse au milieu d'un monticule sert de tuteur aux haricots alors que les courges qui rampent autour du maïs et des haricots, évitent la propagation des mauvaises herbes et retiennent l'humidité au sol. Le maïs représente la base de l'alimentation iroquoise. Plusieurs variétés de maïs ont d'ailleurs été retrouvées sur différents sites archéologiques. (FRE 4A, p.149). L'année précédente, les « trois sœurs » avaient été présentées comme un récit mythique et non comme une invention agricole des premiers occupants. (FRE 3A, p.22)

Selon les manuels, les informations sur les éléments de la culture matérielle sont d'ailleurs réparties de manière variable dans les contextes des deux années du cursus, et dans des contextes allant de la spiritualité à ceux de l'économie, voire, de la biologie. *Fresques*, par exemple, présente chacune des grandes familles linguistiques par une invention ingénieuse qui les caractérise. (FRE 3A, p.146)

Deux pages entières au sein du chapitre intitulé « Spiritualité et traditions orales » de *Le Québec : une histoire à suivre* sont consacrées à la représentation des plantes et des animaux :

La nourriture, les vêtements et les autres objets utilisés par les Autochtones proviennent essentiellement des animaux et des plantes de leur milieu. Cette relation très étroite amène les Amérindiens et les Inuits à leur accorder une grande importance et à les traiter avec beaucoup de respect.

Le maïs. Apparu au Mexique il y a plus de 8000 ans, le maïs s'est peu à peu répandu partout en Amérique. Dans bien des langues amérindiennes, son nom est synonyme de source de vie. Vivant à la limite nord de sa culture, les Iroquoiens en ont fait la base de leur alimentation. Ils en cultivent de nombreuses variétés aux couleurs différentes, certaines sucrées et d'autres, préférables pour faire de la farine et d'autres encore idéales pour... le maïs soufflé! (QHS A, p.40)

Ce clin d'œil à l'usage actuel des plantes empruntées aux Amérindiens coexiste avec l'évocation de rituels et de légendes mélangés allègrement à des aspects plus utilitaristes, culinaires et artisanaux :

Le bouleau. Selon une ancienne légende des Attikameks, un de leurs ancêtres aurait accepté de se sacrifier pour aider les êtres humains et se serait transformé en bouleau : Utilisée pour la construction de canots, des maisons et la fabrication de paniers, l'écorce de cet arbre est si importante pour les peuples algonquiens que certains spécialistes parlent, dans leur cas, d'une civilisation du bouleau!

L'érable. Les Amérindiens sont les premiers à avoir appris comment récolter la sève sucrée de l'érable dans leurs récipients en écorce. Pour remercier l'érable de ce don délicieux, les Iroquois lui offraient du tabac, une plante considérée comme sacrée. La sève d'autres arbres, en particulier celle du bouleau, était également recueillie au printemps. (*Ibid.*)

De la même façon, la page suivante aborde les animaux et leurs significations aussi bien utilitaires que culturelles :

L'orignal. Maître de la forêt boréale, l'orignal constitue une ressource indispensable pour les peuples algonquiens. Ils le chassent surtout durant l'hiver, car sa lourdeur (jusqu'à 600 kg) l'empêche de fuir rapidement dans la neige. La viande d'un orignal peut nourrir une famille durant plusieurs jours tandis que sa peau, ses os et ses bois serviront à fabriquer quantité d'objets (vêtements, couteaux, pipes, etc.) Les chamans cherchent à lire l'avenir dans les craquelures des omoplates d'originaux passées au feu.

On passe très rapidement de l'apport nutritionnel à la vénération de ces animaux et vice versa :

Le morse. Selon une légende inuite, les morses sont envoyés par la déesse marine Sedna. Il faut donc toujours s'assurer de la maintenir dans de bonnes dispositions. Un morde adulte peut fournir plusieurs centaines de kilogrammes de viande. Sa peau sert à la confection des vêtements et ses défenses d'ivoire entrent dans la fabrication de nombreux objets usuels (aiguilles, pointes de harpon, sculptures, etc.).

Le cerf de Virginie. Le cerf de Virginie est le gibier le plus important pour les peuples Iroquoiens. La chasse au cerf à l'automne est une activité collective fort appréciée. Aidés de leurs chiens, les rabatteurs pourchassent les animaux jusqu'à un cours d'eau ou un enclos de broussailles édifié à cette fin. Immobilisés dans leur course, les animaux sont facilement abattus. La peau du cerf est particulièrement importante, car elle sert à fabriquer la plupart des vêtements. (p.41)

Il serait vain de vouloir citer tous ces passages, parfois longs, qui vantent les avantages du mode de vie des Autochtones avant l'arrivée des Européens - que ce soit l'occupation du territoire, l'agriculture, la chasse, l'organisation des maisons longues chez les Iroquoiens, seuls quelques exemples devront suffire. Notons que, comme pour les caractéristiques de leurs sociétés, les manuels associent parfois des jugements de valeur à leurs descriptions. Elles sont toutes positives, comme dans ce passage de *Le Québec : une histoire à suivre*, dès les premières pages:

En moyenne, les villages iroquoiens réunissent une vingtaine d'habitations, appelées « maisons longues ». Chacune d'entre elles est habituellement partagée par six familles. Un grand village peut cependant compter jusqu'à 40 maisons, ce qui totalise une population de 1500 à 2000 personnes! Ces bourgades plus importantes sont souvent

entourées de palissades faites de pieux de bois qui servent à se protéger des animaux sauvages et des guerriers ennemis. (QHS A, p.24)

Si les villages iroquoiens fascinent par leur taille et leur organisation sociale (cf. aussi FRE 3A, p.16), les iglous des Inuits (p.12) sont des prouesses pour braver un climat des plus hostiles:

Les rigueurs de l'Arctique. [...] Ils passent l'hiver en grands groupes sur la côte ou sur la banquise, là où il est possible de chasser le phoque à travers la glace. Certains de ces villages sont constitués de maisons faites en terre et en os de baleine, tandis que d'autres utilisent plutôt des abris faits avec la matière la plus abondante de la région: la neige. Ces habitations, appelées iglous, peuvent être d'une taille modeste, comme celles construites par les chasseurs lors de leurs expéditions hors du village. Elles peuvent aussi être de dimensions imposantes, comme celles qui abritent les cérémonies communautaires pratiquées en cette saison. Le printemps venu, les familles se dispersent sur la côte et à l'intérieur des terres pour chasser le caribou ou pêcher dans les lacs et les rivières. Elles vivent alors dans des tentes de peaux. (QHS A, p.26)

L'illustration d'un iglou est accompagné de la légende suivante : » La neige est un excellent matériau isolant. Son usage permet de conserver une température acceptable à l'intérieur de l'iglou, même dans les froids extérieurs les plus intenses. « (*Ibid.*) et le lien avec l'actualité est assurée par cette question : « De nos jours, les Inuits vivent-ils toujours dans des iglous ? » (*Ibid.*)

De la même façon, le Wigwam des peuples nomades qui se monte et démonte en moins d'une heure est qualifié d' « habitation parfaitement adaptée au mode de vie des Amérindiens nomades [...] une innovation essentielle à la survie des Amérindiens nomades » (PRE 3A, p.58, voir aussi FRE 3A, p.15, FRE 4, p.18).

Les manuels regorgent de descriptions et d'illustrations d'objets témoignant de l'habileté, de l'astuce et des connaissances des Autochtones du 16^e siècle (même si les objets des illustrations sont souvent plus récents). Parmi les trouvailles les plus étonnantes figurent les lunettes de soleil des Inuits « pour prévenir l'aveuglement causé par le reflet du soleil sur la neige » (REP 3A, p.17):

Une protection contre le soleil. Les besoins matériels des Autochtones sont entre autres déterminés par leur environnement. Par exemple, pour se garantir de la cécité temporaire que peut causer l'éblouissement provoqué par le reflet des rayons du soleil sur l'étendue neigeuse, les Inuits se fabriquent des lunettes à partir de pièces de bois, de cuir ou d'os, dans lesquelles ils pratiquent de fines ouvertures afin de limiter l'entrée de la lumière dans les yeux. (FRE 4B, p.11)

Le Québec : une histoire à suivre les mentionne également, toujours en introduisant une comparaison à nos jours :

Des techniques adaptées. Lunettes de soleil inuites. Pour se protéger de l'éclat du soleil sur la neige, les chasseurs inuits ont conçu ces lunettes de neige. Habituellement fabriquées avec des os ou de l'ivoire, elles comportent d'étroites fentes qui empêchent la lumière de les aveugler sans pour autant nuire à leur vision. Comparez-les avec des lunettes de soleil modernes. (QHS A, p.52)

Sur la même lancée, et toujours en soulignant l'adaptation parfaite aux conditions de vie, les manuels évoquent les raquettes des Amérindiens (REP 3A, p.19, FRE 3A, p.15) les moyens de transport des Inuits (FRE 4A, p.150), dont l'oumiak et « ses dimensions imposantes » (FRE 3A, p.13 ; cf. aussi REP 3A, p.19). Parmi « les moyens de transports adaptés à leur mode de vie » (PRE 3A, p.58), les

canots d'écorce des Algonquiens occupent une place de choix : « légers mais assez solides pour transporter une famille complète et son matériel » (*Ibid.*). Pour *Repères* également, le canot algonquien « illustre bien l'adaptation aux conditions de déplacement imposées par la nature. Léger, solide et facile à manier, le canot d'écorce constitue l'embarcation idéale pour se déplacer sur un vaste réseau hydrographique : » (REP 4, p.95) « Le mode de fabrication des canots d'écorce a été inventé par les nations autochtones » (REP 3A, p.6 ; cf. aussi FRE 3A, p.15)

Les vêtements conçus par les Autochtones « doivent leur permettre d'affronter tous les types de climat » (PRE 3A, p.58), il est question de mocassins iroquois (REP 3A, p.32 ; QHS A, p.51 ; PRE 3A, p.29), de bottes inuites avec un parka en peau de caribou (REP 3A, p.33). Les illustrations datent du 20^e siècle - et tout particulièrement des habits faits de peaux des peuples habitant le Nord, dont *Le Québec : une histoire à suivre* livre une description très détaillée :

Des vêtements adaptés au froid. En raison des conditions météorologiques parfois difficiles dans lesquelles ils vivent, les peuples habitant le nord ont acquis une expertise impressionnante en matière de confection de vêtements. Ces habits faits de peaux et de fourrures sont particulièrement efficaces pour se garder au chaud durant l'hiver. Même les franges dont ils s'ornent jouent un rôle important, puisqu'elles permettent aux vêtements mouillés de s'égoutter plus facilement lorsqu'il pleut. Les peuples iroquoiens n'hésitent pas à échanger leurs surplus agricoles avec les nations algonquiennes pour obtenir de tels vêtements. (QHS A, p.52)

Une excellence particulière dans ce domaine est reconnue aux Inuits :

Ce sont cependant les Inuits qui ont poussé la sophistication vestimentaire le plus loin. La fabrication de leurs habits recourt à des techniques de confection complexes qui les rendent à la fois résistants au froid, imperméables et durables. Les femmes s'occupent d'abord de retirer les peaux des animaux abattus, de les laver puis de les sécher. Elles les grattent et les assouplissent ensuite avant de les découper en vue de la confection. Les peaux sont ensuite cousues ensemble avec un fil fabriqué à l'aide de tendons de caribou ou d'animal marin. Gonflant à l'humidité, ce fil bouche les trous faits par les aiguilles d'os et permet ainsi de conserver les vêtements étanches en tout temps. Encore aujourd'hui, la technologie vestimentaire inuite est une source d'inspiration pour les fabricants et fabricantes de manteaux d'hiver et de vêtements de sport. . (p.53)

Parmi les ustensiles de la vie quotidienne, l'importance de ceux servant à la chasse, « activité vitale pour les Amérindiens nomades...leur survie en dépend » (PRE 3A, p.58), est soulignée depuis les temps les plus anciens : « la 'culture des pointes cannelées', en raison des outils utilisés par les membres de cette culture » chère à *Présences* (PRE 3A, p.38), les « pointes de projectiles fabriqués par les petits groupes de chasseurs » et une pointe de silex (REP 3A, p.16-7), une « pointe de projectile utilisée par les chasseurs de gros gibier il y a 6000 à 3000 ans » (REP 4, p.16), une « pointe Clovis » et une « pointe de flèche en chert rouge (FRE 4A, p.11 et 13) aux plus astucieux, comme le harpon à tête détachable (FRE 4A, p.150) en passant par un piège à castors (REP 3A, p.29) et un appelant pour attirer et capturer des oiseaux (FRE 4A, p.148).

Tous les manuels insistent sur l'importance des récipients pour moudre (FRE 4, p.149) emmagasiner et cuisiner les aliments. *Présences* nous montre sur une double page (PRE 3A, p.28 et 29) des paniers tissés en compagnie d'un faux visage, de mocassins, de peintures rupestres, et de tomahawks (sans

les dater), *Repères* nomme le panier d'écorce dans une foulée d'autres éléments de la culture matérielle tels le casse-tête, le tomahawk et la pipe (REP 3, p.35) en résumant :

La connaissance de leur milieu naturel a permis aux populations sédentaires de fabriquer de nombreux objets d'une grande efficacité: arcs et flèches, casse-têtes, tomahawks, armures et parures variées. Ces peuples taillent leurs flèches dans les meilleurs bois à l'aide d'un couteau ou d'une pierre tranchante. Ils savent précisément quelle plume utiliser pour garnir le talon d'une flèche afin qu'elle vole correctement. Pour fixer la pointe acérée, faite de pierre ou d'os, à la flèche, ils ont créé une colle de poisson très tenace. (*Ibid.*)

Le manuel *Le Québec : une histoire à suivre* décrit plus en détail ces contenants : « Les contenants d'écorce sont habituellement faits d'écorces de bouleau cousues à l'aide de petites racines. Pour les rendre parfaitement étanches, on les enduit de graisse d'ours ou de résine de sapin. » (QHS A, p.53). Tout en reconnaissant l'habileté avec laquelle les contenants d'écorce sont fabriqués, le passage à la poterie présente un très net progrès, pour ce manuel:

Les Amérindiens utilisent plusieurs techniques pour fabriquer des récipients destinés à la cueillette des petits fruits, à l'entreposage des récoltes ou à la cuisson des aliments. Ce sont habituellement les femmes qui se chargent de cette fabrication. Elles utilisent ainsi l'argile pour créer des poteries de tous genres, qu'elles décorent ensuite de motifs géométriques. Ces vases de terre d'usage quotidien sont déposés directement sur les braises pour le mijotage des aliments. [...] Mais les contenants les plus courants sont ceux fabriqués d'écorce, de joncs ou de petites branches. [...] On utilise l'écorce de bouleau pour fabriquer des contenants étanches permettant de recueillir des liquides tels que l'eau d'érable. Ils servent également à la cuisson des aliments. Bien sûr, on ne peut pas les mettre au-dessus du feu, car ils brûleraient : on les remplit plutôt d'eau, que l'on porte au point d'ébullition en y plongeant des pierres préalablement chauffées au rouge. Il ne reste plus qu'à faire cuire la nourriture en la plongeant dans cette eau bouillante. (QHS A, p.52)

Il y revient, dans le parcours thématique, dans le cadre de «Economie et développement » :

La poterie. Vers l'an 1000 avant Jésus-Christ, les Amérindiens du sud du Québec découvrent l'art de la poterie. Ils sélectionnent les meilleures argiles (une variété de terre qui se modèle particulièrement bien) de leur territoire pour façonner toutes sortes de pièces telles que des pots, des vases ou des pipes, qu'ils font ensuite cuire au-dessus du feu pour les faire durcir. Contrairement aux contenants en écorce, les récipients en argile résistent bien au feu et sont donc très utiles pour cuire les aliments ou faire bouillir de l'eau. (QHC A, p.123)

Dominique ? Pourquoi donc les Algonquiens ne se servent-ils toujours pas, en 1500, de cette technique pourtant connue depuis des siècles ? Le manuel reste muet sur cette question que *Présences* a au moins le mérite de poser, au sujet d'un tel vase, après avoir exposé les faits : « Par exemple, la poterie qui semble avoir pris son origine au sud du continent, n'est adoptée que par quelques nations. Les nations du Bouclier canadien, entre autres, n'adopteront jamais réellement cette pratique. » (PRE 3A, p.40) et présenté l'artefact :

La poterie iroquoienne. Vase en céramique des Iroquoiens du Saint-Laurent. (XIX^e siècle. Musée canadien des civilisations, Gatineau, Canada.) Comme l'agriculture et l'invention de l'arc et des flèches, la poterie a été l'une des grandes innovations technologiques des nations amérindiennes avant l'arrivée des Européens. Ce récipient, parfois appelé « vase à semences » en raison de sa taille réduite, comporte une petite perforation pratiquée de l'intérieur qui laisse supposer qu'il aurait autrefois été utilisé pour transporter des braises. La perforation aurait servi à fournir l'oxygène pour entretenir les tisons. (*Ibid.*)

Au sein de la « compétence 2 : Interpréter le passé » les élèves sont invités à se prononcer sur cette question : « D'après vous, qu'est-ce qui explique que les peuples du Bouclier canadien n'ont pas adopté la poterie et l'agriculture ? » (*Ibid.*)

Le lien avec la non-adoption de l'agriculture parce que les conditions climatiques ne s'y prêtaient pas, (cf. 4.1.4) aurait pu amener l'apprenant doté d'un sens logique à conclure que les récipients légers et éphémères ont pu présenter des avantages certains à la poterie pour un peuple contraint à la migration, mais ce rapprochement n'est pas fait.

Le vase est d'ailleurs le même que celui qui figure dans *Repères* (REP 3, p.16) où il est daté non du 19^e siècle comme *Présences* a pu le laisser entendre, mais présenté comme « une poterie datant de 1000 à 500 ans. Ce vase en céramique a été fabriqué par des Iroquoiens du Saint-Laurent. L'objet a été trouvé par un fermier, en 1903, au bord d'un ruisseau situé au nord de la rivière des Outaouais, au Québec. » (*Ibid.*). Il figure également dans *Fresques*: « Un vase de terre fabriqué entre 1300 et 1600. Les Iroquoiens du XVI^e siècle maîtrisent l'art de la poterie, pratiqué depuis plus de 2500 ans dans le nord-est du continent. » (FRE 3, p.16)

Les objets moins utilitaires, mais décoratifs ou liés aux pratiques symboliques comme les wampums que nous examinerons dans le contexte de la tradition orale (cf. infra) ou les colliers de coquillages qui servent à illustrer, pour *Fresques*, tout le chapitre sur l'économie des Premiers occupants (FRE 4A, p.146 et p.152), font, pour la plupart des manuels, plus partie du domaine culturel dans le sens restreint du terme que de la culture matérielle.

Enfin, *Fresques* (FRE 3A, p.19 ; 4A, p.152) et *Présences* (PRE 3A, p.40 et 49, PRE 4A, p.95), tout comme *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* notent à plusieurs reprises que les Premiers occupants connaissaient et utilisaient déjà non seulement les minéraux comme l'obsidienne (FRE 4A, p.151), mais aussi des métaux comme le cuivre.

Ainsi, *Le Québec : une histoire à suivre* montre un « Amérindien récoltant du cuivre près du lac Supérieur » (QHS A, p.52) et commente : « Les gisements de cuivre sur les rives du lac Supérieur étaient exceptionnellement riches et faciles à exploiter. Ce métal étant le seul connu et utilisé par les Amérindiens, il était très recherché. Les archéologues ont découvert que la production de cuivre du lac Supérieur avait déjà commencé en 4000 av. J.-C. » (*Ibid.*) La question posée aux élèves les invite à faire le lien avec nos jours : « Exploite-t-on encore le cuivre au Canada? » (*Ibid.*) Le même manuel revient sur le sujet, avec plus de précisions, dans le cadre du parcours thématique :

Les Autochtones connaissent parfaitement les ressources naturelles de leur territoire, y compris les minéraux. Depuis les temps les plus reculés, ils façonnent dans la pierre toutes sortes d'objets utilitaires tels que des pointes de projectile, des haches ou des grattoirs. Ils savent reconnaître les variétés de pierre et choisissent celles qui sont les mieux adaptées à leurs besoins. Certaines variétés particulièrement appréciées peuvent ainsi se retrouver fort loin du lieu d'où elles ont été extraites. C'est le cas du quartzite de Ramah qui vient du nord du Labrador et que l'on trouve dans des sites archéologiques de la côte est des États-Unis et de la région des Grands Lacs. (QHC A, p.122)

Si les Amérindiens ne savaient pas encore faire fondre le métal, ils savaient bel et bien le marteler :

Les Autochtones d'Amérique du Nord ne connaissent pas les techniques qui permettent de fondre les minerais, mais ils utilisent néanmoins plusieurs sortes de métaux, tels l'argent et le cuivre. Le cuivre de la région du lac Supérieur, par exemple, est exploité depuis plus de 6 000 ans. Pendant très longtemps, les pépites de ce métal sont apportées aux artisans de la vallée de l'Outaouais qui les martèlent avec habileté pour produire des aiguilles, des hameçons, des pointes de projectiles ou des parures en demande dans tout le nord-est du continent. (QHC A, p.123)

En considérant la façon dont les manuels nous présentent les objets de la culture matérielle, c'est moins la simple mention d'une technique qui peut ici retenir l'attention que plutôt l'accent porté sur le soin apporté à leur fabrication, l'intelligence avec laquelle on les perfectionne et les connaissances requises pour leur conception. Le manuel *Le Québec : une histoire à suivre* est particulièrement éloquent dans la matière, tandis que d'autres, se contentant de textes beaucoup moins explicites, en mentionnent seulement l'existence.

Au sujet de l'alimentation, la même distinction peut être faite entre l'évocation des éléments qui servent à la nutrition et les mentions de connaissances diététiques et médicales. Comme nous l'avons vu au sujet des « trois sœurs », tous les manuels insistent sur les légumes et fruits récoltés ou cueillis et les produits de la chasse et de la pêche comme éléments de base de l'alimentation, et la récolte de la sève d'érable est également mentionnée (p.ex. FRE 3, p.17)

Présences met surtout en avant l'apport nutritionnel: « Le maïs est la base de l'alimentation des Autochtones. Ils cultivent aussi le tournesol et récoltent l'eau d'érable pour en faire du sirop, consommé pour ses valeurs nutritives et énergétiques. » (PRE 4A, p.93) *Le Québec : une histoire à construire* évoque brièvement les vitamines :

L'ancêtre du maïs, le téosinte, poussait en Amérique centrale il y a plus de 7000 ans. En sélectionnant pendant plusieurs centaines d'années les plants dont les grains sont les plus gros et les plus nombreux, les Autochtones en sont venus à créer le maïs, qui s'est ensuite répandu dans toute l'Amérique. [...] Les baies, les noix et d'autres petits fruits entrent dans l'alimentation des Amérindiens, qu'ils soient sédentaires ou nomades. Ces fruits, récoltés en été, peuvent être consommés frais, ou séchés et conservés pour l'hiver. Ils fournissent de précieuses vitamines tout en relevant le goût des aliments auxquels on les mélange. Les Autochtones se nourrissent également d'autres plantes qui poussent à l'état sauvage dans le nord-est de l'Amérique, tels le tournesol ou la courge. (QHC A, p.120)

Ensuite il établit le lien entre le développement de l'agriculture et les changements du menu qu'il entraîne:

Peu à peu, certains groupes découvrent comment favoriser la croissance de ces végétaux. Ils les entretiennent régulièrement et choisissent les plants les plus productifs et les plus résistants, ce qui contribue à l'amélioration de ces espèces sauvages. C'est ainsi que naît l'agriculture dans cette partie du monde. [...] À ces cultures indigènes (tournesol, courge, etc.) s'ajoutent bientôt d'autres plantes qui viennent du sud du continent, particulièrement de l'Amérique centrale, où elles sont cultivées depuis des siècles. Le maïs fait son apparition dans la région des Grands Lacs vers l'an 500 de notre ère et les haricots vers l'an 1200. Ces nouveaux produits entraînent une véritable révolution alimentaire chez les sociétés autochtones qui les adoptent, par exemple les nations iroquoiennes. (p.122)

De nouveau, l'accent est mis sur le fait que rien n'est gaspillé:

Les ressources animales jouent un rôle majeur dans l'économie des peuples autochtones, mais les ressources végétales occupent aussi une place importante. En effet, pour combler des besoins alimentaires, médicaux, techniques ou spirituels, les Inuits et les Amérindiens se servent de nombreuses espèces d'arbres, d'arbustes, de fleurs ou d'herbes. Toutes les parties utiles des plantes peuvent être mises à contribution: feuilles, troncs, tiges, fleurs, fruits, racines, écorces, bourgeons, bulbes, etc. Chaque milieu naturel fournit des ressources végétales particulières que les

Autochtones savent reconnaître et utiliser. Ainsi, les lichens, les mousses et les herbes de la toundra n'ont aucun secret pour les Inuits tandis que les peuples qui vivent plus au sud, dans les forêts mixtes des Grands Lacs et du Saint-Laurent, savent comment transformer la sève de l'érable en sirop ou comment utiliser l'écorce du bouleau pour fabriquer des canots et des paniers. (p.120)

Le manuel est le seul à parler d'un mets proprement dit et encore, dans des termes trop imprécis pour nous donner une impression à quoi cela a pu ressembler. Le texte accompagnant l'illustration « Cooking in a pot. John White, vers 1585 » nous apprend que « la sagamité est l'un des plats préférés des peuples iroquoiens. Il s'agit d'une soupe de maïs à laquelle on ajoute du poisson, de la viande, des haricots et des courges. » (*Ibid.*)

À part cela, la cuisine amérindienne garde ses secrets. Et assez étonnamment, la saveur des plats n'est évoquée qu'une fois : « La viande et la graisse de caribou constituent une nourriture savoureuse. » (REP 3 A, p.30)

Le « sac-médecine », dont *Repères* montre une reconstitution non datée (p.47), n'inspire pas la confiance en une très grande efficacité sur le point médical et le texte qui l'accompagne mentionne comme sa seule fonction que l'adolescent qui se le fabrique le « porte en permanence sur lui de façon à se rappeler son esprit tutélaire. » (*Ibid.*) Le même manuel reconnaît cependant dans ce contexte que les Autochtones avaient des connaissances pharmaceutiques : « La graisse de phoque fondue est l'ingrédient par excellence contre le froid. Tous les autochtones savent reconnaître les fruits sauvages comestibles, qu'ils font sécher en prévision de l'hiver ainsi que les plantes médicinales aident à cicatriser les blessures et à guérir les maladies. » (p.29)

Mais la véritable surprise attend le lecteur en regardant par-dessus l'épaule des chercheurs quant aux connaissances ancestrales des Inuits en la matière, mentionnée par cet encart dans *Le Québec, une histoire à construire* :

Connaître le monde animal. Selon leur mode de vie traditionnel, les Inuits récupèrent toutes les parties des animaux capturés. Les peaux sont utilisées pour fabriquer des vêtements; les os sont transformés en divers objets tels des grattoirs ou des aiguilles; les tendons et les nerfs servent de cordes et de liens; et, bien sûr, la viande est mangée. Même le contenu à moitié digéré des estomacs des animaux est consommé! Rare exception, le foie de l'ours polaire est toujours jeté sans être utilisé. Au début du 20^e siècle, des scientifiques intrigués se sont rendu compte que le foie de cet animal contient de très fortes doses de vitamine A. Cet élément nutritif contribue à la croissance des os et à une bonne vision, mais s'il est consommé en trop grande quantité, il devient toxique. Les Inuits reconnaissaient ce danger depuis longtemps! (QHC A, p.117).

Voici une des très rares fois que nous voyons, dans les manuels, un élément de la sagesse populaire qui se trouve confirmé par la science de nos jours. Or, et cela aucun manuel ne le mentionne, ces savoirs ancestraux ne sont pas le propre des sociétés autochtones, mais existent partout au monde. L'intérêt actuel des multinationales pharmaceutiques à vouloir s'emparer des savoirs traditionnels des peuples africains et sud-américains en la matière et de leurs plantes (et, éventuellement, de les breveter pour s'en assurer le bénéfice commercial exclusif), est bien connu. Mais ne penser qu'aux

Autochtones de ce monde, c'est oublier aussi que la pharmacopée « occidentale » s'inscrit dans une tradition directe à ces savoirs populaires millénaires et que les processus biochimiques d'une bonne partie des médicaments, qui ont fait leurs preuves, ne sont toujours pas connus, dans le détail, par la science. L'écart qui la sépare des savoirs traditionnels, n'est peut-être pas si grand qu'on le laisse souvent croire...

Tout compte fait, on l'aura compris, les peuples autochtones du Nord-est américain en 1500, sont de véritables champions de la culture matérielle : leurs outils, leurs habitations, leurs vêtements, leurs moyens de transports, bref, l'exploitation des ressources que le milieu naturel leur offre, est d'une rationalité exemplaire. Ils font preuve d'une grande habileté, d'un sens aigu d'économie et parfois même, d'ingéniosité dans leur adaptation aux conditions de vie auxquelles ils sont confrontés.

L'éloge généralisée des manuels ne connaît que quelques menues exceptions. Par exemple, ils ne connaissent pas encore la métallurgie :

Pour fabriquer leurs outils et tous les objets dont ils se servent, les Autochtones n'ont à leur disposition que les matériaux bruts fournis par l'environnement: la pierre, le bois, les plantes et les animaux, dont ils utilisent toutes les parties du corps, comme la peau, les os et les tendons. Ces matières premières ne subissent pas de transformations majeures. Par exemple, les Autochtones ne connaissent pas les techniques de métallurgie qui leur permettraient de fondre les minerais. Ils ramassent cependant le cuivre, abondant en surface dans la région du lac Supérieur et le martèlent pour lui donner certaines formes et en faire divers ornements. (QHS A, p.52)

Et les peuples pratiquant l'agriculture (ce qui, aux yeux de quelques manuels, constitue un net progrès civilisateur, cf. 4.1.4)) ne peuvent devenir tout à fait sédentaires, puisqu'ils ne connaissent pas encore les engrais : « Comme les techniques de fertilisation sont inconnues des Iroquoiens, les sols s'épuisent vite. Cette situation les oblige à déplacer périodiquement leurs villages (tous les 10 à 30 ans environ) pour cultiver de nouvelles terres » (FRE 3A, p.16). Cette lacune est également observée par *Le Québec : une histoire à suivre* :

Même s'ils sont sédentaires, les Iroquoiens doivent migrer tous les 10 ou 15 ans. En effet, comme ils ne connaissent pas l'usage de l'engrais, leurs champs s'appauvrissent et ils doivent aller s'installer ailleurs pour en ensemercer de nouveaux. Ce déplacement leur permet aussi de trouver d'autres sources d'approvisionnement en bois pour le chauffage, la cuisson des aliments, la construction des maisons et la fabrication de divers outils. (QHS A, p.24)

Or, ces quelques imperfections sont contrebalancées, en quelque sorte, par la grande patience dont font preuve les Autochtones : « 'Avec une infinie patience, on observait les animaux, les plantes, le temps; les marées, les étoiles et le vent pour prédire les conditions propices à la chasse ou à la pêche, à la plantation et à la cueillette. '« ONF, Visions autochtones [en ligne]. (Consulté le 21 avril 2008.) » (REP 4, p.185). Patience accompagnée de la capacité d'accepter avec résignation et sans trop se plaindre, les périodes de famine, et ceci « dès leur plus jeune âge » : « Comme il leur est impossible de conserver beaucoup d'aliments à cause de leurs nombreux déplacements, les peuples nomades subissent de fréquentes disettes qui peuvent durer plusieurs jours. Résignés à leur sort, ils

ne se plaignent pas. Depuis leur plus jeune âge, ils sont habitués aux périodes de disette. » (REP 3A, p.29)

Mais, encore une fois, à part ces très rares remarques plus réservées, tous les manuels s'accordent dans l'attribution des plus grands compliments aux Autochtones quant à leurs savoirs et technologies. Or, à y regarder de près, tous ces éloges convergent vers un seul point : les modes de vie des Autochtones sont parfaitement ADAPTÉS à l'environnement naturel. Voici un seul exemple, à côté de l'illustration d'un manteau de peau et d'un couteau ulu – ils sont légion, tous manuels confondus: « La technologie développée par les Inuits leur permet de s'adapter aux conditions du milieu. » (QHC A, p.117).

Or, qu'est-ce à dire plus précisément et quelle est exactement la valeur d'un tel compliment ? C'est encore une fois Dominique qui pose cette question. Dire qu'un peuple a su bien s'adapter aux conditions de son milieu est, a priori, un bien faible éloge, puisque c'est là une des conditions de sa survie tout court. Autrement dit, on n'aurait pas beaucoup de nouvelles de peuples incapables d'adaptation... Ou bien cette constatation implique-t-elle une comparaison implicite ? Les sociétés européennes de l'époque auraient-elles été moins adaptées à leur milieu naturel ? Y réfléchir ouvrirait toute une discussion pour savoir si et jusqu'à quel point le progrès technologique a servi l'humanité à se rendre plus indépendante des adversités de la nature (donc mieux « s'adapter ») ou si, au contraire, il l'a amenée à trop s'éloigner de la nature, au point même de la détruire et rendre la planète inhabitable pour les générations à venir. Voici un débat intéressant et tout à fait d'actualité, mais qui n'est pas ouvert, par aucun des manuels, à ce point.

Une autre considération pourrait enlever de la valeur au compliment de la bonne adaptation. Ne dit-on pas, souvent avec admiration, de tous les éléments vivants d'un écosystème, du règne végétal comme du règne animal – certains humains mis à part qui sont plutôt des perturbateurs de l'équilibre – qu'ils sont parfaitement adaptés à leur milieu respectif ? La capacité d'adaptation des Autochtones ne les rapproche-t-elle pas plutôt des éléments naturels que des humains de la civilisation occidentale, perturbateurs peut-être, mais tellement plus « évolués » ? Les manuels ne se prononcent pas.

Et enfin, dans un tout autre ordre d'idées, si la capacité d'adaptation fait partie des éléments retenus pour définir l'intelligence humaine, il s'agit de l'adaptation aux changements et non à une réalité qui est statique. Or, il n'y a, pendant les siècles qui nous séparent de l'époque des premiers habitants (l'avenir étant plus incertain à cet égard), rien de plus statique que les conditions de l'environnement naturel de l'Amérique du Nord : les paysages et le climat. Les changements apportés l'ont été par les

humains, en l'occurrence par les peuples autochtones, dans le souci, certainement, de perfectionner leur modes de vie, comme le font toutes les civilisations humaines. Or, nous n'apprenons très peu de choses sur ces évolutions. (cf. 4.1.11) Et surtout, les changements ont été le fait des Européens « renversant » ce pays depuis leur arrivée, pour reprendre l'image forgée par de Denys Delâge, ne laissant, en fin de compte, de moins en moins de marge à la capacité d'« adaptation » aux Autochtones à des changements apportés à leur environnement naturel par le rouleau compresseur de la colonisation.

A la réflexion, ce compliment de la bonne adaptation, en parlant des technologies, se révèle donc pour le moins ambigu, même s'il témoigne certainement des meilleures intentions de mettre l'accent sur cette richesse de la culture matérielle autochtone, signe de civilisations complexes et loin de la « sauvagerie » qui hantait les anciens manuels. Or, pour vraiment reconnaître les savoirs autochtones, il aurait fallu s'abstenir de tout ramener à la « capacité d'adaptation ».

En dehors de la culture matérielle, qu'apprenons nous des savoirs dans d'autres domaines, y compris ceux particulièrement valorisés par les Européens de l'époque et par les Québécois d'aujourd'hui ? Les mentions de connaissances médicales, nous l'avons vu, sont très rares. Ce domaine est le plus souvent abordé, comme nous allons le voir (cf. 4.2.1), en étroite liaison avec celui des croyances.

Qu'en est-il d'un domaine essentiellement culturel comme celui de la transmission du savoir ? Dans le contexte du rôle des aînés en tant que dépositaires des savoirs autochtones, nous avons déjà brièvement évoqué la façon d'aborder la tradition orale et le fait que certains manuels attribuent le rôle nécessaire des aînés au défaut de l'écriture : « Comme les peuples autochtones ne connaissent pas l'écriture, la tradition orale est essentielle à la préservation de leur mémoire et à la transmission de leur culture. » (PRE 4B, p.30) Il en va de même pour la grande estime vouée à l'éloquence, au sein des sociétés autochtones. Elle est reliée parfois étroitement au manque de traditions écrites :

L'éloquence. Dans ces sociétés qui ne connaissent pas l'écrit, la parole est essentielle. Les Autochtones accordent une grande valeur à l'éloquence et ils ont beaucoup d'estime pour ceux qui s'expriment avec aisance en public. Les Autochtones ont leurs conteurs, reconnus pour leur grande éloquence. Les conteurs sont souvent des aînés, car leur longue expérience rend leurs récits plus crédibles. Accompagnant son discours de gestes et de mimiques pour capter l'attention de son auditoire, le conteur raconte l'histoire mythologique de son peuple ou relate des événements importants du passé, comme des négociations diplomatiques ou de grandes batailles. (FRE 3A, p.29)

De même par *Le Québec : une histoire à suivre* pour qui ce défaut semble tourner à l'avantage des capacités intellectuelles des Autochtones, en fin de compte :

L'art de bien parler. Puisque les Amérindiens ne connaissent pas l'écriture, ils attachent une grande importance à la parole et aux récits oraux. Ils apprennent très jeunes à mémoriser tous les détails des traditions, des coutumes et des légendes qui leur sont racontées. Ils peuvent ainsi se souvenir de détails très précis de l'histoire de leur peuple. Ils témoignent aussi beaucoup d'admiration vers ceux et celles qui savent bien parler. Le maniement de la langue est pour eux et elles une des qualités essentielles d'un bon chef. Celui-ci tire, en effet tout son pouvoir de sa capacité à convaincre les siens. Un dirigeant ou une dirigeante efficace doit donc nécessairement être un bon orateur ou une

bonne oratrice. L'éloquence amérindienne est si travaillée que même les Européens qui ne comprenaient pas leur langage étaient impressionnés par la manière dont ils tenaient leurs discours. (QHS A, p.50)

Une illustration de l'admiration des Européens devant l'art oratoire est fournie par un témoignage datant du 18^e siècle :

Le père François-Xavier de Charlevoix, qui a voyagé à travers la Nouvelle-France en 1721 et en 1722, raconte ici ce qu'il pense du langage des Amérindiens. Il est à noter qu'il ne parlait pas lui-même leur langue. « La beauté de leur imagination en égale la vivacité, et cela paraît dans tous leurs discours. Ils ont la répartie prompte, et leurs harangues [discours] sont remplies de traits lumineux, qui auraient été applaudis dans les assemblées publiques de Rome et d'Athènes. Leur éloquence a cette force, ce naturel, [...] et quoiqu'elle ne paraisse pas soutenue par l'action, qu'ils ne gesticulent pas, qu'ils n'élèvent pas la voix, on sent qu'ils sont pénétrés de ce qu'ils disent, et ils persuadent.» Pierre-François-Xavier de Charlevoix, Histoire et description générale de la Nouvelle-France, 1744. (*Ibid.*)

Quelques pages auparavant, ce même manuel avait déjà établi ce lien, tout en insistant sur la qualité et la fiabilité, selon lui étonnante, de ce mode de transmission :

La transmission des savoirs. Comme les Autochtones ne possèdent pas d'écriture, ils transmettent leur savoir par tradition orale. Au cours des fêtes ou des longues veillées d'hiver, les aînés de la tribu racontent aux plus jeunes les coutumes et les traditions de leur peuple, ainsi que les légendes qui expliquent le monde. La circulation de ces récits permet de maintenir un lien solide entre le passé et le présent faisant ainsi en sorte que la culture autochtone continue à se perpétuer. Dans les années 1970, des Innus ont ainsi raconté à des anthropologues certaines histoires anciennes pratiquement identiques à celles qui avaient été notées par les missionnaires français dans les années 1630 ... Racontées d'une génération à l'autre, ces histoires étaient donc demeurées intactes pendant près de 350 ans! (QHS A, p.44)

Un très grand intérêt est apporté à la tradition orale pendant le parcours thématique du même manuel, un an plus tard. Il n'est ailleurs plus question du tout du déficit constitué par l'absence de culture écrite, mais, encore une fois, de son efficacité à travers les siècles et ceci, en répondant expressément aux doutes qu'on serait tenté de nourrir quant à sa fiabilité :

L'efficacité de la tradition orale. A priori, on serait tenté de croire que le souvenir est plus difficile à conserver par la tradition orale que par l'écriture. Pourtant, de nombreux exemples prouvent le contraire. C'est ainsi que l'anthropologue Rémi Savard a retranscrit en 1970 plusieurs récits traditionnels du conteur innu François Bellefleur, qui ressemblent en tous points aux légendes mises par écrit par le jésuite Paul Lejeune en 1637. En effet, en comparant des extraits des deux versions ci-dessous, on constate que mis à part quelques détails, l'histoire s'est transmise presque intacte du 17^e siècle jusqu'à nos jours par la tradition orale. Il s'agit donc d'une méthode tout à fait valable et légitime pour conserver le patrimoine culturel d'un peuple. (QHC B, p.349)

Sont ensuite reproduites les deux versions de l'histoire de Tsakapesh et un témoignage du jésuite Paul Ragueneau sur la transmission des légendes autochtones de génération en génération (p.350). Le manuel souligne l'importance des sources orales pour l'historiographie tout à fait contemporaine (mentionnant des vidéos sur Internet), non seulement par rapport à l'histoire autochtone, mais aussi à celle de la Shoah.

Anciennes traditions et nouvelles technologies. Aujourd'hui, l'histoire orale peut encore jouer un important rôle dans la transmission des connaissances et des savoirs. Ainsi, des gens présentent des vidéos sur Internet dans lesquels des Autochtones racontent dans leur langue leurs souvenirs ainsi que les traditions et les légendes de leur peuple. Les nouvelles technologies assurent donc la survie des techniques anciennes. D'ailleurs, l'histoire orale n'est pas utile seulement pour les Autochtones. La Shoah Foundation mise sur pied en 1994 par le cinéaste Steven Spielberg en est un bon exemple. Cet organisme recueille sur vidéo les témoignages des dernières personnes rescapées des camps de concentration nazis de la Seconde Guerre mondiale afin de préserver leur histoire et de mieux la faire connaître. (*Ibid.*)

La question de la validité de telles sources et des procédés critiques appropriés pour s'en assurer, est ici quelque peu escamotée, mais force est de constater que le manuel met tout en œuvre pour valoriser, même aux yeux des experts contemporains, les traditions orales des Autochtones. Il est le seul à aller aussi loin dans le domaine, mais il est rejoint par d'autres lorsqu'il s'agit d'expliquer les fonctions des wampums. Tous citent cet objet parmi les artefacts ou lors diverses occasions où il est question de cadeaux entre Amérindiens ou Autochtones et Blancs et tous contiennent au moins une illustration d'un wampum, commentée plus ou moins abondamment. Pour *Présences* il s'agit d'objets très prestigieux » (PRE 3A, p.58). *Fresques* précise qu'il s'agit d'un « moyen pour conserver des informations importantes » et que les wampums « constituent les archives des nations autochtones. » Leurs fonctions lors de négociations diplomatiques sont expliqués ainsi : « Si l'interlocuteur prend le wampum dans ses mains, cela signifie qu'il accepte l'offre. Une fois l'alliance conclue, le wampum est confié à un gardien chargé de mémoriser sa signification et de le présenter au besoin comme preuve de l'entente passée. » (FRE 3A, p.29).

La définition donnée par *Le Québec : une histoire à construire*, à côté d'une illustration d'un Wampum iroquois du début du 19^e siècle va dans le même sens : « Afin de démontrer leur sérieux, les déclarations les plus importantes sont accompagnées d'un présent. Bien souvent, il s'agit d'un collier de coquillages, appelé wampum. » (QHC B, p.441). Le manuel confie au témoignage de Pierre-François-Xavier de Charlevoix le soin de lui accorder une valeur comparable au trésor public, des registres et des annales : « Les wampums sont conservés précieusement, car ils préservent la mémoire des événements importants. [...] non seulement ils composent en partie le trésor public, mais ils sont encore comme des registres et les annales que doivent étudier ceux qui sont chargés des archives. » (QHS A, p.44) Et, pour souligner encore cette importance, les élèves sont ensuite invités à comparer les fonctions du wampum à celles d'institutions contemporaines : « D'après cette description, nommez un équivalent moderne du wampum ». (*Ibid.*)

Une tâche analogue accompagne l'illustration d'un rassemblement, où le wampum est au centre de l'intérêt. Le commentaire précise : « Sur cette image, on peut voir un émissaire d'une nation autochtone qui présente un wampum aux membres d'une autre tribu. Les présentations sont toujours accompagnées de longs discours qui en expliquent la signification. » Et les élèves doivent trouver, « dans l'actualité récente du Québec ou d'ailleurs, un exemple de rassemblement semblable. » (*Ibid.*)

C'est encore une fois le seul manuel pour donner un début d'explication des procédés qui ont pu servir de soutien à la mémoire dans la façon de composer un wampum et de le déchiffrer : « Les dessins et les couleurs des wampums ont tous une signification particulière. Ainsi, offrir un wampum rouge équivaut à déclarer la guerre. Un blanc est un emblème de poix ou de pureté des intentions. »

(*Ibid.*) Le wampum, comme l'éloquence et l'institution des aînés, apparaît comme une solution imposée par un manque, et non comme un choix volontaire, d'une société qui ne dispose pas de l'écriture, pour ce manuel:

La tradition orale. Avant l'arrivée des Européens, les Autochtones du nord-est de l'Amérique ne connaissent pas l'écriture. Ils ne peuvent donc pas transmettre par écrit leurs mythes ou leur souvenir des événements historiques. Ils doivent compter sur la tradition orale, c'est-à-dire qu'ils communiquent ces histoires par la parole, de génération en génération. Leur capacité à mémoriser de longs récits joue donc un rôle essentiel. Quelques nations utilisent des objets comme aide-mémoire. Certains peuples algonquiens tracent des pictogrammes sur une écorce de bouleau. Chez les peuples iroquoïens, on utilise les wampums, ces colliers faits de coquillages de différentes couleurs dont les motifs rappellent certains événements. Cela demande un effort d'apprentissage, car il faut connaître la signification des motifs tracés sur ces objets. (QHC B, p.348)

Le Québec : une histoire à construire est aussi le seul manuel à mentionner, assez marginalement, il est vrai, que des débuts de l'écriture existaient bel et bien chez les Amérindiens, en reproduisant des dessins amérindiens sur un rocher et un manuscrit ojibwé qui montre le plan d'une maison longue cérémonielle. (*Ibid.*)

Enfin, compte tenu du fait que *Présences* ne donne aucune indication sur le langage symbolique d'un wampum (suggérant que celui-ci serait le pur fruit de l'imagination et à la portée de n'importe qui), les élèves qui mettraient en exécution la consigne suivante, qui leur est proposée en tant que « activités complémentaire », non seulement auraient toutes les chances de se couvrir de ridicule, mais, très certainement, de retenir qu'il s'agit non d'un acte officiel hautement significatif, mais plutôt d'un jeu d'enfant : « Vous êtes membres d'une Première Nation. Vous devez conclure un accord de paix entre votre nation et celle avec laquelle vous êtes en conflit. Après avoir réfléchi aux articles de ce traité (limites territoriales, dédommagements, possibilités d'échanges, etc.) confectionnez un wampum qui représentera cette entente. » (PRE 3A, p.80)

Cela n'est pas sans évoquer les consignes données aux élèves des années soixante-dix : de fabriquer des mocassins ou encore des masques rituels. (cf. 3.)

4.1.9 La connaissance du terrain et les réseaux d'échanges et de commerce

Un domaine de connaissances très apprécié par les Européens et dont les Autochtones avaient l'exclusivité incontestée, au début de la colonisation, est celui de la géographie de leur territoire. Parfois, ils avaient des manières particulières qui permettent d'indiquer des directions : » Un inukshuk dans le Grand Nord. Inukshuk est un terme inuktitut (la langue des Inuits) signifiant 'faisant fonction d'un être humain'. Les Inuits dressent ces monuments à forme humaine qui leur servent de points de repère dans leurs déplacements ou lorsqu'ils chassent le caribou. L'inukshuk est fabriqué avec des pierres que l'on trouve dans la toundra arctique. » (PRE 4B, p.31 ; cf. aussi QHS A, p.37)

La connaissance profonde du terrain et les voies de communication qui intéressaient tant les Européens pour découvrir, puis parcourir cette terre inconnue, était, comme nous l'apprend *Le Québec : une histoire à suivre*, tout à fait décisive. Au détour d'une illustration montrant « Le père Marquette et Jolliet descendant le Mississippi en 1673 », le manuel nous apprend que leur projet échoue devant le refus des Autochtones : « Parvenus à l'embouchure de la rivière Arkansas, Louis Jolliet et le père Marquette doivent cesser leur exploration du Mississippi parce que les Amérindiens de cette région refusent de les guider plus loin. » (QHS A, p.113)

Dans le parcours thématique, *Le Québec : une histoire à construire*, souligne que ces connaissances géographiques étaient liées à l'existence de routes commerciales autochtones (représentées sur une carte : QHC A, p.124) que les Amérindiens géraient à leur façon :

Montagnes, cours d'eau, forêts et autres éléments géographiques permettent aux Autochtones de savoir exactement où ils se trouvent et de connaître les limites de leur territoire. Ils contrôlent étroitement les routes commerciales qui traversent leur pays et seuls leurs plus proches alliés peuvent les emprunter. Les règles d'hospitalité autorisent les membres d'une tribu à venir chasser sur le territoire d'une autre, particulièrement en situation de nécessité l'hiver. Toutefois, les caches de nourriture ne doivent jamais être pillées. La violation d'un territoire étranger peut entraîner de conséquences, pouvant aller jusqu'à la guerre. (QHC A, p.20)

Tous les manuels mentionnent l'existence de vastes réseaux de commerce bien avant l'arrivée des Européens et ceci dès le parcours chronologique. On souligne l'étendue de ces réseaux par la présence de produits qui viennent de très loin:

Les réseaux économiques. Vers 1500, les nations autochtones entretiennent des réseaux d'échanges commerciaux entre elles. Comme les ressources varient d'une aire culturelle à l'autre, les relations commerciales avec les nations voisines sont importantes. Ainsi, les peuples sédentaires échangent des poteries et des produits agricoles comme le maïs, les haricots et le tabac avec les peuples nomades, qui leur fournissent en retour la viande, des peaux et des fourrures. Le cuivre fait aussi l'objet des échanges. Il est très convoité par les Amérindiens, qui l'utilisent pour fabriquer des outils et des armes. Provenant de l'ouest du lac Supérieur, le cuivre est acheminé vers les nations huronnes-wendates, jusque chez les Algonquins et les Innus. Les coquillages sont également recherchés. Ils servent surtout à confectionner des outils et des colliers. Les coquillages viennent de la côte est de l'Atlantique et sont échangés jusque dans la vallée du Saint-Laurent. (FRE 3A, p.19)

De même, selon *Présences*, « dès 1000 avant Jésus-Christ, il existe des réseaux d'échanges très développés reliant les territoires des peuples d'Amérique du Nord. Ainsi, il est possible d'échanger facilement du cuivre, des outils de silex et de l'argent sur tout le continent. Ces relations entre les groupes permettent des échanges de croyances et de rites, mais aussi de technologies. » (PRE 3A, p.40) Ces relations commerciales entraînent des activités diplomatiques entre les nations, selon le manuel : « Les Iroquoiens échangent des outils de silex, des wampums, du cuivre, de l'argent et des vivres. En raison des importants réseaux d'échanges américains, il est possible de trouver des objets iroquoiens très loin de leur lieu d'origine. Les Iroquoiens, et plus particulièrement les Hurons (Wendats), sont également reconnus pour leurs talents de diplomates » (PRE 3A, p.49)

Le Québec : une histoire à suivre souligne également la dimension diplomatique de ce commerce, l'absence de la recherche de profit ainsi que le fait qu'il s'agissait d'un commerce de troc, à défaut de monnaie :

Ce commerce sert à établir des alliances entre différents groupes et à se procurer des biens qu'on ne trouve pas sur son propre territoire. Les peuples iroquoiens échangent ainsi avec leurs voisins algonquiens leurs surplus de maïs, de tabac et leurs filets de pêche contre des fourrures, des vêtements, des canots d'écorce et de la viande. De grands réseaux commerciaux existent à travers le continent. Grâce à de multiples échanges, des objets peuvent parcourir de très grandes distances. On a retrouvé sur des sites iroquoiens du sud du Québec du silex (pierre utilisée pour la fabrication d'outils tranchants) de Gaspésie, du cuivre en provenance du lac Supérieur, des coquillages de la côte Atlantique et du golfe du Mexique, et même des pierres du Labrador! Tous ces échanges commerciaux s'effectuent au moyen du troc, puisque les Autochtones n'ont pas de monnaie. Ce commerce renforce aussi les liens d'amitié qui existent entre les nations, car on ne peut trafiquer qu'avec des nations amies. La générosité et l'altruisme étant des valeurs partagées par tous les peuples autochtones, la volonté de faire du profit est très mal perçue. (QHS A, p.37)

Repères, quant à lui, parle également de troc, mais il relie l'existence de ce vaste réseau d'échanges à l'idée de l'autosuffisance de ces sociétés, concept sur lequel nous reviendrons (cf.infra) :

Chez les peuples nomades, les vêtements, les outils et les habitations ne sont que des objets de survie. Parfois, lorsqu'on ne peut les transporter, on les abandonne. Toutefois, certains objets sont collectionnés en vue d'être échangés. Les peuples visent l'autosuffisance, mais ils ne refusent pas d'améliorer leur sort en faisant du troc. Vers 1500, il existe un réseau commercial autochtone assez dense en Amérique du Nord. Ce réseau met en relation les peuples nomades et les peuples sédentaires. Les Algonquiens échangent de la viande et des fourrures contre du maïs et du tabac avec les Hurons. Ils échangent aussi des perles faites de coquillages avec d'autres nations vivant plus au sud, aussi loin que les Carolines (aujourd'hui aux Etats-Unis). Ces nations remontent le fleuve Mississippi pour venir commercer avec celles qui habitent la région des Grands Lacs. [...] On échange également des objets ou des matériaux qu'on ne trouve pas sur son territoire ou des objets qu'on fabrique moins bien que d'autres nations. (REP 3A, p.32)

De tous les manuels, *Présences* est d'ailleurs le seul qui suggère, avec un point d'interrogation, que les coquillages auraient pu constituer un précurseur de la monnaie :

Une monnaie d'échange? « La plus précieuse chose qu'ils aient en ce monde est l'esnoguy, lequel est blanc comme neige, et qu'ils prennent dans le fleuve en corbinotz [cornets de mer], desquels ils font des sortes de chapelets; et de cela ils usent comme nous faisons de l'or et de l'argent; et ils le tiennent pour la plus précieuse chose au monde. » Jacques Cartier, Voyages de découverte au Canada, entre les années 1534 et 1542. (PRE 4 A, p.95)

La dimension de l'économie au sein du parcours thématique en secondaire 4 est, bien entendu, une occasion pour tous les manuels pour approfondir l'aspect des échanges commerciaux en 1500.

Fresques y consacre deux pages entières (FRE 4 A, p.151-2), cartes à l'appui, pour souligner l'étendue de ce «véritable» réseau d'échanges, apparemment digne d'un grand étonnement et d'un point d'exclamation à la fin :

Vers 1500, les différentes communautés autochtones nomades et sédentaires pratiquent le troc, c'est-à-dire qu'elles échangent des marchandises. Ainsi, les Iroquoiens échangent leurs surplus agricoles contre des peaux de caribou, des fourrures ou des surplus de viande accumulés par les chasseurs algonquiens. De plus, de véritables réseaux d'échangés, dont certains existent depuis des milliers d'années, permettent aux Autochtones d'Amérique du Nord d'avoir accès à des ressources et des produits introuvables dans leur environnement. Les biens échangés empruntent les trajets traditionnels que suivent les Autochtones lors de leurs déplacements et parcourent souvent de très grandes distances. Ainsi, les Autochtones qui vivent dans les basses terres du Saint-Laurent peuvent se procurer des coquillages ayant voyagé depuis le golfe du Mexique, la côte atlantique ou les provinces maritimes actuelles, de même que du cuivre provenant du nord du lac Supérieur, ou encore des projectiles faits avec des matériaux du Labrador ! (FRE 4A, p.152)

Quelques produits venus de très loin attestent l'étendue de ces réseaux à travers le continent. Dans un encart, le manuel relie ensuite les activités commerciales aux modes de vie et à leurs dimensions politiques et diplomatiques, sans oublier de préciser l'absence de la recherche d'un profit, remarquée par les missionnaires en 1614:

Au tout début du régime français, le père Gabriel Lalement, un missionnaire jésuite, décrit les activités commerciales de certains Amérindiens et leurs effets sur les modes de vie : « Il semble qu'ils ont autant de domiciles que l'année a de saisons. Au printemps, une partie d'entre eux restent pour la pêche, là où ils considèrent qu'elle sera meilleure ; une partie s'en va pour commercer avec les tribus rassemblées sur la rive de la mer du Nord ou mer de glace. [...] En été. Ils se rassemblent tous (...) au bord d'un grand lac [...] Vers le milieu de l'automne, ils commencent à s'approcher de nos Hurons, sur les terres desquels ils ont l'habitude de passer l'hiver, mais avant de les atteindre, ils attrapent autant de poissons que possible qu'ils font sécher. C'est la monnaie d'échange avec laquelle ils achètent leur principal stock de maïs, bien qu'ils se soient procuré toutes sortes d'autres marchandises... Ils cultivent un petit terrain près de leur abris d'été, mais c'est plus pour le plaisir, et a parce qu'ils peuvent avoir des aliments frais à manger, que pour leur subsistance. » (*Ibid.*)

Le texte du manuel se livre ensuite à un commentaire très explicite sur la signification politique et culturelle de ces échanges :

Vers 1500, les nombreux échanges effectués entre les différentes nations autochtones servent essentiellement à combler mutuellement leurs besoins. Les Autochtones n'ont alors aucune volonté d'accumuler des richesses et de faire du profit. Ils préfèrent mettre en commun leurs biens et leurs ressources. De plus, faisant preuve de générosité au moment des échanges, ils montrent leur prestige. En effet, à l'utilité du troc sur le plan économique s'ajoute une signification politique et culturelle importante. Les échanges sont considérés comme essentiels aux liens diplomatiques qu'entretiennent les différentes nations. Ils servent notamment à payer des tributs en temps de guerre, à officialiser des rencontres entre dignitaires et à faciliter les négociations de paix. (*Ibid.*)

Bien qu'en retenant, à son tour, la fonction diplomatique des échanges et leur utilité mutuelle pour les nations qui les pratiquent, l'aspect des échanges solidaires et non motivés par l'idée de profit est absent, chez *Repères*, où ils figurent au chapitre de « L'exploitation des ressources au 16^e siècle »:

Bien avant l'arrivée des Européens en Amérique du Nord, les autochtones développent des réseaux d'échanges qui leur permettent de faire du troc avec d'autres nations. Comme les ressources sont réparties inégalement sur le territoire, les autochtones développent des routes commerciales qui leur permettent de se procurer ce qu'ils ne peuvent produire eux-mêmes. Les échanges commerciaux se font surtout entre nations ayant déjà conclu une alliance. Pour les autochtones, l'amitié et les alliances pendant une séance de traite sont aussi importantes que le commerce lui-même. Les particularités des productions de chacune des nations les rendent complémentaires. Une nation peut produire en surplus des biens dont d'autres nations ont besoin. Ainsi, les échanges sont essentiels et appréciés. (REP 4, p.95)

La façon dont le prix est déterminé, y ressemble, en revanche, beaucoup à la loi de l'offre et de la demande bien plus familière au lecteur euro-canadien :

Un système de fixation des prix Les autochtones sont conscients de la valeur des biens qu'ils échangent. Par exemple, si la fourrure de castor se fait plus rare et est donc plus difficile à trouver, les Algonquiens demandent plus de maïs pour une même quantité de castors. Les produits de luxe, comme le cuivre natif, le chert, les coquillages et le tabac, sont très recherchés durant les séances de troc ou pour sceller une alliance. Ces produits parcourent souvent de longues distances. Les coquillages les plus convoités proviennent d'aussi loin que le Sud-est des États-Unis. Ils servent de perles pour les colliers ou de décorations pour les vêtements, les mocassins, et surtout les wampums. (*Ibid.*)

Présences, au contraire, après avoir souligné l'importance de la nation huronne-wendate dans ce réseau de commerce, insiste sur l'aspect social de cette activité:

Avant l'arrivée des Européens, les diverses sociétés amérindiennes du nord-est américain font du troc, c'est-à-dire qu'elles échangent des biens. [...] Les Autochtones entretiennent sur leur territoire un réseau d'alliances et d'échanges de biens. Un groupe se procure ce qu'il ne peut produire dans son milieu en commerçant avec les villages voisins, qui eux-mêmes négocient avec d'autres nations plus lointaines. Vers 1500, les nations se spécialisent dans la fabrication et le commerce de certains produits. Les voies d'eau, tracées sur des cartes géographiques faites d'écorce de bouleau, sont parcourues en canot et permettent de se rendre au cœur du continent. La nation iroquoienne huronne-wendate est au centre de ce réseau commercial bien organisé. Les Hurons-Wendats servent d'intermédiaires entre les Algonquiens du nord-est et les autres nations iroquoiennes plus au sud. Les villages hurons sont reliés entre eux par des sentiers de terre battue s'étendant sur plus de 300 km. Au sud, ces sentiers se prolongent jusque chez les Neutres, où ils font la jonction avec le réseau de sentiers des Iroquois. (PRE 4A, p.94)

Le manuel développe ensuite l'idée que la notion de propriété individuelle et collective est très différente chez les Autochtones :

Pour les Autochtones, les échanges commerciaux ne constituent pas un moyen de s'enrichir. Ils servent à établir des alliances et à maintenir la paix car le commerce entre ennemis est interdit. Les échanges de biens donnent lieu à des échanges de cadeaux, par exemple de wampums, et s'accompagnent de fêtes et de discours de fraternisation. Comme le commerce ne vise pas l'accumulation de biens personnels, la notion de propriété privée est à peu près inconnue chez les Autochtones. Le prestige social d'un individu repose sur sa capacité de donner aux plus démunis les produits qu'il s'est procurés. Ceux qui reçoivent des biens doivent à leur tour partager. C'est la règle du don. En ce sens, il n'existe pas de marché dans les villages iroquoiens. [...] Toutefois, au fil du temps, avec l'intensification des échanges, certaines coutumes créent des inégalités. Par exemple, selon la tradition huronne-wendate, celui qui découvre une nouvelle route commerciale en devient l'unique propriétaire. Celui qui veut l'emprunter doit offrir des cadeaux de qualité au propriétaire. (*Ibid.*)

Ce sont ces aspects, sur lesquels les questions posées aux apprenants mettent l'accent :

1. Les Autochtones ne fabriquent pas tous les produits qu'ils utilisent. Qu'est-ce qui explique cette situation?
2. Quel est l'avantage géographique des Hurons-Wendats? (une carte montrant les voies de communication est fournie)
3. Pour les Autochtones, le sens de la justice et de l'équité est important dans le processus d'échange économique. Donnez votre opinion à ce sujet. (p.95)

Pour souligner la diversité des peuples impliqués, le manuel cite un passage du livre « Le pays renversé » de Denys Delâge :

Des produits venus de loin. « En période préhistorique, les marchandises ont toujours circulé davantage que les hommes, aussi était-ce principalement par une chaîne d'intermédiaires que les produits d'échange circulaient. Ainsi les Hurons obtenaient-ils leur wampum principalement des Susquehannocks [Andastes] qui l'obtenaient à leur tour des producteurs côtiers de l'Atlantique (il en venait aussi du golfe du Mexique, par le Mississippi). La catlinite (argile de pipe) du Sud Dakota leur provenait probablement par la chaîne Sioux-Puants-Outaouais; c'est aussi par les Outaouais et les Nipissing [Népissingues] que leur arrivait le cuivre extrait des filons de surface situés à l'ouest du lac Supérieur. » Denys Delâge, *Le pays renversé*, Boréal Express, 1985. (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à construire y a recours également, mais c'est un passage différent qu'il cite, et qui insiste plus sur les voies de communication, un « réseau de chemins de pied ou sentiers de terre battue » reliant les villages hurons entre eux et jusqu'en Pennsylvanie et les « routes d'eau, dont ils conservent des cartes géographiques » qui permettaient « de circuler sur tout le continent de l'Arctique au golfe du Mexique, de l'Atlantique aux Rocheuses. « Source; Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est 1600-1664*, 1985. (QHC A, p.116)

Une carte illustre les réseaux d'échange des Hurons dans leur centre (*Ibid.*) et quelques pages plus loin une seconde carte montre les grandes routes commerciales de l'est de l'Amérique du Nord (p.124), précédé de ce commentaire:

Le réseau de transport. Les nations autochtones ne restent pas isolées chacune sur son territoire: elles entrent régulièrement en contact les unes avec les autres afin d'échanger leurs ressources et leurs produits. Ainsi, bien avant l'arrivée des Européens, un vaste réseau d'échange (voir la carte à la page suivante) sillonne le territoire américain. à cette époque, les voies de communication suivent essentiellement les cours d'eau navigables. Il est en effet plus rapide de se déplacer en canot d'écorce qu'à pied. (p.123)

Le manuel explique ensuite, source à l'appui, un ensemble de règles assez explicites et différenciées régissant le commerce et établies par les Hurons, « spécialistes du commerce » (p.125) dès l'arrivée des Européens :

Ils appliquent des règles spécifiques pour le partage de leur vaste réseau d'échange, comme nous le rapporte le jésuite Paul Lejeune: «Plusieurs familles ont leurs traites particulières, et celui-là est [reconnu] maître d'une traite, qui en a fait le premier la découverte. Les enfants entrent dans le droit de leurs parents pour ce regard, et ceux qui portent le même nom. Personne n'y va sans son congé qui ne se donne qu'à force de présents. Il en associe tant et si peu qu'il veut. S'il y a beaucoup de marchandises, c'est son avantage d'y aller en fort petite compagnie, car ainsi il acquiert tout ce qu'il veut dans le pays. C'est en ceci que consiste le plus beau de leurs richesses. Que si quelque était si hardi que d'aller à une traite sans le congé de celui qui en est le maître, il peut bien faire ses affaires en secret et à la dérobée, car s'il est surpris par le chemin, on ne lui fera pas meilleur traitement qu'à un larron et il ne rapportera que son corps à la maison... » Source: Jean de Brébeuf, Relation de Ce qui se passe dans le pays des Hurons en l'année 1636, 1637. (*Ibid.*)

Enfin, un passage procède à une comparaison entre les échanges commerciaux pratiqués par les Autochtones d'une part, motivés par des considérations les plus nobles et désintéressées et les activités économiques des Européens d'autre part qui laissent déjà entrevoir le capitalisme :

Depuis fort longtemps, les Autochtones pratiquent l'échange commercial à grande échelle. Toutefois, leur système économique est bien différent de celui qui existe en Europe au 16^e siècle et qui donnera naissance au capitalisme. Chez les Autochtones, la production et l'échange de biens sont rarement le fait d'individus qui agissent seuls, pour leur propre compte. Les activités économiques se font le plus souvent en groupe et les échanges commerciaux profitent habituellement à toute la communauté et non à quelques personnes seulement. (*Ibid.*)

Cette comparaison tantôt explicite, tantôt implicite se lit nettement en faveur des Autochtones :

De plus, les Autochtones qui pratiquent le commerce ne cherchent pas à accumuler des bénéfices. En effet, l'objectif premier des échanges commerciaux est de permettre à chacun de se procurer ce dont il a besoin pour survivre. Une autre fonction primordiale des activités commerciales est de créer des liens avec d'autres peuples. Les groupes qui s'échangent des produits sont considérés comme des alliés qui entretiennent des relations privilégiées. Le commerce s'apparente donc plus à un traité d'amitié qu'à une quête de profits. Contrairement aux Européens, les Autochtones rejettent l'idée d'entasser des biens. Les surplus sont redistribués à ceux qui en ont le plus besoin. Dans les sociétés autochtones, les membres à qui ont le plus de prestige et qui sont les plus respectés ne sont pas ceux qui sont les plus riches, mais ceux qui savent le mieux partager. (*Ibid.*)

Un tel jugement plein d'admiration pour les relations commerciales que les Autochtones ont su construire est contrasté très fortement par la façon dont *Repères* présente les choses. Pour lui, l'économie des Autochtones doit avant tout assurer leur « subsistance ». *Présences* également utilise le terme à plusieurs reprises, sans cependant y attacher une valeur péjorative (cf. PRE 3A, p.48 : « Le mode de vie et la subsistance » ; PRE 4B, p.27 : carte sur « les modes de subsistance des autochtones vers 1500 ».) Or, pour *Repères*, ce terme caractérise une économie déficitaire, de petite échelle et sans commerce d'envergure. Le manuel le définit ainsi : « Economie de subsistance : Economie qui vise la production des biens essentiels à la vie par une famille ou un petit groupe de personnes, sans échanges monétaires. » (REP 4, p.94) Le passage avait d'ailleurs commencé par

rappeler aux élèves : « Saviez-vous que...le mode de vie des peuples nomades ne permet pas de nourrir de grandes communautés. » (*Ibid.*) Et le texte explicatif débute ainsi : « Les peuples autochtones ont une économie de subsistance où l'activité la plus importante est la production de nourriture. Le mode de vie des chasseurs-cueilleurs ne permet pas de nourrir de grandes communautés. » Le terme d'« économie de subsistance » est ensuite répété plusieurs fois. Les peuples iroquoiens, qui ont beau pratiquer l'agriculture, qui est cependant considérée comme un progrès (« leurs techniques sont simples, efficaces et donnent des rendements qui permettent l'accumulation de surplus », *Ibid.*) n'échappent non plus pas au qualificatif : « économie de subsistance ». D'ailleurs, « avant l'arrivée des Européens, les autochtones ne connaissent pas d'autres techniques de métallurgie que le martelage. (*Ibid.*) »

Or, comme nous l'avons vu plus haut, ce même chapitre de 2 pages sur « l'économie autochtone avant l'arrivée des Européens » contient des passages sur « des techniques ingénieuses » en ce qui concerne la culture matérielle, sur « l'exploitation du territoire » mentionnant les déplacements et les réseaux d'échanges et même quelques lignes sur « un système de fixation des prix », mais l'essentiel à retenir, pour les élèves, se résume dans la notion d'« économie de subsistance », comme le montrent ces questions à la fin du chapitre: « 1. Définissez ce qu'est une économie de subsistance. 2. De quelle façon les autochtones se procurent-ils leur nourriture ? 3. Nommez les activités de production associée aux économies amérindiennes de subsistance. » (p.95)

Les jugements de valeur sur les activités économiques divergent donc de manière importante entre les manuels. Si certains mettent l'accent sur les aspects positifs et parfois même dignes d'admiration des techniques et connaissances autochtones, d'autres soulignent, au contraire, tout ce qui semble leur faire défaut, comparé aux sociétés européennes.

4.1.10 Un rapport spécifique à la nature

Comme nous l'avons vu (cf. 4.1.7), les différents manuels ne s'accordent pas non plus entre eux pour établir si les structures sociales chez les Autochtones découlent d'origines philosophiques liées à leur conception du monde ou bien si elles dépendent de leur mode de production. Celui-ci est-il le résultat d'un choix pour un contre le progrès incarné par l'adoption de l'agriculture et la sédentarité ? Ou dépend-il des conditions du milieu ? Tout cela est-il spécifique aux sociétés autochtones ou les mêmes critères pourraient-ils être appliqués à toutes les sociétés, y compris les sociétés européennes de l'époque ou canadiennes d'aujourd'hui, en l'occurrence ? Et enfin, quel est le statut attribué à des savoirs qui consistent seulement à s'adapter à son milieu ? De toute évidence, les jugements positifs se font plus rares, dans la mesure où on s'éloigne de la culture matérielle pour considérer des

domaines plus appréciés des Européens, car plus abstraits et scientifiques, bref, ceux, où la bonne adaptation à l'environnement (cf. 4.1.8) ne saurait suffire. Il importe donc de s'intéresser plus exactement à la façon dont les manuels conçoivent ce rapport particulier à la nature qui semble caractériser les sociétés autochtones. Il ne semble pas d'ailleurs qu'une seule et même conception régisse chaque manuel d'un bout à l'autre. Parfois des remarques contradictoires existent côte à côte.

Pour *Fresques*, dès les premières pages vouées à la « conception du monde millénaire » des Premiers occupants, l'influence du milieu naturel est décrite comme prépondérante : « Les différents milieux où s'installent les premiers occupants de l'Amérique déterminent non seulement leur type de subsistance et leur organisation sociale, mais aussi leur spiritualité. » (FRE 3A, p.6). La « question-bilan » insiste sur ce lien : « Comment l'environnement influence-t-il le mode de vie des sociétés autochtones ? » (p.17). Or, cela semble être le propre des sociétés autochtones, et non de toutes les sociétés humaines: « Un mode de vie adapté à l'environnement .Comme toutes les sociétés autochtones d'Amérique, celles qui s'établissent sur le territoire actuel du Québec se développent en étroite relation avec leur milieu naturel. » (p.12). Un peu plus tard, il est précisé que cette étroite dépendance est spécifique pour les « Autochtones d'autrefois » seulement : « Le mode de vie des Autochtones d'autrefois est fortement influencé par les ressources que leur fournit leur milieu naturel. Les contraintes liées à l'environnement ont aussi des effets sur la structure politique et sociale des Autochtones des différentes aires culturelles. » (p.18) Et enfin, une année plus tard, dans le parcours thématique, sous « Culture et mouvements de pensée » cette influence est présentée comme réciproque : « La culture de ces différents groupes est intimement liée à l'environnement dans lequel ils évoluent. La production matérielle et les pratiques culturelles des premiers occupants sont également influencées par leur conception du monde, par leurs valeurs ainsi que par leurs croyances et leur spiritualité. » (FRE 4B, p.10)

Repères, de son côté, insiste dès le début sur la dépendance des Autochtones de la nature, qui engendre une spiritualité qui leur est propre: « Tous les autochtones dépendent alors de la nature pour survivre. Ils adoptent un mode de vie adapté à leur environnement. » (REP 3A, p.6) L'argument est répété plusieurs fois, dans des contextes différents :

Vers 1500, les peuples autochtones, nomades ou sédentaires, vivent étroite relation avec la nature, car leur subsistance en dépend. Ils doivent apprendre à connaître et à respecter leur milieu naturel car tout ce qu'ils mangent, fabriquent et utilisent pour leurs besoins quotidiens provient de leur environnement. Le cycle des saisons a aussi une influence sur leur mode de vie. Ainsi, à certaines périodes l'année, les populations sont obligées de se déplacer ou de se comporter différemment à cause des rigueurs du climat et du manque de ressources. (p.28)

Il est également repris dans le parcours thématique du manuel :

La culture des autochtones. Le respect et l'harmonie. Toutes les sociétés humaines entretiennent un rapport à la nature qui leur est propre. Pour les autochtones, ce rapport est très étroit, car leur mode de vie est intimement lié à la nature.

Ils y vivent, se nourrissent de ce qu'elle offre, la parcourent à pied, en canot ou en traîneau, et y trouvent un jour la mort. Cette proximité avec la nature leur inspire un grand respect pour leur environnement. Ils s'efforcent de vivre en harmonie avec la nature, et leur vie spirituelle est tout entière tournée vers la recherche de cette harmonie. (REP 4, p.182)

Ce lien particulier des Autochtones à la nature est caractérisé par le fait qu'ils « considèrent qu'ils font eux-mêmes partie de la nature. » (REP 3A, p.9). Cette conception est présentée avec insistance – dans l'encart à côté on lit : « En 1500, les peuples autochtones vivent en étroite relation avec la nature, dont ils croient faire partie. » (*Ibid.*) Sommes-nous invités à penser que c'est là une particularité de ces sociétés lointaines ? Les intentions du manuel restent vagues – il demande d'ailleurs aux élèves d'y réfléchir : « Croyez-vous que ces valeurs ont toujours leur place dans la société d'aujourd'hui ? » (*Ibid.*)

Or, malgré un fort déterminisme de la nature agissant sur les croyances, le même manuel croit que les actions, à leur tour, soient déterminées par celles-ci : « Malgré leur grande diversité culturelle, les autochtones ont une conception du monde commune. Quelles sont leurs croyances et comment s'expriment-elles? Comment leur conception du monde influence-t-elle leur façon d'agir? » (p.16)

Pour *Présences*, l'environnement est qualifié de « déterminant », mais il ne l'est apparemment pas sur le mode de vie, car tous les aspects de celui-ci, bien que le fruit d'une adaptation aux conditions environnementales, sont néanmoins une expression de « caractéristiques culturelles » : « Un environnement déterminant. Les Algonquiens, les Iroquoiens et les Inuits ont des caractéristiques culturelles spécifiques qui s'expriment dans l'organisation sociale, la conception de l'habitat, les moyens de subsistance et la fabrication d'objets et de vêtements adaptés aux milieux naturels dans lesquels ils vivent. » (PRE 4B, p.26). C'est pour le moins confus. Ensuite, on semble suggérer que c'est l'organisation sociale qui aurait motivé le choix du mode de vie nomade chez les Algonquiens et les Inuits et que les Iroquoiens, amateurs d'agriculture, auraient choisi des terrains propices à la pratiquer : « Les nomades. Les Algonquiens et les Inuits vivent surtout dans les régions boisées de l'actuel nord du Québec et dans l'Arctique. Leur organisation sociale en bandes et en petits groupes facilite leur mode de vie nomade. [...]. Les sédentaires: Les Iroquoiens sont établis au sud et à l'est du lac Ontario dans un environnement propice à l'agriculture. » (*Ibid.*)

Ailleurs, le manuel opte pour la conception du monde qui déterminerait tout le reste :

« L'organisation sociale dans les sociétés du Grand Cercle. La pensée circulaire régit toutes les facettes de la vie des Amérindiens. L'organisation sociale et le mode de vie n'y échappent pas. » (PRE 3A, p.46).

Le Québec : une histoire à suivre, lui, part de l'idée que le mode de vie des Autochtones découlait avant tout du milieu: « Les Autochtones, premiers occupants du Québec, avaient à l'origine élaboré

un mode de vie adapté à leur environnement et respectueux des ressources du milieu. Leur survie en dépendait. » (QHS A, p.4) Parfois les choses sont présentées comme plus complexes : la civilisation autochtone repose sur leur conception du monde qui, à son tour, est accordée au milieu naturel : « Au Québec, la présence des Amérindiens remonte à plusieurs milliers d'années. Ils ont créé une civilisation originale et diversifiée reposant sur une conception du monde accordée au milieu où ils évoluaient. Cette conception a contribué à définir la société québécoise actuelle. » (p.2) Mais en général, c'est en regardant leur milieu naturel que l'on comprend le pourquoi de leur mode de vie et aussi le respect qu'ils vouent à la nature : « Les différentes nations amérindiennes sont influencées par l'environnement naturel dans lequel elles vivent. Pour s'adapter à leur milieu, elles se donnent des modes de vie qui favorisent l'apparition d'organisations sociales originales. » (p.22) La même idée prévaut pour leur spiritualité et leurs traditions orales : « Les représentations des plantes et des animaux. La nourriture, les vêtements et les autres objets utilisés par les Autochtones proviennent essentiellement des animaux et des plantes de leur milieu. Cette relation très étroite amène les Amérindiens et les Inuits à leur accorder une grande importance et à les traiter avec beaucoup de respect. » (p.40).

Dans le parcours thématique, le manuel reste fidèle à son hypothèse que le milieu naturel détermine les réalités économiques et sociétales : « La distribution, l'abondance et la variété des ressources naturelles influent grandement sur l'occupation du territoire et l'organisation de la société chez les peuples autochtones. En effet, chaque nation adopte son mode de vie en fonction des ressources disponibles. » (QHC A, p.117). Il précise :

Pour survivre, les Autochtones doivent bien connaître le milieu naturel dans lequel ils évoluent. Ils organisent leurs déplacements sur le territoire en fonction des ressources disponibles selon les saisons. Ils connaissent les périodes migratoires des animaux et savent où les trouver en abondance à tel ou tel moment de l'année. L'exploitation des ressources animales influe donc largement sur le cycle annuel de leurs activités. Cela est particulièrement vrai pour les peuples qui ne pratiquaient pas l'agriculture et dont la subsistance dépend principalement de la chasse et du piégeage. Ces peuples adoptent le plus souvent un mode de vie nomade qui leur permet de profiter du territoire au maximum. Les Innus, par exemple, bénéficient de l'abondance des oiseaux et des poissons sur la côte en été et pénètrent à l'intérieur des terres pour la chasse au gros gibier en hiver. (p.119)

Et un peu plus loin, un autre passage abonde dans le même sens :

La culture et le mode de vie des Autochtones sont adaptés au milieu naturel dans lequel ils vivent. Ils tiennent compte des particularités du climat, de la végétation ou de la vie animale qui existent sur leur territoire. Par une observation attentive de leur environnement, ils apprennent comment exploiter leur territoire efficacement. C'est ainsi que, de manière générale, les Amérindiens et les Inuits installent leurs principaux campements aux endroits où ils prévoient une nourriture abondante. Les meilleurs sites de pêche sont visités chaque année aux périodes les plus favorables. Il en va de même des endroits où les baies sauvages poussent en abondance ou de ceux qui se trouvent sur le passage des troupeaux de caribous dans le Grand Nord. [...]. L'abondance des ressources alimentaires n'est pas le seul facteur qui incite les Autochtones à s'installer à un endroit particulier. La présence d'autres ressources, telles une carrière de pierre ou de bonnes terres argileuses, peut également entrer en jeu, tout comme l'existence d'une importante route commerciale à proximité. (p.124)

Généralement parlant donc, tous les manuels présentent les Autochtones comme étant très près de la nature. L'insistance sur ce fait semble suggérer qu'ils l'étaient donc plus que les Européens. Mais qu'est-ce à dire au juste ? À l'instar des questions soulevées à propos de l'adaptation de la culture matérielle aux conditions du milieu (cf. 4.1.8), Dominique pourrait se demander si vraiment les cultures « occidentales », celles de jadis ou celle de nos jours, ne dépendent pas de la nature, pour leur survie ? Ou est-ce à dire que les Autochtones en étaient plus conscients, ce qui leur conférerait une supériorité civilisatrice ? Ou, au contraire, seraient-ils demeurés plus près de la nature, par pure nécessité, en feraient-ils encore partie faute de n'avoir su s'en dégager pour s'élever plus haut dans l'échelle de la civilisation, selon les critères européens ? Certes, on se garde bien de parler de « primitifs », mais la répétition *ad nauseam* de ce rapport plus étroit à la nature, sans le discuter davantage, ouvre la porte aux interprétations culturalistes les plus diverses et ne peut qu'encourager les préjugés courants, non tous favorables.

Ce regard peut aussi mener à des « perles » comme celle-ci, très rares il est vrai : « Le cycle des saisons [...] Les Amérindiens mesurent le passage du temps à l'aide de la Lune. L'espace de temps entre deux pleines lunes représente environ un mois de notre calendrier actuel. » (REP 3A, p.28) Et le mois de « notre calendrier actuel », dans quel phénomène aurait-il pris sa racine, sinon les cycles de lune ? Serions-nous plus près de la nature qu'il nous serait agréable de l'imaginer, et, du coup, plus près des Amérindiens ?

4.1.11 Des sociétés statiques ou évolutives ?

Le programme du ministère avait établi une différence de principe entre la partie consacrée aux Premiers occupants et celles des périodes ultérieures, ces dernières seulement étant qualifiées d'historiques, dans la mesure où elles connaissent des évolutions : « La première de ces réalités est de nature anthropologique: elle aborde les représentations et la conception du monde des premières sociétés ayant peuplé le territoire actuel du Québec; les suivantes correspondent à d'importantes transformations sociales dans l'histoire du Québec, notamment par leur portée qui s'étend jusqu'au présent. » (Gouvernement du Québec. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, 2006, p.29) Cette conception essentialiste et anhistorique des sociétés autochtones explique le manque d'attention accordé aux éléments déterminants de l'histoire par certains manuels. À quoi bon reconnaître les moteurs de l'histoire, si celle-ci est immobile ?

Il est vrai que les manuels citent tous les civilisations antérieures à celles des Amérindiens du 16^e siècle. *Fresques* offre une ligne du temps des migrations autochtones entre -33 000 et 1500 (FRE A, p.3-6, reprise plus en détail une année plus tard FRE 4A, p.10). Celle dans *Le Québec : une histoire à*

suivre allant de – 30.000 à 1492 (QHS A, p.8) est d'emblée plus détaillée, comprend des comparaisons internationales et demande aux élèves : « 1. Depuis combien de temps les Autochtones sont-ils présents en Amérique ? Et les Européens ? Que pouvez-vous en conclure ? » (*Ibid.*) Pendant le parcours thématique *Le Québec : une histoire à construire* revient sur la préhistoire avec plus de précisions, introduisant les notions de « Paléoindiens », dont la culture finit par céder « la place à diverses cultures régionales qui émergent à mesure que l'environnement se stabilise. Celles-ci évoluent jusque vers l'an 500 pour donner naissance aux ancêtres immédiats des nations autochtones actuelles. » (QHC A, p.12), dont on distingue les cultures « maritimienne », « bouclérienne » et « laurentienne », dont le « Méganticois ». (*Ibid.*), ainsi qu' « un peuple que l'on appelle les Paléoesquimaux (ou Dorsétiens, du nom du site où l'on a retrouvé leurs traces pour la première fois) » (p.13) Le retour dans la préhistoire opéré par *Fresques* au chapitre « Population et peuplement » (FRE 4A, p.10-15), de nombreuses cartes à l'appui, est très comparable, faisant également, ici et là, allusion à des transformations et des évolutions sur le long terme.

Avec *Repères*, les élèves apprennent, sur deux pages, à distinguer les périodes du « Paléoindien », « Archaique », « Sylvicole initial » (inférieur et moyen) ainsi que supérieur, pour les Amérindiens et le « Prédorsétien », le « Dorsétien » et les « Thuléens », pour les Inuits. (REP 3A, p.16 et 17) Cette préhistoire est reprise en secondaire 4 (REP 4, p.16). À un endroit, le manuel souligne brièvement le caractère dynamique de cette évolution : « En somme, le peuplement de l'Amérique ne s'est pas effectué simultanément, il s'est déroulé au cours de migrations successives, étalées sur plusieurs millénaires. » (p.15)

Comme nous l'avons vu, *Présences* relie la préhistoire autochtone à l'histoire de l'humanité entière. (cf. 4.1.1) Fait intéressant, pour une fois, ce manuel semble prévoir la question que Dominique n'aurait pas manqué de poser :

Les terres américaines sont si fertiles et regorgent de tant de ressources qu'on peut se demander pourquoi elles n'ont pas été peuplées plus tôt. Poser une telle question, c'est oublier qu'à cette lointaine époque, l'humanité devait affronter les périls de la dernière ère glaciaire. En effet, entre les XVIIIe et XIe millénaires avant Jésus-Christ, l'Amérique du Nord est recouverte d'un immense glacier. A certains endroits, la glace atteint 2000 m d'épaisseur. Il faut attendre que la glace se retire suffisamment pour laisser passer le gibier avant que l'Homo sapiens sapiens puisse peupler le nord de l'Amérique. (PRE 3A, p.36)

En ce qui concerne la dynamique de cette évolution, le manuel précise ensuite :

Bien entendu, l'occupation du territoire américain et le développement de la grande diversité culturelle des centaines de nations autochtones que nous connaissons aujourd'hui ne se sont pas réalisés du jour au lendemain. Il faut des millénaires pour peupler le continent américain et pour que les Premiers occupants s'organisent en une multitude de sociétés. (*Ibid.*)

Quelques pages plus loin, *Présences* souligne la rapidité étonnante du processus : « En quelques milliers d'années les descendants des Premiers occupants s'installent sur l'ensemble du territoire

américain. L'occupation complète d'un si vaste continent en si peu de temps est un véritable exploit. » (p.40) Le manuel s'intéresse de près « à ce que les archéologues appellent la 'culture des pointes cannelées' [...] (qui) semble donner naissance à deux cultures importantes: la culture planoenne (des plaines) et la culture archaïque ancienne (des forêts de l'Est) » (p.38), toutes ces civilisations étant présentées comme innovatrices et dynamiques. Ces peuples précurseurs sont à nouveau évoqués pendant le parcours thématique (PRE 4A, p.26-27).

Or, s'il est indéniable que l'occupation du territoire par les civilisations successives au cours des millénaires soit le fruit d'une évolution, il n'en est plus de même en ce qui concerne la situation des premiers occupants et de leurs sociétés dans la période précédant plus immédiatement l'arrivée des Européens. La description des modes de vie des Algonquiens, Iroquoiens et Inuits, telle que nous l'avons analysé précédemment, apparaît comme essentiellement statique. Il faut être très attentif pour déceler des indices qui feraient comprendre que ces sociétés connaissent une évolution :

Les Iroquoiens du Saint-Laurent. Comme en témoigne l'arrivée des Inuits dans le nord du Québec, l'histoire des nations autochtones avant l'arrivée des Européens est plutôt dynamique. Leurs cultures se développent, se déplacent, se transforment et, parfois, disparaissent. Tel fut le cas des Paléoesquimaux, remplacés par les Inuits, de même que celui des Iroquoiens du Saint-Laurent. Issus de la culture préhistorique laurentienne et appartenant à la grande famille culturelle et linguistique des Iroquoiens (tout comme les Iroquois et les Hurons), les Iroquoiens du Saint-Laurent constituent, au début du 16^e siècle, un peuple prospère qui occupe la vallée du Saint-Laurent du lac Ontario jusqu'à la région de Québec. La population est répartie dans plusieurs grands villages comme Hochelaga (Montréal) et Stadaconé (Québec), qui peuvent compter de 200 à 2000 personnes. Entre les visites de Jacques Cartier (de 1534 à 1541) et l'arrivée de Samuel de Champlain au début du 17^e siècle, les Iroquoiens du Saint-Laurent disparaissent de la vallée du Saint-Laurent. Une série de guerres contre ses voisins a sans doute entraîné la dispersion de ce peuple et son intégration aux nations environnantes. (QHC A, p.14)

Le même manuel évoque une transformation qui avait eu lieu au 13^e siècle :

Il arrive parfois que les conditions propres à un milieu de vie changent: une espèce animale peut disparaître, un incendie de forêt peut ravager une région, le climat peut se modifier, etc. Selon les cas, les Autochtones qui vivent sur le territoire affecté peuvent décider d'aller s'installer ailleurs ou de modifier leurs habitudes afin de s'adapter aux nouvelles conditions. Par exemple, les Inuits du nord du Québec, qui étaient jadis d'habiles chasseurs de baleine, sont devenus des experts de la chasse au phoque lorsque le climat de l'Arctique s'est refroidi à partir du 13^e siècle, compliquant ainsi la navigation en haute mer. (QHC A, p.124)

Et une autre au 17^{ième} : « Le territoire occupé par une nation peut varier en fonction des circonstances telles les guerres ou les famines. Ainsi, après les grandes épidémies du début du 17^e siècle, les Innus cessent de fréquenter la rive sud du Saint-Laurent où ils avaient l'habitude de se rendre pour chasser en hiver. » (QHC A, p.20) Et comme nous l'avons vu plus haut, c'est le même manuel qui avait le plus présenté les modes de vie et de production sous l'angle du changement, par exemple, en qualifiant l'agriculture comme une « véritable révolution, à la fois alimentaire et sociale » (p.126, cf. 4.1.4)

Indirectement, poser la question si un phénomène présent en 1500 continue à exister à l'époque actuelle permet aussi de rendre compte soit d'une continuité soit d'un changement. *Le Québec : une*

histoire à suivre / à construire est encore celui où les telles mises en perspective sont les plus fréquentes. Voici un exemple dans le cadre de l'histoire des Inuits :

Le savoir des chasseurs. Le chasseur innu Mathieu Mestokosho raconte ses souvenirs de la capture d'un ours au nord de Mingan, sur la Côte-Nord. Même si les événements relatés ont eu lieu en 1925, ils permettent de se faire une bonne idée du mode de vie traditionnel des Innus avant l'arrivée des Européens. En effet, seules les mentions de thé et de fusil s démontrent que nous sommes à l'époque contemporaine. (p.119)

Au début de ce manuel, la légende de l'illustration d'un « camp amérindien sur les rivières Désert et Gatineau », de Alfred Worsley Holdstock (vers 1870) demande explicitement aux élèves de découvrir, de façon critique, des traces de l'influence européenne : « Même si l'illustration date du 19e siècle, ce campement algonquin est assez représentatif de ceux qui existaient avant l'arrivée des Européens. Quel détail permet d'affirmer que cette illustration a été produite après la rencontre avec les Européens? » (p.20) Or, généralement parlant, les manuels saisissent rarement ces occasions et, en plus, ils soulignent dans la plupart du temps une persistance de traditions : « Certaines formes d'expression traditionnelles sont demeurées vivantes au sein des communautés autochtones d'aujourd'hui. » (REP 3A, p.47).

Mais le plus souvent la question n'est même pas posée : Il est pris pour acquis qu'ayant fait le tour des modes de vie, des structures sociétales et politiques et de la conception du monde des premiers occupants en 1500, l'essentiel est dit, pour permettre aux élèves de comprendre les civilisations autochtones des siècles suivants, y compris celles de nos jours, comme s'il s'agissait de données immuables. Dans les siècles suivant l'arrivée des Européens, les modes de vie et l'économie - à part les relations économiques et politiques avec les Européens - les conceptions du monde, les structures sociales et politiques, les savoirs et technologies ne sont plus guère évoqués, comme s'il n'y avait plus eu d'évolution. De nombreux artefacts et objets qui illustrent les passages sur les premiers habitants sont d'ailleurs non-datés ou postérieurs au 16^{ième} siècle. C'est comme si l'histoire autochtone se soit figée en 1500. Il paraît alors inutile de déterminer les moteurs de leur histoire, puisque l'existence des Autochtones est, essentiellement, a-historique. Poser la question comment ces civilisations auraient évolué si les Européens n'étaient pas venus sur ce continent est d'y répondre : c'est l'arrivée des Européens qui va ébranler l'équilibre de ces civilisations, ce qui revient à dire, en quelque sorte, que l'histoire commence tout de même avec Jacques Cartier....

Or, en consacrant la plus grande partie de tout ce qu'ils disent sur les Autochtones à la période avant l'arrivée des Européens, et ceci aussi bien dans le parcours chronologique que dans celui thématique, les programmes et les manuels ne sont-ils pas montrés résolument réceptifs au reproche de faire commencer l'histoire canadienne et québécoise par les « grandes découvertes » ?

Or, à y regarder de près, et sans même considérer le caractère statique de leur représentation, comment prétendre raconter l’histoire des Autochtones comme celle de leur histoire propre « avant le contact », si la plupart des connaissances transmises est due à des récits de voyages, relations des Jésuites et autre sources européennes datant d’après leur arrivée ? Cela pose évidemment la question de l’éveil de la critique historiographique et, plus largement, celle de l’accès à la connaissance historique.

4.1.12 Les sources, l’historiographie critique et les perceptions mutuelles

On ne peut certainement pas reprocher aux manuels actuels de négliger le côté méthodologique de la démarche historique. Sans exception, ils consacrent tous une grande attention aux techniques d’exploitation des sources écrites ou iconographiques, d’interprétation de documents, l’établissement de graphiques et de lignes du temps, à la formulation et la mise à l’épreuve d’hypothèses, etc. Les disciplines liées à l’histoire, comme l’archéologie ou l’anthropologie sont présentées à propos de leurs apports spécifiques.

Fresques, par exemple, présente à la fin des chapitres un métier, sous le titre de « des carrières en histoire ». A la fin de celui sur les « Premiers occupants », c’est l’anthropologie: « Au Québec, par exemple, les anthropologues peuvent étudier les sociétés autochtones et chercher à comprendre l’origine de leur culture. Les différents travaux effectués par les anthropologues aident souvent les historiens à combler le manque de documents écrits ou à valider ceux dont ils disposent. » (FRE 3A, p.52)

Toujours à propos de l’histoire autochtone, *Repères* cite trois «métiers de l’histoire» susceptibles de «révéler les secrets » des sociétés anciennes :

Les premiers occupants ont laissé derrière eux toutes sortes d'objets et de vestiges que les archéologues étudient et interprètent à l'aide de méthodes scientifiques, par exemple le procédé de datation au carbone 14. De tradition orale, les Amérindiens et les Inuits ont transmis des récits et des chants, de génération en génération. En les étudiant, les ethnologues découvrent les croyances, les légendes et les mythes des sociétés anciennes. L’ethnologie étudie les groupes humains. Plusieurs nations-autochtones vivent sur le territoire québécois depuis des milliers d’années. Les anthropologues comparent les cultures passées et actuelles de ces nations. Ils tentent de comprendre et d’expliquer l’origine et l’évolution de leurs modes de vie; de leurs croyances, de leurs coutumes et de leurs organisations. (REP 3A, p.15)

Le même manuel se réfère à un exemple choisi dans l’histoire autochtone, à savoir les légendes pour un passage méthodologique: « Poser une question et formuler une hypothèse»:

Supposons, par exemple, que votre sujet de travail porte sur les légendes autochtones. Malgré son intérêt, ce sujet est trop vaste pour être l'objet d'un travail de recherche. Il faut d'abord se poser une question pertinente. Mais attention, ne formulez pas une question à laquelle on puisse répondre simplement par «oui » ou par « non ». Ce serait bien peu utile! Voici l'exemple d'une mauvaise problématique (question/ problème): «Est-ce que les autochtones possèdent des légendes? Répondre «oui » ou «non » à cette question ne peut en aucun cas vous aider à cerner le sujet. Il faut donc poser une question qui établit des relations entre divers aspects du sujet. Pour cela, il est parfois utile de s’informer sur le sujet par des lectures préalables. Voici quelques problématiques ou questions / problèmes pertinentes :

Pourquoi les légendes sont-elles importantes pour les sociétés autochtones? De quelle manière les légendes autochtones reflètent-elles la conception du monde des autochtones? (p.63)

A la page suivante nous sont présentées les réponses attendues à la première question: « Certaines légendes autochtones sont importantes parce qu'elles reflètent la conception du monde des Amérindiens. » (p.64) D'où part la seconde question, à laquelle la réponse serait : « Les légendes autochtones racontent les croyances de chaque peuple sur la création de la terre. » (*Ibid.*)

L'importance des légendes consisterait-elle donc avant tout à mieux faire comprendre les sociétés autochtones aux non autochtones? Voici un glissement vers une perception eurocentriste dont le manuel n'est pas conscient. Le regard est en même temps ethnologique – il s'agit de comprendre l'Autre - et a-historique, car il n'est plus question ici de l'époque dont on parle.

Le Québec : une histoire à suivre, au contraire, pour illustrer le processus de formuler des hypothèses lors d'un passage intitulé « Du présent vers le passé, De la question à l'hypothèse », se sert d'un exemple qui compare les Autochtones et les Québécois, en prenant soin de souligner, de quelle époque il est question: « Pourquoi la perception de la vie en société diffère-t-elle entre les Autochtones d'aujourd'hui et les autres Québécois et Québécoises ? » (QHS A, p.9) L'hypothèse formulée se lit comme ceci : « Les Autochtones du Québec ont une conception de la société qui leur est propre à cause de leurs origines et de leur histoire. » (*Ibid.*) La mise en contexte proposée est celle de la photo de « M. Bernard Landry et M. Ted Moses lors de la signature de la Paix des Braves, en février 2002 » (*Ibid.*), ce qui suggère que l'incarnation de cette différence n'est pas incompatible avec la possibilité de trouver des terrains d'entente.

Les exemples cités se situent tous au début du parcours de ces deux années: un moment propice pour introduire la méthodologie nécessaire à l'éveil de la conscience historiographique et à l'assimilation des connaissances. C'est aussi une excellente occasion de ne pas prendre pour acquises les données historiques, mais de les présenter comme les résultats d'un processus de recherche. *Repères* rappelle, avant d'entrer dans le vif de la matière:

Sur la piste autochtone. A la lecture du dossier 1, vous avez appris que plusieurs types de recherches (archéologique, ethnologique, anthropologique, historique) sont nécessaires afin de mieux connaître les premiers occupants, puisqu'à cette époque il n'existe aucun document écrit. Les documents matériels, tels que les objets, les vestiges découverts et la tradition orale transmise de génération en génération, permettent de comprendre comment vivent les autochtones et comment ils conçoivent le monde vers 1500. (REP 3A, p.16)

Plusieurs manuels documentent les fouilles du Méganticois (REP 4, p.15, PRE 4A, p.29) ou de Squatec dans le Bas-Saint-Laurent (FRE 3A, p.8) ou encore les fouilles sur l'emplacement de Pointe-du-Buisson (QHS A, p.16) et nous montrent les archéologues à l'œuvre. Voici un exemple parmi plusieurs :

Le Méganticois est un projet de recherche archéologique piloté par l'École de fouilles du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal. Son objectif est de reconstituer l'histoire des groupes autochtones qui ont peuplé la région de Lac-Mégantic en Estrie. Les archéologues y ont mis au jour divers artefacts et installations, certains datant de plus de 10 000 ans, dont des grattoirs, des pointes de flèches, des puits et des foyers pour la cuisson. (PRE 4 A, p.29)

Or, malgré les apports précieux, la recherche connaît aussi des limites. *Le Québec : une histoire à suivre* offre un tour d'horizon très fourni des différentes approches, parmi lesquelles l'archéologie domine :

L'étude de l'histoire des Amérindiens avant l'arrivée des Européens comporte de nombreuses difficultés liées aux sources disponibles. L'absence de documents écrits en provenance directe des sociétés autochtones impose l'utilisation d'autres sources. L'archéologie s'avère ainsi une discipline des plus précieuses pour se renseigner sur la culture matérielle des ancêtres des Autochtones. Les archéologues sont à même de reconstituer des parties importantes de leur mode de vie en fouillant le sol où se dressaient autrefois les campements et les villages autochtones. Ils et elles y trouvent des outils de pierre et de nombreux autres objets. L'étude des restes d'os, des rebuts végétaux et d'autres détritiques permet d'établir de manière assez précise l'alimentation de ces peuples. Les morceaux de poterie ou de pierre taillée servent à déterminer les ustensiles et les instruments dont ils disposaient. De nombreux autres indices, comme les trous laissés par les pieux dans la terre ou les pierres amoncelées pour former des murets servent à recréer les détails des habitations de cette époque. . (QHS A, p.16)

Cet optimisme est ensuite nuancé en identifiant les limites des résultats scientifiques, qui peuvent être reculées par l'histoire orale autochtone – à utiliser cependant avec précaution, à son tour, tout autant que les sources européennes :

Bref, grâce à l'archéologie, il est possible d'obtenir beaucoup d'informations sur la manière de vivre de ces premiers occupants. Mis tous ensemble, ces éléments peuvent donner un bon aperçu des sociétés anciennes, mais ils laissent bien des points dans l'ombre. Les traditions orales pratiquées chez les Autochtones fournissent plusieurs informations sur leurs croyances et leur conception du monde. Cependant, la transmission de récits, de légendes ou de traditions par la parole comporte des limites et s'avère une source à utiliser avec précaution. Finalement, les récits des premiers missionnaires ou explorateurs sont remplis d'informations pertinentes sur les sociétés amérindiennes. Ils offrent un point de vue basé sur les valeurs et les façons de faire des Européens. (*Ibid.*)

Les périodes très reculées sont évidemment les moins connues avec certitude par les historiens, et la question des migrations antérieures notamment est souvent sujette à des doutes et de nombreuses précautions oratoires. Voici quelques exemples seulement :

Les grandes migrations : Il est difficile de reconstituer de manière précise l'histoire d'un événement aussi ancien que le peuplement du continent américain. Nos connaissances augmentent sans cesse grâce aux études archéologiques, génétiques et linguistiques. Les spécialistes proposent plusieurs théories intéressantes, mais bien des points précis demeurent obscurs. Leurs recherches réservent sans aucun doute des surprises pour les années à venir. Ainsi, les archéologues ne s'entendent pas sur l'identité des premiers êtres humains qui se sont aventurés sur le nouveau continent. [...] Ce qui est certain, c'est que la majorité des Amérindiens descend de peuples asiatiques qui auraient traversé le détroit de Béring entre 30 000 et 10 000 ans avant J.-C. [...] On sait aussi que la colonisation de l'Amérique s'est effectuée en plusieurs migrations distinctes. La dernière qu'on a pu déterminer est celle des ancêtres des Inuits vers l'an 900. Arrivés dans le nord du continent à l'aide de leurs kayaks, ils se sont peu à peu répandus autour du cercle arctique, atteignant le nord du Québec vers le 14^e siècle. Ils ont alors remplacé les cultures plus anciennes qui y étaient installées. (p.14-5)

Un autre passage concerne l'alimentation : « Comme il n'existe pas de témoignages écrits, il est difficile d'évaluer la réelle importance de l'exploitation des ressources animales en Amérique avant l'arrivée des Européens. De plus, la plupart des produits qui en découlent (viande, peaux, ossements, etc.) se dégradent assez facilement et laissent donc peu de traces archéologiques. » (QHC A, p.117).

Le doute prédomine notamment dans *Repères* :

On ne sait pas exactement d'où viennent les nations iroquoiennes, car il n'existe aucune preuve de leur origine géographique ou culturelle. Deux hypothèses retiennent l'attention des spécialistes. La première est que ces nations seraient venues de régions situées plus au sud, et qu'elles auraient progressé vers le nord-est en suivant les Grands Lacs et le fleuve Saint-Laurent il y a environ 3000 ans. La seconde est qu'elles habitaient déjà la région et qu'elles auraient adopté des façons de faire provenant du sud (pratique de l'agriculture, usage de la poterie, organisation politique) entre 1000 avant notre ère et 1000 de notre ère. (REP 3A, p.15)

En résumé, « Plusieurs hypothèses sont avancées pour lever le voile sur l'origine des premiers occupants de l'Amérique. La chronologie des événements et la route de migration des ancêtres des autochtones ne font pas toujours l'unanimité auprès des chercheurs. » (p.16). Ce texte est repris à l'identique dans le parcours thématique « Population et peuplement » du manuel (REP 4, p.14).

Parfois, à vouloir trop condenser le propos, une logique quelque peu confuse s'installe : « À cause de la grande diversité des Premières Nations, les archéologues et les historiens et historiennes n'arrivent pas à déterminer si les Iroquoiens sont des descendants des Planoens ou des Archaiques laurentiens. Selon toute vraisemblance, la culture iroquoise est née au début du VI^e siècle sur le territoire occupé par les nations iroquoiennes en 1500. » (PRE 3A, p.48)

D'autres manuels invitent les élèves à entrer un peu plus précisément dans le raisonnement qui permet de formuler et de mettre à l'épreuve des hypothèses :

On ne dispose pas de sources très précises sur les populations amérindienne et inuite avant l'arrivée des Européens. Il est donc fort difficile de déterminer le profil de la pyramide des âges de leurs sociétés. Toutefois, la découverte d'ossuaires iroquoiens en Ontario permet de jeter un peu de lumière sur la question. Les fosses contiennent les ossements de la plupart des personnes défuntées d'une communauté, ce qui donne une idée de l'âge moyen des gens à leur décès. L'étude de l'ossuaire de Fairty permet ainsi de conclure que la majorité de la population était très jeune, que l'espérance de vie était plutôt faible et que la mortalité infantile était très élevée. (QHC B, p.541)

Certaines énigmes pourraient être élucidées en faisant également appel à la tradition orale, selon ce manuel : « Cependant, ces Iroquoiens du Saint-Laurent sont mystérieusement disparus au cours du 16^e siècle. On ne sait pas exactement pourquoi, mais les fouilles archéologiques et les traditions orales des autres tribus amérindiennes laissent supposer qu'ils ont été victimes d'une guerre dévastatrice. » (QHS A, p.19)

Fresques discute amplement des différentes hypothèses scientifiques sur l'origine et les routes migratoires des lointains ancêtres des Autochtones de l'Amérique du Nord, à propos desquelles « les avis des chercheurs diffèrent » (FRE 3A, p.8), faute de documents écrits. Il faut s'en remettre à l'archéologie et les artefacts, qui, cependant, « ne permettent pas d'obtenir une chronologie aussi précise que les documents écrits. » Ce qui ne rend pas seulement l'étude de la préhistoire aléatoire, mais, pour ce manuel, toute « l'histoire autochtone d'avant les premiers contacts avec les Européen est souvent difficile à étudier. » (*Ibid.*), Et de continuer : « De même, il n'existe aucun document iconographique produit avant l'arrivée des Européens au XVI^e siècle pour témoigner de l'apparence physique ou du mode de vie des peuples autochtones d'Amérique du Nord. » (*Ibid.*)

Or, fait remarquable, ce manuel souligne le fait que la fiabilité des sources provenant par ces arrivants est douteuse : « Les explorateurs et les missionnaires ont réalisé des représentations qui sont teintées par leurs perceptions et par leur connaissance limitée de ces peuples. (*Ibid.*) »

La prudence, et le recouplement avec d'autres sources de connaissance s'imposent également aux yeux de *Le Québec : une histoire à construire*, pour qui les sources européennes ne sont pas non plus la panacée, mais connaissent des limites objectives, avant même de parler de leur ethnocentrisme :

Il est très difficile de reconstituer l'histoire des Autochtones avant l'arrivée des Européens et, plus particulièrement, d'évaluer la taille, la composition et la répartition de la population. Comme les Amérindiens ne tenaient pas de registres, il faut utiliser d'autres sources. Le moyen le plus simple est de considérer le témoignage des premiers Européens qui ont voyagé en Amérique. Les voyageurs, les marchands et les missionnaires français ont laissé dans leurs écrits des indications sur les peuples autochtones qu'ils ont rencontrés. Toutefois, ces sources ont des limites; elles ne parlent que des Amérindiens que les Européens ont rencontrés, laissant dans l'ombre tous ceux qu'ils n'ont pas croisés. De plus, il est difficile d'établir leur fiabilité. Il faut donc compléter ces renseignements par l'information provenant d'autres disciplines scientifiques, notamment l'archéologie, qui étudie les traces laissées par les êtres humains. (QHC A, p.15)

Le manuel informe ensuite sur quelques pistes poursuivies par les archéologues pour arriver à leurs conclusions :

En examinant attentivement les lieux habités par les Autochtones et les objets qu'ils y ont laissés, les archéologues parviennent à recueillir d'importants renseignements sur les peuples anciens. Ils et elles peuvent arriver à reconstituer le type d'habitation, les habitudes alimentaires et, de manière générale, le mode de vie des premiers Amérindiens. Ces observations aident à faire des déductions sur l'importance et la composition des populations anciennes. Ainsi, la taille des habitations, leur nombre et leur organisation permettent d'évaluer le nombre de personnes qui ont habité un site particulier. Les squelettes retrouvés dans les cimetières donnent une idée de l'espérance de vie des gens et des causes de mortalité (maladies, accidents, etc.). Le mode de vie fournit également de précieuses indications: un peuple qui pratique l'agriculture et qui stocke des réserves pour l'hiver peut supporter une population plus importante qu'un autre dont la survie dépend de la chasse du gibier dans les bois. Les recherches archéologiques ont toutefois leurs limites (*Ibid.*)

Des remarques sur les limites des sources européennes existent donc, mais elles sont l'exception, comparé au scepticisme généralisé entourant l'origine lointaine et les migrations. Le fait que nous disposons de la majeure partie des informations sur les sociétés autochtones à travers les sources européennes, n'empêchent pas que les manuels les prennent pour acquises, la plupart du temps, même pour rendre compte de la situation du mode de vie des Autochtones avant l'arrivée des Européens.

Or, attirer plus systématiquement l'attention des élèves sur la perspective euro-centriste des sources écrites non seulement introduirait une distance critique nécessaire, mais les inviterait à prendre en compte ces perceptions comme un élément fondateur des rapports entre Autochtones et Québécois jusqu'à nos jours. Voici quelques-uns des rares passages allant dans ce sens. *Le Québec : une histoire à suivre* invite les apprenants dès le départ, à propos de la ligne du temps ; à la réflexion suivante : « Compte tenu de ces documents, comment expliquer alors l'affirmation suivante : Christoph Colomb a découvert l'Amérique ? » (QHS A, p.8), et leur demande, une page plus loin :

« Selon vous, pourquoi les Européens vont-ils appeler ‘Indiens’ les premiers occupants de l’Amérique ? » (p.9).

Les perceptions ethnocentriques peuvent constituer un sérieux obstacle à la compréhension d’une civilisation différente, selon ce manuel. Or les sources européennes citées sont en général introduites pour illustrer des informations ou inviter les apprenants à les en extraire. La dimension critique est rarement présente, dans la plupart des manuels. Voici un des rares exemples où elle apparaît dans les suggestions d’exploitation du document :

Témoignage d'un missionnaire. Le père Paul Le Jeune est un missionnaire qui passe un hiver dans les bois avec une famille d'Innus (Montagnais) en 1634 pour apprendre leur langage et connaître leurs coutumes. Il parle ici du tambour avec lequel ils accompagnent leurs chants: «[Ce tambour] est composé d'un cercle large de trois ou quatre doigts et de deux peaux raidement étendues de part et d'autre. Ils mettent .dedans des petites pierres ou petits cailloux pour faire plus de bruit [...] Ils ne le battent pas comme font nos Européens, mais ils le tournent et remuent, pour faire bruir les cailloux qui sont dedans. Ils en frappent la terre, tantôt du bord, tantôt quasi du plat, pendant que le sorcier fait mille singeries avec cet instrument. » Paul Le Jeune, Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634, 1635. (p.17)

Les apprenants sont invités à propos de cette source, aux exercices suivants :

1. Trouvez des exemples de la vie d'aujourd'hui où la musique joue un rôle semblable à celui évoqué ici pour les Innus. 2. a) Cherchez dans le dictionnaire la définition du mot péjoratif b) Relevez dans le texte du père Le Jeune un passage qui correspond à cette définition. 3. a) Malgré les préjugés de son auteur, un document comme celui-ci peut-il servir aux historiens et historiennes? b) Donnez des exemples d'informations utiles sur le passé. c) À l'aide de cette description, pourriez-vous fabriquer ce type de tambour? (*Ibid.*)

A une occasion, *Présences* met face à face, sur une double page (PRE 3A, p.34-35), un point de vue de Jacques Cartier « De la façon de vivre du peuple de cette terre » qui se moque de certaines convictions autochtones qualifiées de superstitions, et le point de vue d’un autochtone. « Un Ojibwé présente sa vision des Européens » qui insiste sur sa liberté, refuse l’idée de se faire acheter et enfin, rappelle que les Européens n’ont jamais été invités en Amérique du Nord et s’ils voulaient faire du commerce, ils devaient le faire de façon honnête. Sa conclusion souligne le sérieux de ses remontrances : « Nous ne vous tuons pas car cela salirait nos couteaux. » Les élèves sont ensuite invités à réfléchir sur cette question : « De toute évidence, les Européens et les membres des premiers peuples avaient une vision bien différente de leur place dans le monde. En quoi les paroles de Jacques Cartier et de l'Ojibwé traduisent-elles leur conception du monde? » (*Ibid.*) En troisième élément figure une illustration du 19^e siècle : « Le missionnaire Jean de Brébeuf tente d’évangéliser un groupe d’Amérindiens ». Ceux-ci regardent tous soit de côté, soit se regardent mutuellement. Les questions posées aux élèves sous forme de bulles à côté des personnages disant « Qui ? Leurs intérêts ? » tournent toutes autour de la question de savoir qui agit dans quel intérêt. (*Ibid.*)

Cette remarque pourtant très importante sur les perceptions euro-centriques se trouve dans une minuscule légende au-dessous d’une illustration : « La fascination qu’exercent les Autochtones sur les Européens fait naître de nombreuses productions artistiques dans lesquelles les Amérindiens sont

représentés d'une manière stéréotypé qui en apprend peu sur eux, mais beaucoup sur la façon dont les Européens les perçoivent ». (FRE4B, p.14).

Il faut chercher à la loupe de tels éléments. *Le Québec : une histoire à construire* note, à propos de l'illustration « Iroquois allant à la découverte » de J. Laroque (1796) la présence de stéréotypes dans le regard européen: « L'artiste européen a cherché à représenter des éléments typiques des cultures amérindiennes, dont un casse-tête utilisé pour la guerre et des raquettes ... même s'il n'y a pas de neige! » (QHC A, p.19)

À leur tour, les Européens faisaient rire d'eux à cause de leur intérêt pour les fourrures, selon leurs propres sources : Selon Paul Le Jeune (1635). Mestigoït (un Montagnais de Tadoussac) se serait prononcé en ce sens : « Il se moquait des Européens qui se passionnent pour la peau de cet animal (le castor) et qui se battent qui en donnera le plus à ces Barbares (les Amérindiens) pour en avoir. (FRE A, p.66) Et, pour une fois, c'est le point de vue des Autochtones qui est l'objet de la question aux élèves : « Comment les Amérindiens voient-ils les contacts avec les Français au début du XVIIe siècle ? » (p.67).

À des occasions encore plus rares, la différence des perceptions est présentée par une confrontation directe où un Autochtone se défend contre l'arrogance d'un jugement européen sur l'infériorité de leur mode de vie :

Question de point de vue ... Dans cet extrait, un chef micmac explique à un prêtre français pourquoi il considère son type d'habitation comme supérieur à celui des Européens: « Ne trouvons-nous pas dans [nos habitations] toutes les commodités et les avantages que vous avez chez vous, comme de coucher, de boire, de dormir, de manger et de nous divertir avec nos amis, quand nous voulons? [...] Tu n'es pas aussi brave, ni aussi vaillant que nous puisque quand tu voyages, tu ne peux porter sur tes épaules tes bâtiments ni tes édifices. Ainsi, il faut que tu fasses autant de logis, que tu changes de demeure, ou bien que tu loges dans une maison empruntée, et qui ne t'appartient pas. [...] Nous sommes partout chez nous, parce que nous nous faisons facilement des cabanes partout où nous allons, sans demander permission à personne [...]» Chrestien Le Clercq, Nouvelle Relation de la Gaspésie, 1691 (QHS A, p.23)

Non seulement donc les Autochtones, loin d'être les objets muets de la perception des Européens, étaient conscients de ce regard hautain et y répliquaient, à l'occasion, mais les Européens, à leur tour, en rendaient compte, à leur compatriotes dans la mère-patrie et à la postérité. *Présences* le résume ainsi :

Bref, au moment de l'arrivée des Européens, deux mondes se découvrent. L'Europe voit alors le monde comme son marché, et l'Autre, celui qui est différent, comme quelqu'un à coloniser et à convertir. De leur côté de l'Atlantique, sur un continent qui va bientôt s'appeler «l'Amérique», des centaines de nations guerroyent, font le commerce et se côtoient dans un certain équilibre depuis plus de 60 siècles. Ces deux mondes aux différences marquées, l'Europe et l'Amérique, sont sur le point de se rencontrer. Le choc que représente cette rencontre change définitivement le cours de l'histoire. Les peuples de l'Amérique devront s'adapter à la présence des Européens, qui se disputeront pour les siècles à venir ces nouvelles terres d'une richesse insoupçonnée. (PRE 3A, p.53)

Cette découverte est, bien entendu, réciproque. Nous sommes loin ici, de la conception « des grandes découvertes » unilatérales. Tous les manuels emploient d'ailleurs les termes « explorations » et

« explorateurs », dans l'ensemble des textes, nous ne trouvons qu'une seule dérogation à cette règle, quand *Présences* qualifie Jacques Cartier de « découvreur du Canada » (PRE 3A, p.90).

Quelques manuels, bien que rarement, invitent à porter un regard critique sur les perceptions euro-centristes, à l'aide d'exemples choisis, d'ailleurs très pertinents. Leur rareté mis à part, cette critique ne met pas en cause le récit dominant des manuels et qui fait une large confiance aux documents de tradition européenne. Aucun ne pose la question, par exemple, si certains angles d'approche que les manuels ont en commun, certes, avec l'historiographie en général, ne sont pas, à leur tour, dus au regard européen de l'époque dont nous sommes encore tributaires. La distinction entre nomades et sédentaires, par exemple, est plus ou moins soulignée par les manuels qui l'opèrent avec plus ou moins de radicalité, mais aucun ne sensibilise les élèves au fait qu'il s'agit de critères d'origine européenne appliqués aux sociétés autochtones. De même, la part très importante vouée à la conception du monde et aux convictions religieuses des manuels n'est-elle pas tributaire du très grand intérêt que ces questions avaient, nécessairement, aux yeux des missionnaires (cf. 4.2.1) ? Et l'abondance des sources qui en résulte, n'amène-t-elle pas toute la tradition historiographique depuis, à la considérer comme beaucoup plus importante, en parlant des sociétés autochtones, qu'en évoquant les sociétés européennes de l'époque, canadienne et québécoise d'aujourd'hui, où l'on cite l'importance des institutions religieuses, certes, sur le plan sociétal et politique, mais très peu par rapport à la spiritualité, aux convictions religieuses proprement dites et à la conception du monde ? Toutes ces tendances ne convergent-elles pas, plus généralement, dans une façon de concevoir les Autochtones comme fondamentalement AUTRE ?

4.1.13 Conclusions

Les manuels accordent une très grande place aux Premiers occupants avant l'arrivée des Européens. Or, les Autochtones semblent appartenir à un passé lointain et statique.

Leur disparition ou presque durant les siècles suivants jusqu'au soudain « réveil » des Autochtones revendicatifs du 20^e siècle, pourrait être qualifié de « tunnel ».

Pour d'importants aspects, comme les modes de vie, les croyances voire l'organisation sociale et politique, il n'est pas toujours clair s'ils font partie d'une histoire en évolution ou s'il faut les considérer comme sempiternels.

Tous les manuels sont d'accord pour dire que l'Amérique du Nord était peuplée par les Autochtones bien avant l'arrivée des Européens.

Le cours traite de l'histoire du Québec, mais en 1500, les délimitations politiques actuelles des provinces canadiennes et même la frontière avec les États-Unis n'existaient pas encore. Il en résulte parfois des appellations du territoire plus ou moins anachroniques.

La distinction faite entre les trois grands groupes d'Autochtones, à savoir les Algonquiens, les Iroquoiens et les Inuits, est plus ou moins schématique et essentialiste selon les manuels. Quelques-uns seulement la présentent comme introduite après coup, par l'historiographie européenne.

Il en va de même pour la distinction entre les modes de vie nomade et sédentaire, présentée par les uns comme dichotomie essentielle, par les autres comme graduelle. L'adoption de l'agriculture est soit abordée comme un choix conférant une supériorité civilisatrice soit comme dépendante des conditions de l'environnement. Le mode de vie nomade et l'organisation sociale qui en découle apparaissent alors comme une adaptation adéquate et rationnelle.

La distinction entre sociétés patrilinéaires et matrilineaires (un manuel retient ce dernier comme le seul modèle qui nécessite une explication) et est présentée soit comme absolue, soit comme pouvant connaître un moyen terme (chez les Inuit). Elle est plus ou moins reliée au pouvoir des femmes et au mode de vie et de production.

Les liens de causalité établis entre conceptions du monde, conditions de l'environnement naturel, modes de production, relations de pouvoir et organisation sociale et politique connaissent des variantes importantes.

Il en va de même pour le partage sexué du travail (l'ordre habituel ici parle, sauf une seule exception, toujours d'abord des hommes, puis des femmes) et les valeurs qui confèrent du prestige social dans les sociétés autochtones.

La comparaison avec les sociétés européennes en 1500 ou avec des sociétés euro-canadiennes actuelles est extrêmement rare. Quelques exceptions concernent l'organisation sociale et politique des Autochtones reconnues comme plus équitables et solidaires.

Les sociétés autochtones ne semblent pas connaître de stratification sociale, les quelques personnages jouissant d'une autorité spécifique (aînés, chefs, chamans) la doivent à une reconnaissance consensuelle.

La culture matérielle et les technologies autochtones (outils, habitations, vêtements, moyens de transports, aliments, occupation du territoire) sont en général présentées comme rationnelles, économes, voire ingénieuses.

Or, leur principale vertu réside dans la parfaite adaptation aux conditions de vie souvent hostiles. Ce « compliment » ne les rapproche-t-elle pas plutôt de la faune et de la flore, que des humains appartenant à la civilisation occidentale plus « évolués » ?

Les savoirs dans les domaines particulièrement valorisés par les Européens (sciences, médecine) sont évoqués beaucoup plus rarement et sans prendre en compte que des savoirs ancestraux ne sont point le propre des sociétés autochtones, mais constituent partout la base des connaissances scientifiques modernes.

La transmission orale des connaissances, ainsi que la valorisation de l'éloquence et le recours aux wampums sont souvent étroitement reliés au manque de traditions écrites. Certains soulignent leur fiabilité à travers les siècles.

Les jugements de valeur sur les activités économiques divergent de manière importante entre les manuels. Si tous reconnaissent l'existence de vastes réseaux de commerce avant le début de la colonisation, les uns soulignent les limites de ces échanges (absence de monnaie et « économie de subsistance »), les autres remarquent l'absence de la recherche de profit et de la notion de propriété individuelle.

Dans tous les manuels, mais sans qu'une seule et même conception régie chacun d'entre eux d'un bout à l'autre, les Autochtones sont représentés comme étant très près de la nature, ce qui semble suggérer qu'ils l'étaient plus que les Européens.

Il n'est pas très clair si c'est cette dépendance de la nature ou leur vision du monde qui détermine le mode de vie, mais puisqu'une vue statique et essentialiste de ces sociétés prédomine, il n'est pas forcément important de déterminer les moteurs de leur histoire conçue comme immobile.

Les manuels emploient différentes voies pour initier les apprenants à l'historiographie critique et reconnaître les limites de la science. Du scepticisme entoure notamment l'origine lointaine et les migrations des Autochtones. En revanche, des remarques sur les perceptions euro-centristes des sources européennes existent, mais elles sont l'exception et ne mettent pas en cause le récit dominant qui fait une large confiance implicite aux documents de tradition européenne.

Le souci est évident de ne pas faire commencer l'histoire du Québec par l'arrivée de Jacques Cartier, mais de faire une large part aux civilisations autochtones avant l'arrivée des Européens. L'on se garde de les juger comme arriérées et on valorise certains aspects de leur culture. Les manuels n'échappent cependant pas au regard euro-centriste (angles d'approche, catégories, valorisation d'aspects utiles aux Européens). C'est en partie difficile à éviter compte tenu des sources disponibles (européennes), mais ici un plus grand souci de transparence historiographique s'imposerait. La

représentation demeure essentiellement statique et privilégie les aspects culturels plutôt qu'économiques, sociétaux et politiques. Ainsi, trois sur quatre manuels ainsi que le programme ministériel excluent les sociétés autochtones précolombiennes du domaine « pouvoir et pouvoirs ».

4.2 EUX et NOUS : la construction de l'altérité

Comme les éléments fondamentaux des civilisations autochtones sont en place, selon les manuels, dès 1500 et ne connaissent quasiment plus d'évolution dans les siècles suivants jusqu'à nos jours, il est possible d'analyser, sans attendre la suite de l'histoire, telle qu'elle se déroulera après la rencontre des deux civilisations, l'essentiel de la construction de l'altérité entre EUX et NOUS, en se focalisant sur les domaines où elle se montre avec le plus d'intensité. Nous ne prétendons pas, bien sûr, de mesurer la distance « objective » entre les deux civilisations – chose impossible, ne serait-ce que par le fait que nous connaissons, pour l'essentiel qu'une version de l'histoire, celle transmise par les sources européennes. Bien au contraire, il s'agira de comprendre comment l'enseignement de l'histoire, lui, construit cette altérité, soit par des comparaisons directes, assez rares, soit par l'insistance sur des particularités de la culture autochtone et enfin, par des procédés didactiques proprement dits. Pour rendre compte des effets produits par la façon des manuels de présenter les choses, nous devons encore faire parfois appel, comme dans le chapitre précédent, à Dominique qui recevra ces messages et les mettra en rapport avec la culture dans laquelle il-elle évolue, les valeurs de sa génération, les discussions actuelles dans la société québécoise. Lui-elle qui voit continuellement sa vie changer, par les avancées technologiques, par rapport à des domaines importants pour son quotidien, comme l'accès à l'information, les modes de consommations culturelles, la communication libérée des contraintes de l'espace et des lieux, la création de cercles d'amis, les réseaux « sociaux », la première chose dont il sera très étonné, c'est cet étrange personnage que l'« Indien éternel » dont les valeurs seraient toujours ceux de 1500 et qui semble définitivement être d'une autre planète.

4.2.1 Croyances

Nous avons déjà abordé la problématique du rapport spécifique à la nature qui est attribué aux peuples autochtones par les manuels scolaires, par rapport à l'affirmation que leurs modes de vie seraient parfaitement « adaptés » à leurs milieux naturels (cf. 4.1.8), compliment pour le moins ambivalent, et nous avons vu que certains manuels hésitent à définir ce qui régit, en définitive, leur mode de vie. Le milieu naturel oblige-t-il à adopter un certain mode de production et d'organisation sociale qui trouve son expression dans une conception du monde spécifique ou est-ce cette dernière qui dicte les comportements ? (cf. 4.1.7) Nous n'allons pas revenir sur ce débat, mais la question se

pose de savoir si le type de détermination que la plupart des manuels semblent suggérer, à savoir une dépendance contraignante du leur milieu de vie naturel, constitue ou non une différence entre les civilisations autochtones ou européennes, autrement dit, dans quelle mesure elle participe à la construction de l'altérité entre EUX et NOUS.

Si tous les manuels ne suivent pas l'exemple de *Fresques* qui voit dans les différentes conceptions du monde une raison fondamentale des conflits entre Européens et Autochtones (« Les Amérindiens conçoivent le monde de façon bien différente des Européens. La rencontre entre les deux groupes va entraîner de nombreux affrontements » FRE 3A, p.60), ils vouent tous une part très importante de leur présentation des Autochtones en 1500 à leurs conceptions de vie, leur mythes, croyances et rituels. Ils se placent ainsi dans une tradition historiographique bien ancrée et se basent, sans toujours le dire, sur les rapports des missionnaires qui s'y sont particulièrement intéressés, dans l'exercice de leur mission d'évangélisation.

Tous les manuels abordent le sujet de la conception du monde aussi bien au cours du premier chapitre du parcours chronologique, et, comme le programme le prévoit, de nouveau au début du chapitre thématique consacré à la culture et aux courants de pensée.

Fresques, par exemple, appelle tout le cœur de cette première » situation d'apprentissage et d'évaluation » de la secondaire 3 : « Les Autochtones, une conception du monde millénaire (vers 1500) » et le divise en six aspects : « Les origines des Autochtones d'Amérique du Nord. Un mode de vie adapté à l'environnement. La structure sociétale, politique et économique. Une conception du monde liée à la nature. La spiritualité autochtone. Des valeurs qui cimentent une conception du monde » (p. III) dont la moitié, i.e. les trois derniers, concernent exclusivement cette dimension.

Le Québec : une histoire à suivre / à construire y consacrent des passages exclusifs, mais mélangent souvent les dimensions spirituelles à des considérations plus matérielles. *Le Québec : une histoire à suivre* consacre deux pages entières de la partie intitulée « 3e temps fort: spiritualité et traditions orales » à trois représentants du monde animal et végétal pour parler, en fin de compte, très peu de religion, mais beaucoup plus de l'exploitation de ces ressources. Le respect voué aux plantes et aux animaux est directement lié à leur utilité, la spiritualité découle de l'agriculture ou de la chasse. (QHS A, p.40 et 41)

Repères ouvre le chapitre sur les Premiers habitants (REP 3A, p.10), avant même de s'intéresser à leur arrivée sur le continent nord-américain, par le « récit d'un chasseur autochtone » raconté en 1970, pour permettre « d'entrevoir une conception du monde qui est particulière aux premiers occupants ». (*Ibid.*) Ce récit contient déjà en condensé tout ce qui peut éveiller le scepticisme d'un

jeune d'aujourd'hui : des caribous qui chantent et qui parlent aux humains, les rêves qui prédisent une bonne chasse, les rituels efficaces pour la faire s'accomplir, l'affirmation plusieurs fois réitéré qu'il s'agit de la vérité vraie et que le doute n'est pas permis.

Présences pose la question de la continuité et des influences de la conception des Autochtones sur les réalités d'aujourd'hui, à la fin de la partie consacrée à la culture de Premiers occupants en secondaire 4 :

1. Nommez des caractéristiques représentatives de l'art des Premiers occupants. 2. Indiquez divers usages auxquels servent les objets conçus par les Premiers occupants. 3. Quelles sont aujourd'hui les manifestations culturelles des Autochtones? Sont-elles intégrées à celles de la population québécoise en général? 4. Quels liens ya-t-il entre l'art et la religion chez les Premiers occupants? 5. Après avoir étudié la période des Premiers occupants, votre hypothèse sur l'influence des idées sur les manifestations culturelles au Québec au début du XXI^e siècle est-elle toujours valide ? Au besoin, reformulez-la ou complétez-la. (PRE 4B, p.31)

En dehors de telles mises en perspective, *Repères* est le seul manuel à indiquer, dans ce contexte, que les convictions spirituelles des Autochtones n'étaient éventuellement pas sempiternelles, en posant la question suivante, à propos du récit mythique mentionné plus haut : « Croyez-vous que ces valeurs ont toujours leur place dans la société d'aujourd'hui? » (REP 3A, p.10), et en constatant : « La majorité des autochtones préservent leur spiritualité et leur mode de vie jusqu'à la fin du 19^e siècle. Par la suite, la sédentarisation et la création de réserves contribuent à la transformation de leurs modes de vie traditionnels. » (p.9)

A part ces rares indices, tous les manuels laissent supposer que la conception du monde aurait traversé les siècles sans être affectée par l'histoire. Ils abordent en général le sujet soit de manière isolée, soit en parlant d'autres aspects de la civilisation autochtone, ce qui est certainement justifié si l'on veut illustrer comment la conception du monde traverse tous les aspects de la vie. A peine a-t-on loué l'habileté des femmes inuites dans la confection des vêtements, que le côté mythologique est évoqué : « La beauté des vêtements est extrêmement importante pour les Inuits. Ils croient que les animaux sont sensibles à la beauté et qu'en voyant les belles choses qu'on fait avec leur peau, ils acceptent plus facilement de se laisser capturer. » (REP 3A, p.31) Tout, y compris la culture matérielle est ainsi traversé par la présence des esprits :

Les objets, une manifestation des esprits. La création des objets tire son origine en premier lieu du rêve. Les objets apparaissent d'abord dans le sommeil ou lors de rêveries éveillés lorsque l'objet est imaginé. Les autochtones présumant que les esprits des anciens les conseillent. Le moment de la fabrication ajoute aussi de la valeur à l'objet, puisque les autochtones considèrent que le jour et la nuit sont habités par des esprits. Un rituel accompagne parfois la fabrication de certains objets. Le choix des matériaux de fabrication peut également apporter un pouvoir magique à l'objet. Par exemple, la peau transformée d'un animal transfère certains des pouvoirs de la bête à l'objet. Finalement, l'objet, une fois utilisé, prend une nouvelle valeur, comme la flèche qui abat avec succès un animal. (p.33)

De même chez *Le Québec : une histoire à suivre* :

Comme ils croient que tous les objets, même les plus banals, sont habités par des esprits, ils prennent souvent la peine de les agrémenter de quelques décorations. Leurs poteries sont ainsi recouvertes de fins ornements tracés à l'aide

d'une branche ou de petits outils en os. Leurs habits sont souvent ornés de plusieurs éléments décoratifs tels que des plumes, de la fourrure ou des perles fabriquées à partir de coquillages polis. Les piquants des porcs-épics ont également utilisés pour décorer une multitude d'objets, comme des mocassins, des bijoux, des amulettes, des boîtes et des paniers d'écorce. Ils sont teints de couleurs vives et brodés directement sur les objets de cuir ou d'écorce que l'on souhaite décorer. Une attention particulière est apportée aux objets rituels tels que les wampums, les tambours ou les coiffures de cérémonie. Les grandes pipes, appelées des calumets, sont souvent richement décorées à l'aide de plumes et de poils d'animaux. Elles sont utilisées pour faire des offrandes de tabac aux esprits ou lors des rencontres diplomatiques entre des nations différentes. (QHS A, p.50).

De plus, ces objets ne sont pas fabriqués par n'importe qui, mais requièrent une consécration :

Les masques utilisés par les Iroquois au cours de leurs cérémonies religieuses sont parfois très impressionnants. Ils sont fabriqués par des individus ayant des contacts particuliers avec les esprits et qui sont membres de sociétés de guérisseurs. Certains masques sont faits de feuilles de maïs tressées, alors que d'autres sont sculptés directement dans les arbres avant d'être détachés. De nombreuses légendes entourent ces objets sacrés et les Iroquois disent qu'ils abritent de puissants esprits. Il est absolument interdit de les vendre et même de les donner. (*Ibid.*)

La question qui suit « Des représentations semblables des divinités existent-elles dans d'autres religions ? Donnez-en des exemples. » (*Ibid.*) souligne le souci d'œcuménisme de ce manuel qui, d'ailleurs, définit le terme de religion d'une manière à pouvoir englober toutes les croyances, sur un pied d'égalité. En même temps, cette définition explique l'origine des religions par un manque d'explication rationnelle disponible : « La religion. De tout temps, les êtres humains ont cherché à entretenir des rapports avec des forces supérieures qui dépassent leur compréhension (exemples : esprits, dieux) et à structurer leurs croyances. L'ensemble des doctrines, des rituels et des pratiques morales ainsi développés forment ce qu'on appelle une religion. » (QHC B, p.341) Ce qui, immanquablement, inspirera Dominique à poser la question du sort des religions devant les progrès de la science...

De la même façon, *Repères*, part d'un phénomène naturel inexpliqué, dont on cherche à construire l'origine par une légende, un procédé typique dans les religions : « Une éclipse. Les Hurons croyaient que les éclipses se produisaient quand la Grande Tortue, qui soutenait la Terre, changeait de position et cachait ainsi le Soleil avec sa carapace. » (REP 3A, p.23) Ce manuel résume les conceptions du monde autochtone d'une manière tellement générale que d'autres religions et peut-être, au mot « surhumain » près, même les convictions athées pourraient y trouver leur compte :

Une conception commune du monde. Les premiers peuples à habiter l'Amérique, que l'on nomme aujourd'hui les « Amérindiens » et les « Inuits », ont une vision commune de la vie et de l'Univers, malgré leur grande diversité culturelle. Selon eux, chaque être vivant, chaque chose matérielle, comme la terre et l'eau, chaque manifestation de la nature, comme le tonnerre et les éclairs, et chaque geste accompli par les êtres humains forment un tout et sont interdépendants, c'est-à-dire qu'ils sont liés les uns aux autres. D'après cette conception du monde, tous les êtres sont égaux et sacrés, car ils sont une expression de la source suprême de toute vie, de tout l'Univers, des forces surhumaines qui ont créé le monde. (REP 3A, p.20)

Le Québec : une histoire à suivre est le seul manuel à expliquer clairement ce qui distingue les conceptions des Européens de celles des Autochtones. Sous le titre « Deux conceptions qui s'opposent », le passage sur « Le Cercle de la vie, la conception des Autochtones » explique que celui-ci relie les éléments suivants : « humains, animaux, végétaux, minéraux : l'humain fait partie du

cercle » En revanche, la conception du monde des Européens est représentée par une pyramide qui les superpose : « La hiérarchie : la conception des Européens [...] l'humain domine. (QHS A, p.38)

Une année plus tard, *Le Québec : une histoire à construire* explique plus en détail ces différences :

Pour comprendre et expliquer le monde, les Occidentaux cherchent à identifier clairement tous les éléments qui le composent en les subdivisant de façon à pouvoir mieux les classer et les catégoriser. Ces éléments sont ensuite réorganisés selon des critères bien précis afin de faciliter leur interprétation. Par exemple, on distingue clairement ce qui est vivant de ce qui ne l'est pas, on sépare les minéraux des végétaux et des animaux, et les vérités dites scientifiques se distinguent des croyances à caractère religieux. Il n'en va pas de même chez les Autochtones pour qui le monde forme un tout unique et harmonieux. Selon eux, chaque élément de l'Univers est en constante interaction avec tous les autres. Toutes les parties du cosmos sont reliées entre elles et il est impossible de les séparer complètement: de là vient l'image du Cercle de vie. (QHC B, p.345)

Ainsi, le domaine du religieux ou du sacré ne peut pas être isolé des gestes de la vie de tous les jours :

Dans les cultures autochtones, il n'existe pas de véritable distinction entre les gestes de la vie quotidienne et les actes purement religieux. Pour les Amérindiens et les Inuits, tout agissement peut être considéré comme religieux puisqu'il implique nécessairement l'intercession d'un esprit ou d'un autre. Aller à la chasse ou à la pêche, par exemple, nécessite l'intervention de multiples manitous: ceux de la température, qui doit être favorable, ceux des lacs, des rivières ou des montagnes qu'il faudra traverser, ceux des animaux ou des poissons, qui devront se laisser trouver et capturer, etc. (*Ibid.*)

A part ce manuel, il n'y a pas de comparaisons explicites entre les conceptions « occidentales » laïques ou religieuses et celles des Autochtones. Il faudra consulter les chapitres sur la Nouvelle France, par exemple, pour trouver mentionné que le catholicisme et ses dogmes alimentaires étaient responsables, en partie au moins, à ce que les Européens s'aventurent très loin de leurs côtes, et finissent par découvrir le Nouveau Monde :

Le poisson pour les jours maigres. Au XVe et XVIe siècle, la majorité des Européens sont catholiques, et ils respectent les périodes de jeûne et les jours maigres prescrits par l'Eglise. Pendant les jours maigres, les croyants ne doivent pas consommer de viande, mais ils ont le droit de manger du poisson. Dans certaines régions d'Europe, il peut y avoir plus de cent jours maigres par année. Le poisson devient donc rapidement une ressource très convoitée. (FRE 4, p.153)

De même, dans *Repères* : « Pourquoi un tel intérêt pour la morue ? Ce n'est pourtant pas un produit de luxe comme l'or, les épices ou les cannes à sucre des Antilles. En fait, l'Europe a un grand besoin de poisson car l'Eglise catholique impose plus de 150 jours de jeûne par année pendant lesquels il est interdit de manger de la viande. » (REP 4, p.96). Selon le même manuel, les croyances quelque peu déroutantes que l'on prête aux autochtones ont pu avoir leur pendant dans des superstitions européennes : « Saviez-vous que... A l'époque de la Nouvelle-France, on prêtait au castor des pouvoirs étranges. Par exemple, certaines personnes croyaient que le port d'un chapeau de castor rendait plus intelligent. On pensait également qu'il pouvait rendre l'ouïe à une personne sourde ! » (REP 3A, p.77)

Pour ce qui est des croyances autochtones, les manuels restent en général assez discrets sur le fait que l'historiographie doit quasiment toutes ses connaissances aux récits des missionnaires. *Le Québec : une histoire à construire* oppose, à un endroit, deux versions de la légende de Tsakapesh

« qui grimpe au sommet d'un arbre et accède ainsi à de nouvelles terres dans le ciel », celle du missionnaire Paul Lejeune de 1637 et celle de l'Innu François Bellefleur de 1970. Les élèves doivent ensuite répondre à la question : « Quels sont les avantages et les inconvénients de chacune des versions présentées ici pour mieux connaître les légendes et les croyances des Innus avant l'arrivée des Européens. ? » (QHC B, p.349) C'est au moins une invitation indirecte à rendre compte du point de vue spécifique des missionnaires, qui ont essayé de comprendre la conception du monde des Autochtones à travers de leur propre grille de perception, celle de la religion catholique, bien entendu. *Repères* cite tout de même cette source de nos connaissances, mais sans s'inquiéter outre mesure de la possible distorsion de cette perception:

Les rêves. Au début du 16e siècle, les religieux sont parmi les premiers Européens à entrer en contact avec les autochtones d'Amérique du Nord et à partager leur vie. Selon eux, les autochtones accordent une grande importance aux rêves. Les Jésuites rapportent de multiples observations sur le mode de vie des autochtones dans leurs récits de voyages publiés en Europe. Les renseignements que contiennent ces récits permettent d'entrevoir la vie des Amérindiens au 15e siècle, avant l'arrivée des Européens. (REP 3A, p.22)

L'encart qui suit introduit comme source un passage provenant d'une Relation de Paul Lejeune de 1635, qui non seulement s'étonne de la « grande croyance en leurs songes » des Autochtones, mais rapporte aussi que eux-mêmes s'étonnaient de son incrédulité et lui demandaient : « A quoi crois-tu donc, si tu ne crois pas à tes songes ? » Quelle merveilleuse chance de réfléchir aux perceptions mutuelles que le manuel offre implicitement, sans cependant accompagner cette source de suggestions didactiques allant dans ce sens.

L'explication des conceptions du monde des Autochtones se passe donc, la plupart du temps, de précautions oratoires quant à leurs sources. Voici une des rares exceptions (« selon certains chercheurs ») :

Tant chez les peuples nomades que chez les peuples sédentaires, le cycle des saisons détermine les conditions de vie et entraîne des changements dans l'organisation des activités quotidiennes. Pour marquer ces changements saisonniers, les sociétés autochtones célèbrent des rituels et des cérémonies. [...] Encart Le cercle de vie. Selon certains chercheurs, les premiers Autochtones ont une conception cyclique du temps, c'est-à-dire qu'ils perçoivent celui-ci comme un perpétuel recommencement. Cette croyance est fondée sur l'observation des cycles de la nature, notamment des cycles lunaires, solaires ainsi que le cycle des saisons. La vie humaine est elle aussi conçue comme un cercle : naissance, vie, mort et retour dans le monde des esprits. Les Autochtones se représentent la nature comme un cercle de vie fondé sur l'interdépendance entre les êtres animés (êtres humains, animaux, plantes) et les êtres inanimés, comme les pierres et les esprits. (FRE 3A, p.20)

Mais généralement, ce que les manuels nous présentent, à propos du cercle de vie et de l'animisme, les connaissances sur la spiritualité autochtone comme des faits acquis. Devant l'abondance des textes, un choix restreint d'exemples suffiront à l'illustration :

Les premiers peuples de l'Amérique du Nord sont souvent décrits comme les nations du Grand Cercle en raison de leur croyance commune au Cercle sacré de la vie. [...] Plusieurs historiens et historiennes considèrent les peuples de l'Amérique du Nord comme les nations du Grand Cercle ou les nations de la pensée circulaire. La puissance de ce cercle réside dans son essence spirituelle. Il est ancré dans l'idée que tout est d'essence spirituelle, que tout est relié. C'est le reflet du Cercle de vie qui serait à l'origine de la propagation des espèces dans le règne végétal et le règne

animal dont font partie les êtres humains. Tout émane du monde de l'Esprit, y demeure lié et y retourne éventuellement. C'est pourquoi le cercle, fondé sur le principe de l'inclusion, de la consultation et du consensus, symbolise l'équilibre, l'harmonie et l'unité. (PRE A, p.44)

Le manuel cite ensuite Hehaka Sapa (Élan Noir), un Aîné sioux pour qui « [toute] chose que fait le Pouvoir de l'Univers, il la fait en forme de cercle. Le ciel est circulaire, et j'ai entendu que la terre est ronde comme une boule, et les étoiles, elles aussi, sont rondes. Le vent, dans sa plus grande force, tourbillonne. Les oiseaux font leurs nids en forme de cercle, car ils ont la même religion que nous.»

(*Ibid.*) Et il poursuit :

Comme tous les êtres du monde font partie du Grand Cercle et y occupent une place égale, les Amérindiens doivent accorder leur respect à tous et reconnaître le caractère sacré des liens qui les unissent. Tout ce qui existe a été voulu et représente un esprit ou une âme. Les humains ont une âme, comme les animaux, l'air, l'eau et les plantes. Ces âmes ont besoin des autres pour être en paix et pour s'épanouir. Le Grand Cercle unit tous les êtres parce que tous font partie de l'Univers. [...] Les saisons, comme toute chose, font partie du Grand Cercle. Elles sont cycliques, comme les âges, les directions ou les temps du jour. La vie et la mort sont aussi cycliques. Selon les Amérindiens, les personnes qui meurent de vieillesse ou de maladie se dirigent vers le monde des âmes. Cependant, celles qui meurent par accident ou dans la violence doivent se réincarner avant de pouvoir se rendre au pays des âmes. Cette croyance pousse certains peuples sédentaires à enterrer les enfants mort-nés sous leurs habitations pour qu'ils puissent se réincarner le plus rapidement possible. (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à suivre définit ainsi le cercle de vie : « Pour les Autochtones, le concept de Cercle de vie permet d'illustrer l'égalité de tous les êtres et les relations indissolubles qui les unissent. Tous, êtres humains, animaux et objets, existent à l'intérieur du même cercle et sont constamment en contact les uns avec les autres. L'importance de ces liens est telle qu'ils revêtent un caractère sacré. » (QHS A, p.38) Ce cercle « une forme sacrée et un symbole très important pour les autochtones » (REP 3A, p.23) est un concept en apparence facile à comprendre, selon *Repères*, puisqu'il est inspiré par l'observation de la nature : les journées, les cycles de la lune, les saisons de l'année, ainsi que les âges de la vie des humains :

Il représente l'interdépendance de tous les êtres dans l'univers terrestre et cosmique. Selon les autochtones, de nombreux éléments dans la nature ont la forme du cercle, par exemple les nids d'oiseaux ou la Lune et le Soleil. Ils croient aussi au mouvement circulaire du monde: la succession des saisons, l'alternance du jour et de la nuit, le cycle de la vie. Il est difficile de connaître la signification exacte du cercle sacré vers 1500. Cependant, le sens général reste à peu près le même pour toutes les nations. Parmi les significations le plus souvent associées au cercle sacré, on soutient que le cercle est divisé en quatre, un chiffre sacré en Amérique. Le cercle comprend quatre directions, symbolisant les quatre âges de la vie, les quatre saisons et les quatre points cardinaux. Au centre du cercle se trouve l'arbre fleuri, ou arbre de vie, nourri par les quartiers. L'est symbolise la lumière du jour et la paix; le sud, la chaleur et la croissance; l'ouest, la pluie et l'introspection. Enfin, le nord est associé aux vents froids, à l'endurance, à la force et à la sagesse. (*Ibid.*)

Fait très intéressant, un encart sur la même page sous le titre « Carrefour mathématiques: le cercle et le nombre pi » attire l'attention sur la fascination que le cercle a exercé sur les civilisations humaines depuis des millénaires et fait état de la définition du nombre pi depuis les Babyloniens. (*Ibid.*) Au sujet de la conception cyclique des saisons, le manuel précise :

Les Amérindiens reconnaissent les saisons aux transformations de la nature: la flore se métamorphose et la faune s'adapte ou se déplace. Ils voient dans les changements de saisons une autre illustration du cercle sacré, du cycle de la

vie, de la succession ininterrompue de la naissance, de la mort et de la renaissance. Les feuilles naissent au printemps, comme les enfants; elles atteignent leur maturité en été, comme les adultes, puis elles flétrissent et meurent à l'automne, comme les personnes âgées. Enfin, en tombant sur le sol, les feuilles mortes et les graines donnent à nouveau naissance aux jeunes pousses du printemps. (REP 3A, p.28)

A cette occasion, le manuel mentionne les Inuits et leur relation avec les saisons :

Les Inuits de l'Arctique passent de deux à trois mois sans presque voir la lumière du soleil, car une nuit hivernale dure plus de 20 heures dans cette partie du globe. Malgré tout, ils n'associent pas spontanément l'hiver à l'obscurité ni l'été à la clarté. Les Inuits associent plutôt chaque période de l'année à l'intensité du froid, à position du soleil ou aux activités humaines. Ainsi, en langue inuktitut, les mois qui correspondent à janvier et février sont désignés par *naliqqaituq*, qui signifie «le Soleil a fini de se cacher dans une moufle », le mois de juin par *manniliut*, ou «le temps de la collecte des œufs», et le mois d'octobre par *kingurusirvik*, ou « le fond des baies en bord de mer s'englace». (*Ibid.*)

Présences fait appel à un Autochtone, Black Elk (1863-1950), « conseiller spirituel et médecin sioux du clan Oglala de la tribu Lakota », pour expliquer la conception du cercle :

Vous avez remarqué que l'Indien fait tout en suivant un cercle, et cela parce que les forces du monde procèdent toujours par cercles et que chaque chose tend vers la rondeur. [...] Cette connaissance nous a été transmise du monde extérieur par notre religion. Les forces du monde agissent toujours en cercle. Le ciel est arrondi et j'ai entendu dire que la Terre est ronde comme une boule, et les étoiles aussi. Le vent, quand il souffle avec force, tourbillonne. Les oiseaux construisent les nids en rond, car ils pratiquent une religion identique à la nôtre. Le Soleil décrit un cercle au-dessus de nous. La Lune fait de même et les deux astres sont ronds. Même les saisons forment un grand cercle en se succédant dans un ordre immuable. La vie humaine est aussi un cercle menant de l'enfance à l'enfance, et il en est ainsi de tout ce qui est animé. Nos tipis étaient ronds comme des nids d'oiseaux et disposés en cercle, anneau de la nation, le nid des nids où, selon la volonté du Grand Esprit, nous élevions nos enfants. (John Neihardt, *Black Elk Speaks*, William Morrow, 1932, cité par PRE 4B, p.29)

Et, une année auparavant, le manuel avait fait appel à Georges Sioui, auteur de plusieurs ouvrages d'« auto-histoire » autochtone pour expliquer la « chaîne infinie de relations » entre tous les êtres :

Vision d'un Grand Esprit, ou d'une Intelligence infinie, cette Terre était, comme tous les Êtres créés, un Être doué d'intelligence, de pensée, de vision. Toutes les créatures composant ce monde étaient vues comme pourvues elles aussi d'un sens, d'une âme, faites d'une même essence spirituelle et indispensable à l'ordre de l'ensemble. Ce monde était une chaîne infinie de relations organiquement solidaires et interdépendantes, fonctionnant selon des cycles immuables, le Tout se présentant à l'entendement humain comme un grand Cercle sacré de Relations, ou de la Vie. La loi fondamentale du Cercle est une double reconnaissance: celle de la parenté entre tous les êtres et celle de l'individualité insondable et inviolable de chaque être. (Georges E. Sioui, *Les Wendats, une civilisation méconnue*, Les Presses de l'Université Laval, 1994, cité par PRE 3A, p.45)

Or, non seulement la question posée à propos de ce document semble peu pertinente : « Que révèle ce document sur les relations entre les gens d'une même société? » (*Ibid.*) Celle qui clôt le passage, l'est même un peu plus : « Quels parallèles peut-on établir entre la conception du monde des nations du Grand Cercle et le monde tel qu'on le conçoit aujourd'hui? » (*Ibid.*) Or, le manuel ne saisit point l'occasion pour faire remarquer que la pensée du Grand cercle s'oppose, selon Georges Sioui, à la pensée linéaire des civilisations occidentales, erronée selon lui. Aucun manuel d'ailleurs n'établit à ce propos des comparaisons avec d'autres civilisations pratiquant une conception du monde circulaire ou une autre, en opposition avec la tradition philosophique occidentale, qui, elle, met l'idée d'évolution, voire de progrès, au centre de sa pensée.

Comme nous l'avons vu, l'idée du Cercle de vie est indissociable des liens établis entre les humains, le monde animal et végétal et les objets, tous animés par des esprits. Sans jamais se poser la question de l'origine (certainement européenne et non autochtone) du vocable pour désigner cette conception du monde, les manuels emploient tous le terme « animisme », à ce propos :

L'animisme. L'animisme est sans contredit la caractéristique qui unit tous les peuples d'Amérique du Nord. Cette croyance, selon laquelle tout ce qui existe dans l'Univers a un esprit, y compris les animaux, les objets inanimés, les plantes, les astres et même le tonnerre et le vent, est en effet partagée par l'ensemble des nations qui occupent le territoire américain vers 1500. Les êtres humains partagent un même esprit avec les animaux et les autres êtres de l'Univers. La seule différence réside dans leur écorce extérieure. Il est donc possible, dans la spiritualité des Premiers occupants, de communiquer avec les esprits par le rêve ou les rituels. Chez ces peuples, l'opposition entre la nature et la culture n'existe pas, les êtres humains font partie de la nature. Tous les êtres, animés et inanimés, sont réunis au sein d'un grand Cercle de vie. (p.41)

Repères donne cette définition : « animisme : Croyance selon laquelle chaque élément de la nature a une âme. » (REP 4, p.183) et explique plus loin:

L'animisme, c'est-à-dire la croyance qu'un esprit habite chaque élément de la nature, caractérise la vie spirituelle des autochtones. Selon eux, les animaux et les choses matérielles comme la terre, les rochers, les arbres, les cours d'eau et les objets fabriqués possèdent tous un esprit. Il en est de même pour les manifestations de la nature telles que le vent, la pluie, le tonnerre ou les aurores boréales. Les êtres humains doivent chercher à vivre en harmonie avec la nature, car les esprits peuvent aussi bien nuire à ceux qui rompent cette harmonie qu'apporter des bienfaits à ceux qui la respectent. Par exemple, l'animal se laissera tuer et permettra ainsi au chasseur de nourrir ses proches. Pour s'assurer d'une bonne relation avec ces esprits évoluent dans un monde parallèle au monde visible, les autochtones cherchent par divers moyens à entrer en contact avec eux. Tous y arrivent par leurs rêves la nuit, qu'ils interprètent au matin, par certains rituels. (*Ibid.*)

Comme souvent, les questions posées aux élèves les invitent seulement à assimiler le concept sans y réfléchir davantage: » 1. Sur quelle croyance repose la vie spirituelle des autochtones ? 2. Selon des autochtones, par quoi chaque élément de la nature est-il habité ? 3. Expliquez dans vos mots ce qu'est l'animisme. » (*Ibid.*) Aucune mise en perspective, aucune réflexion sur les conséquences possibles d'une telle conception, aucune comparaison aux convictions qui peuvent être les leurs ne sont sollicitées.

Fresques constate que « les Autochtones sont animistes. Pour ces peuples, les esprits des vivants comme ceux des objets inanimés sont immortels, c'est-à-dire qu'ils peuvent exister au-delà des corps et des objets qui sont censés les incarner. Cet esprit qui habiterait tant les vivants que les objets inanimés, les Algonquins l'appellent manito, et les Hurons l'appellent oki. » (FRE 4B, p.14) Sa définition : « Croyance qui consiste à attribuer un esprit aux objets, aux végétaux et aux animaux » (*Ibid.*) ressemble beaucoup à celle de *Repères*, mais la différence de style entre les deux textes est tangible : si le texte de *Repères* oscille ici entre une distanciation « selon eux » et un langage semblant affirmer les faits comme réels « les esprits...peuvent nuire » « tous y arrivent », *Fresques* s'en tient à la prudence, par l'introduction « pour ces peuples » et l'emploi du conditionnel. Le texte continue dans ce mode de la distance en multipliant les procédés linguistiques pour y arriver :

Les Autochtones croient que certains esprits sont mauvais et malicieux, et qu'ils ont le pouvoir de nuire aux humains. Pour éviter que ces esprits leur soient défavorables, les Autochtones tentent par divers moyens de se les concilier. Chez les Hurons, par exemple, il existe un rituel qui consiste à faire des offrandes de tabac aux esprits. Les Inuits, qui craignent plus particulièrement les esprits des morts, respectent toute une série d'interdits à la suite du décès de l'un des leurs. Ils veillent entre autres à ce que les esprits des défunts ne puissent s'échapper des dépouilles que lorsque celles-ci sont transportées à l'extérieur des habitations. (FRE 4B, p.14)

Le terme de « superstition » est prononcé, mais par un missionnaire, sans cependant aborder explicitement la question des perceptions : « Après un repas chez les Hurons : le père récollet Gabriel Sagard raconte (1632) que les Hurons lui reprochent d'avoir jeté une arête de poisson dans le feu. 'Ils ont la même superstition à la chasse du cerf, de l'élan et des autres animaux.' » (*Ibid.*)

La même prudence vis-à-vis de la conformité des croyances à la réalité est à l'œuvre dans le texte de *Le Québec : une histoire à suivre*, pour qui, en plus, les Autochtones ne « sont » pas animistes, mais leur spiritualité est « appelée animisme »

Selon les Autochtones, tout ce qui existe possède une âme, qu'il s'agisse des animaux, des plantes, des éléments naturels comme les rochers, les lacs et les rivières, des forces de la nature ou même des objets fabriqués par l'être humain. Cette conception du monde révèle une spiritualité appelée animisme. Puisque dans la conception du Cercle de la vie tout est relié, les esprits peuvent influencer les êtres humains. Certains d'entre eux sont bienveillants, mais d'autres sont plutôt hostiles et demandent à être apaisés. Les Autochtones témoignent de leur respect envers les esprits en se conformant à certaines règles particulières ou en leur offrant des sacrifices. La transgression de ces règles ou le manque de respect envers les esprits est, selon eux, la cause de la plupart des malheurs, comme le mauvais temps, les maladies ou les chasses infructueuses. (QHS A, p.39)

Ils agissent dans le respect de ces règles puisqu'ils y « croient » et ils « essaient » de communiquer avec les esprits :

Par exemple, ils croient que les animaux de même espèce ont un esprit qui leur est commun. Ainsi, avant d'aller chasser l'orignal, les Algonquiens essaient de communiquer avec l'esprit propre à cette espèce afin de gagner sa collaboration et faire ainsi une chasse fructueuse. Ils s'abstiennent aussi de jeter aux chiens les os des animaux qu'ils ont capturés, car ce manque de respect pourrait faire en sorte que ces mêmes animaux ne se laissent plus capturer par la suite. (*Ibid.*)

Cette prudence oratoire est cependant contredite par la question accompagnant l'illustration « Amérindiens rendant hommage à l'esprit de la rivière Chaudière » : « Pour les Autochtones, la vie et la religion sont indissociables. Les esprits étant présents partout, tous les gestes de la vie quotidienne sont susceptibles de revêtir des aspects religieux. Selon vous, pourquoi peut-on rendre hommage à l'esprit d'une rivière? » (*Ibid.*) Ce qui semble exclure une réponse niant cette possibilité. Et, à l'instar de *Repères*, qui semble attentif à un langage neutre, mais n'y réussit pas toujours (cf. des passages sur des capteurs de rêves et le culte des morts), un glissement entre un énoncé distancé et un autre affirmatif, peut s'opérer dans *Le Québec : une histoire à construire* également :

Le fondement des religions de tous les peuples amérindiens et inuits est assez semblable. Pour ces peuples, chaque chose, qu'il s'agisse, d'un animal, d'une plante, d'un objet ou d'un phénomène naturel, a un esprit. Ces esprits, appelés manitous par les Algonquiens et okis par les Iroquoiens, détiennent des pouvoirs qui leur permettent d'avoir une influence, bonne ou mauvaise, sur la vie des êtres humains. (QHC B, p.341)

Présences apparaît comme le manuel qui est le plus soucieux de garder la distance critique et il réussit presque toujours à éviter de tels glissements. *Fresques*, également prudent (à part dans quelques passages sur les chamans, cf. 4.1.7) dérape cependant en posant, lui aussi, une question aux apprenants qui suppose que le contact des humains avec les esprits est possible :

Pour tous les peuples autochtones, le rêve est un autre moyen par lequel les esprits peuvent se manifester. Tous peuvent entrer en contact avec les esprits par cet intermédiaire. Les rêves ont des fonctions prémonitoires, c'est-à-dire qu'ils annoncent des événements à venir dans un futur plus ou moins rapproché. Les autochtones croient aussi que les âmes des animaux qui vont se donner à eux lors d'une chasse peuvent se manifester pendant leur sommeil. Par quels intermédiaires les Autochtones communiquent-ils avec les esprits ? (FRE 4B, p.14)

Force est de constater que ceux qui s'adressent à des jeunes Québécois-es d'aujourd'hui, pour leur parler de la spiritualité des Autochtones se trouvent devant des dilemmes que la tradition historiographique depuis les missionnaires jusqu'aux années 1950 n'avait pas prévus. Aussi longtemps que toutes les croyances pouvaient être jugées à l'aune de la seule vérité en la matière, en l'occurrence le catholicisme, la comparaison entre les ressemblances et les différences était relativement aisée - et elle constituait en même temps la mesure de l'altérité. De nos jours, l'enseignement scolaire s'adresse à un public composé de jeunes venant des horizons les plus divers, ce qui oblige l'enseignant en histoire, indépendamment de ses convictions personnelles, à traiter les différentes conceptions du monde, religieuses ou non, avec le même respect. Les choses se compliquent à chaque fois que des croyances – celles que l'on professe ou celles des autres - rentrent en conflit ouvert avec les résultats des sciences. Les sciences naturelles ont pu trouver des explications à des phénomènes nécessitant jadis l'intervention de forces surnaturelles et les sciences sociales, y compris la sociologie et l'histoire, ont appris à considérer les religions comme des phénomènes eux-mêmes analysables scientifiquement, et, en quelque sorte, du dehors de leur cadre philosophique. Ce regard s'est imposé depuis, dans les sociétés « occidentales », comme le cadre dans lequel le respect pour les convictions religieuses a sa place, justement, puisque celles-ci sont désormais considérées comme personnelles et appartenant à la sphère privée de chacun-e. Le prosélytisme religieux est désormais assimilé à un non-respect de la conviction de l'autre, comme il ne saurait plus être question d'enseigner l'histoire du point de vue d'une certaine religion.

Tirillés, comme le seront les enseignants, entre une attitude créant l'égalité par le respect de toutes les croyances et celle qui poursuit le même objectif, par le scepticisme vis-à-vis de toutes, les manuels ne prennent pas explicitement position. Comme nous l'avons vu, la confrontation des dogmes religieux des uns à ceux des autres est évitée, la plupart du temps. La présentation de la conception du monde des Autochtones est partout imprégnée du plus grand respect. Or, en ce qui concerne l'altérité, les différences qui frappent l'apprenant québécois moyen, à propos des croyances autochtones, peuvent être ressenties comme telles par rapport à un fond culturel commun (inavoué)

basé sur le christianisme, pour la plupart entre eux, ou par rapport à la rationalité du « bon sens », pour les non croyants. Les manuels évitent de se poser ce problème, mais ils n'échappent pas aux pièges qu'il leur tend, et ceci d'autant plus que les éléments présentés dérangent. Pour atténuer l'incompréhension voire l'hostilité des élèves, les manuels disposent de l'appel à la tolérance, de l'explication rationnelle au nom de la science ou du rapprochement avec des phénomènes qui leur sont plus familiers. Afin d'illustrer la démarche des manuels, nous allons procéder des éléments les plus accessibles à la compréhension d'un-e élève québécois-e du 21^e siècle aux éléments qui lui paraîtront les plus difficiles à admettre.

Dans le passage suivant, l'existence de deux mondes parallèles, l'un situé dans la réalité, l'autre d'ordre spirituel, sera vraisemblablement compréhensible par une majorité de jeunes Québécois-es, soit qu'ils-elles partagent cette visions des choses, soit qu'ils-elles sont en contact de personnes qui le font.

Le monde des esprits. Les autochtones considèrent que tous les éléments de la réalité, comme la forêt, les plantes, les lacs, le vent, les animaux et certains rochers, possèdent un esprit. Comme une médaille a deux faces, chaque être et chaque chose sont reliés aux autres par leur envers spirituel, c'est-à-dire par des esprits qui ont le pouvoir de circuler à travers toute chose. Selon eux, il existe un univers parallèle aussi réel que le monde où vivent les humains, mais il est plus libre, plus léger et en mouvement. Ainsi, les peuples autochtones évoluent continuellement dans un double monde: le monde concret et le monde de la spiritualité. Leur univers, formé d'un monde à la fois visible et invisible, est un lieu mystérieux dominé par des forces surnaturelles. Pour garder l'équilibre dans ce double monde, ils doivent respecter les esprits. (REP 3A, p.21)

Ce sont les pratiques culturelles qui en résultent qui peuvent davantage irriter l'esprit critique, provoquer le refus de croire et créer un sentiment d'altérité :

Les activités qu'ils pratiquent chaque jour pour subvenir à leurs besoins en dépendent. Chaque geste, chaque comportement doit tenir compte de ce souci d'équilibre entre tous les êtres et leurs esprits, sinon la santé ou même la survie du groupe peut être menacée. Par exemple, les chasseurs brûlent les os des animaux qu'ils viennent de tuer ou les arêtes des poissons qu'ils ont pêchés au lieu de les donner aux chiens. Autrement, les esprits de ces animaux et de ces poissons considéreraient qu'ils n'ont pas été bien traités. Ils inciteraient les autres membres de leur espèce à ne plus se laisser capturer. La communication avec les esprits. Les autochtones croient que les esprits apportent l'abondance, la chance, la santé, mais aussi la famine et les maladies. Ils cherchent donc par tous les moyens à entrer en contact avec eux pour s'attirer leurs bonnes grâces. Par exemple; avant de partir à la chasse, les Montagnais examinent, comme si elles formaient une carte géographique, les fines craquelures qui apparaissent à la surface d'une omoplate de caribou pour savoir où trouver le gros gibier. (*Ibid.*)

La partie des croyances autochtones la plus acceptable par des jeunes de nos jours, indépendamment de leurs propres allégeances religieuses, est probablement celle des mythes et des légendes, puisque les élèves peuvent les assimiler aux contes traditionnels de leur propre culture, ou, s'ils sont croyants, aux récits des « écritures saintes » correspondants dont ils savent qu'ils ne pourraient réclamer la même reconnaissance de véracité par les croyants et les non-croyants et qu'ils ne se situent pas au même niveau qu'un récit relatant des faits.

Très soucieux de distinguer vérité et vues de l'esprit, *Présences* livre la définition la plus distanciée du terme: « Mythe : Histoire inventée pour répondre aux questions que se pose l'être humain sur ses

origines et sur celles du monde. Le mythe fait intervenir des êtres divins et constitue une croyance pour une communauté, un peuple. » (PRE 3A, p.41) Et il s'entoure toujours de précautions en présentant des exemples, comme celui qui accompagne l'illustration de la « Sculpture du Nord » de Sonny MacDonald, John Sabourin, EH Nasogaluak et Armand Vaillancourt (1999): « Plusieurs nations considèrent le corbeau comme un animal très puissant. En effet, selon plusieurs mythes de la création, le corbeau est allé chercher la Lumière. Quelle vision du monde animal les mythes de la création présentent-ils? » (p.43). Il en est de même pour l'illustration de la « Femme du ciel »: Pour un grand nombre de nations de l'Amérique du Nord, la tortue est un animal très important. Selon leurs mythes, le monde aurait été créé sur le dos d'une immense tortue. » (*Ibid.*) Dans le même contexte, et s'entourant des mêmes précautions, le manuel aborde dans le détail le mythe des Anish-Nah-Bé cité d'après la légende contée par Alonzo Commanda de Kitigan-Zibi-Anishnabeg, près de Maniwaki au Québec, à Bernard Assiniwi, le 7 août 1973. (*Ibid.*)

On pourrait mettre en doute l'utilité d'accorder autant d'espace à un récit qui retiendra difficilement l'attention des jeunes Québécois, si la seule question qu'on leur pose à la sortie de la lecture est celle-ci : « Qu'enseigne ce mythe aux Anish-Nah-Bé ? » (*Ibid.*) De même, le mythe de Glooscap semble servir à des buts purement illustratifs, sans autre dessein didactique apparent :

Le mythe micmac (algonquien) de glooscap «Glooscap est un héros mythique, le transformateur des Amérindiens des forêts de l'Est. D'une taille immense et doté de très grands pouvoirs, il serait le créateur d'éléments naturels tels que la vallée de l'Annapolis. Ce faisant, il devait souvent affronter son diabolique frère jumeau qui voulait y mettre des rivières sinueuses et des montagnes infranchissables. Il s'est étendu sur la Nouvelle-Écosse pour y dormir, se servant de l'Île-du-Prince-Édouard comme oreiller. Les Autochtones appellent d'ailleurs cette province Abegweit, qui signifie "bercée par les vagues". » Carole H. Carpenter, « Glooscap », L'Encyclopédie canadienne, Fondation Historica du Canada, 2008. (PRE 4B, p.31)

Fresques définit la mythologie comme « Ensemble des récits mythiques d'un peuple » et le mythe comme un « récit mettant en scène des personnages merveilleux et qui vise à expliquer des aspects fondamentaux du monde : ses origines, les phénomènes naturels, les rapports entre le humains et la nature, etc. » (FRE 3A, p.22) et caractérise ces récits sans se prononcer sur leur véracité :

Les premiers Autochtones se transmettent par tradition orale des récits mythiques qui leur permettent d'expliquer le monde qui les entoure. Ces récits sont souvent racontés par les aînés. La culture inuite possède une mythologie et un panthéon très riches. Les esprits du panthéon inuit habitent trois mondes différents. Le premier est le monde céleste, représenté par un vaste dôme. Ce premier monde repose sur la Terre, qui constitue le deuxième monde, celui des humains. Enfin, sous la Terre se trouve le troisième monde, le monde inférieur. . (*Ibid.*)

Les relations entre les humains et les animaux sont traités avec la même distance :

Dans la mythologie inuite, il arrive fréquemment que des humains se métamorphosent en animaux et inversement. D'autres récits mythiques autochtones illustrent le lien qui unit l'homme aux animaux. Par exemple, une légende innue raconte qu'un homme aurait épousé un cervidé femelle. Certains récits mythiques insistent quant à eux sur le lien étroit entre les hommes et les plantes. C'est le cas de certains récits iroquoiens. Pour ces peuples sédentaires qui vivent essentiellement d'agriculture, l'abondance des récoltes repose sur la bonne volonté des esprits naturels. L'un de ces récits explique que le maïs, la courge et les haricots sont trois sœurs et que celles-ci déterminent le succès des récoltes. (*Ibid.*)

Les pages suivantes donnent des détails sur plusieurs autres mythes des différentes communautés autochtones qui permettent également « d'expliquer certains éléments de leur existence, comme l'alternance du jour et de la nuit. » (*Ibid.*) C'est aussi pour des raisons qui découlent de leur expérience que la terre est vénérée par les Autochtones : « Les premiers occupants de l'Amérique du Nord vouent un grand respect à la terre, car elle assure leur subsistance : Ils la perçoivent comme une sorte de déesse doté d'un esprit, d'un corps, d'une âme et d'une intelligence. Nourricière et féconde, cette Terre-Mère aurait donné naissance aux végétaux et aux animaux. » (p.21)

Le besoin de rendre compte de l'origine du monde, une question bien connu des Québécois d'aujourd'hui, et qui tire son actualité du fait qu'elle a traversé les millénaires sans encore connaître de réponse définitive, est aussi le sujet d'une partie importante des mythes autochtones présentés par *Repères* : « La vie des autochtones est étroitement liée à leur milieu naturel. Ils éprouvent un immense respect pour la terre, qu'ils appellent 'mère'. Pour les Hurons, la terre-mère a été créée par une femme du nom de Aataentsic. Le récit suivant, d'origine huronne, raconte la création du monde. » (REP 3A, p.25). D'ailleurs, pour souligner la ressemblance avec leur propre culture, le manuel demande aux élèves, à ce propos: « Connaissez-vous d'autres histoires, récits ou légendes qui expliquent l'origine du monde ? Si oui, lesquels ? » (*Ibid.*)

Le fait que ces légendes réclament parfois une véracité qu'un-e élève du 21^e siècle comme Dominique, doté-e d'un esprit critique, hésiterait à leur accorder, n'est peut-être pas non plus très gênant puisqu'il-elle sent que les auteurs des manuel sont de son avis – et qu'il-elle a l'habitude de décider ce qu'il-elle est prêt à admettre :

La plupart des mythes amérindiens, c'est-à-dire des récits traditionnels qui expliquent le monde, commencent par ces mots: « Ceci est vraiment arrivé». Ces légendes se veulent des histoires authentiques qui se sont passées il y a bien longtemps et qui permettent de comprendre pourquoi l'Univers est tel qu'il est. Il existe de nombreux mythes qui relatent l'origine du monde, des animaux, des êtres humains ou des phénomènes naturels. Certains révèlent comment sont nés les éléments sociaux tels que les nations ou les clans. D'autres racontent comment le paysage s'est façonné. Chaque nation entretient ses propres mythes, qui reflètent généralement son environnement immédiat. Les légendes des Inuits racontent l'origine des animaux marins qu'ils chassent tandis que les mythes des peuples iroquoiens retracent l'origine des plantes qu'ils cultivent dans les champs. Toutefois, certaines légendes existent chez plusieurs peuples et quelques-unes se retrouvent même presque partout en Amérique du Nord. Elles témoignent des liens culturels qui unissent tous ces peuples autochtones. (QHC B, p.348)

Enfin, même les Inuits se montrent, à la fin du passage suivant, moins crédules que certains autres Autochtones :

La riche tradition orale des Autochtones laisse une grande place aux mythes transmis par les conteurs et les conteuses de génération en génération. Les mythes sont des récits qui donnent une explication des divers aspects fondamentaux de l'univers, comme sa création ou les rapports entre les êtres humains et les phénomènes naturels. L'étude des mythes est un moyen privilégié de comprendre la conception du monde d'une société particulière. Voici, par exemple, comment deux peuples amérindiens expliquent l'origine du monde et des êtres humains. (QHS A, p.48)

Le manuel cite à ce propos un mythe abénaquis et constate que « pour les Abénaquis, au début des temps, il n'existait rien d'autre que le Grand Manitou. Celui-ci décida un jour de remplir le monde de lumière et de vie. » (p.49) Du côté iroquoien, le manuel raconte l'histoire d'Aataentsic . (*Ibid.*) et pour les Inuits, il constate qu'ils « ne possèdent pas de véritable mythe se rapportant à la création du monde. Ils ne croient pas en l'existence d'un dieu créateur à l'origine du cosmos. Leurs légendes concernent la plupart du temps des aspects concrets du monde. Elles expliquent ainsi les raisons des divers phénomènes naturels et surtout des nombreux tabous à respecter pour ne pas offenser les esprits. » (*Ibid.*)

D'ailleurs, après quelques questions visant un contrôle de leurs connaissances sur le cercle de vie, la transmission du savoir et la fonction des mythes, le manuel incite les élèves à réfléchir sur cette question de synthèse : « La conception qu'ont les premiers Amérindiens des rapports avec la nature est-elle conciliable avec notre société de consommation d'aujourd'hui? Expliquez votre réponse. » (p.49)

Les mythes et les légendes, que les élèves sont invité-e-s, en général, à ne pas prendre au pied de la lettre, ne créent donc pas forcément un sentiment d'altérité. Ils peuvent être considérés comme des produits culturels au même titre que d'autres textes traditionnels, religieux ou littéraires – la seule question étant si tant de place doit leur être accordée dans l'enseignement de l'histoire et si ce fait n'ajoute pas à la perspective folklorisante de la présentation des peuples autochtones. Par rapport à la construction de l'altérité, les mythes et légendes ne constituent vraisemblablement pas un élément majeur. Un degré supérieur de distinctivité est atteint quand il s'agit de se positionner vis-à-vis de la présence présumée factuelle des esprits et de leur capacité d'intervenir dans le sort des humains dans le monde réel.

Fresques introduit ainsi les pages consacrées aux des rituels de la mort et aux fonctions du chaman (cf. aussi 4.1.7) :

Chez les peuples autochtones, le monde réel et le monde spirituel sont très liés. La spiritualité est présente dans chaque acte quotidien, puisque les esprits se trouvent partout. En fait, la spiritualité imprègne toute la conception du monde de ces peuples. Elle prend toutefois une forme collective et solennelle à certaines occasions, notamment lors des cérémonies funéraires. (FRE 3A, p.24)

Ce ton distancié, scientifique, n'est pas celui de tous les manuels. Dans le passage suivant de *Le Québec : une histoire à construire*, après quelques précautions oratoires initiales, la plus grande partie du texte a quitté le mode distancé et donne l'impression d'une affirmation des faits pourtant difficilement acceptables par un esprit critique : la survie qui dépendrait de la bonne humeur des esprits capables de causer des maladies, et l'interaction présentée comme réellement possible entre les humains et ces esprits, par exemple :

Rituels et cérémonies. Les Autochtones agissent avec les esprits comme n'importe quel être humain agit avec ses voisins et voisines. Ils leur demandent de l'aide et ils s'efforcent de ne pas les contrarier. Cela est d'autant plus important que leur vie peut en dépendre: un esprit irrité peut causer la maladie ou rendre la chasse et la pêche infructueuses. Pour mettre les esprits dans de bonnes dispositions, ils s'adonnent à des rituels quotidiens et font appel exceptionnellement au chaman. Pour interagir avec les esprits, les Autochtones disposent de nombreux moyens, tels la cérémonie de la tente tremblante, la suerie, les festins pour les honorer, les jeûnes pour favoriser les rêves, les danses et les chants. Les offrandes aux esprits sont également un rituel courant: il peut s'agir, par exemple, de brûler un peu de tabac à l'intention d'un esprit particulier, tel l'esprit d'une rivière sur laquelle on souhaite faire un bon voyage. Les chamans peuvent présider à certaines cérémonies, mais ce n'est pas indispensable: chacun a le pouvoir d'entrer en contact directement avec les esprits qui l'entourent. (QHC B, p.342- 343)

Il aurait pourtant été facile, pour désamorcer un prévisible rejet pur et simple de ce genre de suppositions par les jeunes d'aujourd'hui, de les inviter à une lecture moins littérale de ces conceptions, en transposant le rapport entre les humains et les esprits supposé par les Autochtones à celui entre psychisme et état physique, par exemple, ce qui rapprocherait cette conception traditionnelle d'une interdépendance que la médecine « occidentale » a commencé à redécouvrir il y a un siècle, à peine, et dont elle est loin encore de connaître le fonctionnement. C'est évidemment encore plus vrai pour les rêves. Les manuels en parlent, à propos des Autochtones, comme s'il s'agissait d'un trait culturel très étonnant, digne de curiosité, certes, et échappant à notre compréhension:

Tous les Autochtones considèrent que les rêves sont un des moyens particuliers par lesquels les esprits se manifestent aux êtres humains. Ils peuvent annoncer un événement heureux ou avertir d'un danger, qu'on peut alors chercher à éviter en accomplissant les sacrifices et les rituels nécessaires. Chacun fait donc très attention à ses songes et à leur interprétation. (QHS A, p.42)

C'est le même regard créateur d'un sentiment d'altérité qui prévaut dans *Repères*, à ce propos:

Les rêves sont très importants pour les nations autochtones. On les considère comme de véritables messages de l'au-delà. Il faut donc les interpréter avec soin. Les rêves sont un moyen privilégié d'établir un lien personnel avec le monde des esprits. Ils prédisent l'avenir. à son réveil, l'autochtone veut accomplir ce qu'il a vu en rêve, car celui-ci est un signe par lequel l'esprit révèle au rêveur ce qu'il doit faire ou ce qui lui arrivera. Par exemple, le fait de rêver à un castor signifie pour l'autochtone qu'il en prendra un. Les rêves peuvent aussi annoncer des événements heureux, comme une victoire au combat ou la capture d'un ennemi. Ils reflètent également tous les désirs cachés des personnes. (REP 3A, p.22)

Au lieu d'inciter les élèves à une réflexion critique de leurs propres expériences (le fait de rêver, en soi, n'est pas pourtant pas une particularité autochtone...) et de la possible signification d'une telle attention chez les Autochtones, ce manuel préfère renforcer le côté exotique et folklorique en présentant des capteurs de rêves accompagnés d'explications encore plus invraisemblables :

Saviez-vous que... Certains peuples amérindiens utilisent le capteur de rêves comme un filtre pendant le sommeil. Le capteur est suspendu, par exemple, au-dessus de la fenêtre d'une chambre pour repousser les cauchemars. Ainsi, il reçoit les bons et les mauvais rêves qui flottent dans l'air. Les mauvais rêves sont retenus par la toile et disparaissent à la première lueur. De leur côté, les bons rêves passent par le trou situé au centre de la toile, se mêlent aux plumes et peuvent faire partie des rêves de la nuit suivante. (*Ibid.*)

La question qui suit : « Selon-vous, pourquoi le capteur de rêves est-il, encore aujourd'hui, un objet très populaire ? » relègue la question définitivement dans le domaine du folklore, un terrain, où les traditions autochtones et euro-canadiennes peuvent se rencontrer facilement, par l'achat amusé d'un

capteur de rêves, par exemple, sans avoir à réfléchir sur sa signification originale, avec, pour corollaire, une construction de l'altérité qui confirme des préjugés existants.

Sur ce même sujet du capteur de rêves défini comme « probablement l'un des objets amérindiens les plus populaires » (QHC B, p.344) *Le Québec : une histoire à construire* cite l'origine du nom et de la légende originale d'origine ojibwé sur l'araignée Asibikaashi. (*Ibid.*) Dans un autre ordre d'idées, mais toujours lié aux esprits, ceux des animaux, cette fois-ci, l'affirmation que ceux-ci décident de se donner aux chasseurs (cf. aussi 4.2.4), pose un sérieux défi à la crédulité des élèves du 21^e siècle :

La représentation des plantes et des animaux. Les Autochtones entretiennent une relation très étroite avec les animaux et les plantes, qu'ils respectent et honorent. L'animisme fait partie intégrante de leur culture. Dans leur conception du monde, l'homme ne tue pas un animal par hasard : c'est l'animal qui se donne au chasseur. Par conséquent, le meilleur chasseur n'est pas seulement qui maîtrise le mieux les techniques de chasse, mais aussi celui qui sait écouter les esprits des animaux. Pour les Inuits, c'est le maître des esprits de chaque espèce animale, appelé innua qui décide quels animaux doivent se donner aux chasseurs. Une fois l'animal abattu, un peu d'eau douce peut être offert à la dépouille. Les Inuits ne mélangent jamais les produits et les armes associés au monde marin avec ceux associés au monde terrestre afin de ne pas offenser les esprits de ces mondes respectifs. (FRE 3A, p.21)

Le manuel enchaîne ensuite sa démonstration de l'omniprésence des esprits en présentant les rituels des Algonquins, Innus, et les femmes iroquiennes qui « soulignent l'ensemencement des champs de maïs par un rituel en honneur d'Onatah, l'esprit féminin du maïs. » (*Ibid.*)

Or, comme nous le suggère *Repères*, ces façons d'agir irrationnelles et qui échappent à la compréhension des « Occidentaux », ont au moins l'avantage d'engendrer un comportement écologiquement responsable et, comme on dirait aujourd'hui : une exploitation durable des ressources renouvelables :

Le respect des animaux. Être un bon chasseur ne signifie pas simplement pouvoir maîtriser les armes et les techniques de chasse, ni posséder une connaissance approfondie de l'environnement. Les bons chasseurs autochtones doivent aussi savoir interpréter les rêves et les signes qui les informent sur le monde des esprits. Dans leur conception du monde, l'animal est capable de réfléchir et de prendre des décisions. Comme c'est lui qui décide de se laisser ou non capturer par les chasseurs, il doit être traité avec respect.

Les Amérindiens ne transgressent jamais d'interdits dont la violation pourrait provoquer l'hostilité des esprits animaux et ainsi nuire à la chasse. Ils croient que l'animal peut voir les conditions de sa capture et savoir comment ont été traités les animaux tués avant lui. Grâce à cette connaissance, l'animal peut décider s'il s'offrira ou non aux chasseurs. S'il est normal de chasser pour ses besoins, il est défendu de tuer plus que l'on ne peut consommer, transporter et conserver. Ces règles et ces croyances sont rarement remises en question, car les individus sont conscients que, dans un univers où les éléments sont interdépendants, il faut maintenir un équilibre entre tous les êtres. (REP 3A, p.31)

Les manuels sont donc peu enclins à adoucir le sentiment d'altérité créé par des croyances étranges affichées par les Amérindiens – ils n'incitent pas à les transposer sur un plan plus intelligible, au contraire, ils renforcent souvent encore l'inacceptabilité en les présentant comme factuelles. Plus encore que les croyances, ce sont les rituels qui en découlent, qui constituent le degré maximal de dépaysement et d'incompréhension prévisible.

Parfois, la valeur d'un rituel semble être d'emblée réduit par le fait que toutes les occasions sont bonnes pour y recourir : « Pour les Amérindiens, toutes les occasions sont bonnes pour chanter en

s'accompagnant du tambour. Celui-ci joue un rôle important dans leur spiritualité: il permet de communiquer avec le monde des esprits. » (QHS A, p.17) Cela vaut également pour les danses : « Les Amérindiens utilisent les danses dans presque toutes les occasions, que ce soit pour des motifs religieux, au cours des fêtes ou pour déclarer la guerre. Ils s'accompagnent souvent de tambours et de hochets faits de carapaces de tortue remplies de petites billes. » (p.43).

Or, les rituels pourraient facilement être comparés à ceux existants dans d'autres religions, y compris la division sexuelle dans la permission d'officier très présente dans la tradition judéo-chrétienne et musulmane, par exemple. Mais les manuels ne saisissent pas cette occasion:

La chasse, la pêche et l'agriculture sont des activités sacrées qui doivent être pratiquées avec le plus grand respect, car elles procurent la nourriture aux Premiers occupants, assurant ainsi leur survie. Des offrandes sont faites aux esprits pour que la chasse, la pêche et les récoltes soient bonnes. Il existe aussi des rites pour la guérison du corps et de l'esprit. Chez les Iroquoiens, des initiés appartenant à la Société des faux-visages portent des masques de bois sculpté qui représentent des êtres mythologiques. Les faux-visages auraient des pouvoirs sur le vent, sur les mauvais sorts et sur diverses maladies. Les initiés sont toujours des hommes, et les femmes sont les gardiennes des masques. (PRE 3A, p.54)

Seul, *Le Québec : une histoire à suivre* procède à une telle comparaison avec la réalité vécue des élèves. Il explique d'abord le rituel en question:

La tente tremblante et la suerie. Pour communiquer avec les esprits, les peuples algonquiens se servent également du rituel de la tente tremblante. Il s'agit d'une petite tente à l'intérieur de laquelle s'installe un chaman pour invoquer les manitous en chantant et en dansant après avoir effectué les offrandes nécessaires. Les esprits se manifestent à lui en agitant furieusement la tente. Par leur intermédiaire, le chaman déclare obtenir des connaissances particulières, comme des nouvelles sur la santé de parents éloignés ou des révélations sur les meilleurs lieux de chasse.

Puis, dans la légende des illustrations : « Assiniboine au sortir d'une suerie » et « esprits descendant dans une tente tremblante » on demande aux élèves : « Comment invoque-t-on les divinités dans d'autres religions. Donnez des exemples. » (QHS A, p.42) Il en est de même, à propos de l'illustration d'un Pow-wow à Kahnawake en 2007 qui motive la question : « Y a-t-il des festivités pour célébrer la culture des Québécois et Québécoises d'origine européenne ? Si oui, nommez-en. » (QHC B, p.342)

Or, rien de tel n'est dit à propos des rituels qui concernent plus particulièrement les jeunes Amérindiens et dont on peut être sûr qu'ils retiendront l'attention des jeunes Québécois du même âge :

Chants, prières, jeûnes et amulettes. Il existe de nombreuses autres cérémonies qui permettent d'influencer favorablement les esprits ou simplement de communiquer avec eux. Elles incluent souvent des chants accompagnés du tambour, des danses et des festins. De longs jeûnes sont également pratiqués par ceux et celles qui désirent avoir des visions. Ainsi, il arrive souvent que, vers l'âge de 15 ans, des jeunes s'enfoncent dans la forêt pendant plusieurs jours sans vivres pour attendre qu'un esprit se manifeste à eux et prédise leur avenir. Cet esprit devient alors leur gardien particulier. Certains petits objets sont réputés abriter des esprits. Lorsqu'on croit en avoir trouvé un, il est placé dans un petit sac et devient une amulette. Ces porte-bonheur possèdent chacun un pouvoir particulier et sont très recherchés. (QHS A, p.43)

Pourquoi ne pas rapprocher ces pratiques à des rituels d'initiation qui marquent le passage à l'âge adulte aussi bien dans des communautés religieuses que dans la vie civile : diplôme de fin d'études scolaires, permis de conduire... ?

La révélation de leur esprit protecteur individuel est présenté comme aussi exotique que l'interprétation des rêves par le même manuel :

Les rêves occupent une place particulière dans les sociétés autochtones. Ils représentent en effet un moyen privilégié par les esprits pour entrer en contact avec les êtres humains. C'est pourquoi les Amérindiens et les Inuits portent une grande attention à leurs songes et cherchent à en décoder le sens. L'interprétation est parfois évidente, par exemple lorsque l'esprit d'un animal se manifeste pour indiquer au chasseur où trouver du gibier ou comment guérir un malade, mais d'autres fois, il faut faire appel au chaman pour interpréter le rêve. Ceux qui veulent avoir un contact particulier avec les esprits peuvent provoquer des rêves significatifs en s'abstenant de toute nourriture et de tout rapport sexuel pendant plusieurs jours. Au bout d'un certain temps, les esprits se manifestent sous la forme d'un songe ou d'une vision, qui peut être considérée comme une sorte de rêve éveillé. Chez plusieurs nations autochtones, les adolescents cherchent à avoir une vision de ce genre pour découvrir leur esprit protecteur. Ils s'isolent dans le bois et jeûnent pendant plusieurs jours (généralement quatre) en prêtant une attention particulière à leurs rêves. L'esprit qui se manifeste deviendra leur guide et leur protecteur pour le reste de leur vie. Il leur révélera les chants sacrés qu'ils pourront utiliser plus tard pour devenir de bons chasseurs ou pour réussir dans diverses activités. (QHC B, p.344)

Il faut certes, saluer le fait que ce manuel nous donne à voir, à deux reprises, la perception du missionnaire Paul Lejeune de deux rituels. Celui-ci se montre dubitatif sur l'efficacité des procédés, à ses yeux superstitieux, qu'il rapporte, offrant ainsi aux élèves sceptiques une possibilité de s'identifier à ce regard: « Mon hôte jeta quelques branches de pin dans le feu. Il prêtait l'oreille au bruit qu'elles feraient en se brûlant, prononçant quelques paroles. Je lui demandai pourquoi il faisait cette cérémonie. 'Pour prendre des porcs-épics', me répondit-il. », (Paul Le Jeune, Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634, 1635, cité par QHS A, p.43). Ce missionnaire vilipende aussi les « festins à tout manger », illustration presque parfaite du « péché capital » de la « gourmandise » - ce qui, sauf pour les élèves croyants et très respectueux de leur foi, est certainement moins évident :

Pour que la chasse soit bonne, les esprits des animaux doivent être convenablement honorés et respectés. Il existe plusieurs coutumes ou cérémonies à cet effet. Par exemple, les Amérindiens ne donnent jamais à ronger à leurs chiens les ossements d'un ours, dont l'esprit pourrait s'offenser. Lors des festins à tout manger (ou à ne rien laisser), les convives doivent avaler tout ce qui leur est servi. Cette cérémonie sert probablement à montrer aux esprits que les animaux ne sont pas tués pour rien et qu'il n'y a aucun gaspillage. Le père Paul Lejeune, un missionnaire jésuite, décrit cette cérémonie qu'il a vue chez les Innus: «Pour les festins à ne rien laisser, ils sont très blâmables et c'est néanmoins l'une de leurs grandes dévotions, car ils font ces festins pour avoir une bonne chasse. Il faut bien se donner garde que les chiens [n'y] goûtent tant soit peu: tout serait perdu, leur chasse ne vaudrait rien. Et remarquez que plus ils mangent plus ce festin est efficace. De là vient qu'ils donneront à un seul homme ce que je ne voudrais pas entreprendre de manger avec trois bons dineurs, [...]. Vrai qu'ils se peuvent aider les uns les autres; quand quelqu'un n'en peut plus, il prie son compagnon de l'assister ou bien l'on fait passer son reste par-devant les autres, qui en prennent chacun une partie, et après tout cela, s'il en reste, on le jette au feu» Source: Paul Lejeune, Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634, 1635. (QHC B, p.342)

Enfin, les objets présentés pêle-mêle par le manuel ainsi que les explications les accompagnant pour en expliquer l'usage placent les rituels autochtones dans un univers muséal et folklorique très lointain de toute comparaison possible avec le vécu des adolescents québécois de nos jours:

Quelques objets rituels utilisés pour entrer en contact avec les esprits. Le tambour. [...] Grâce aux vibrations émises par cet instrument, le joueur peut entrer en contact avec les manitous des animaux qu'il désire chasser / Le hochet. Le chaman utilise le hochet pour chasser les mauvais esprits du corps des malades [...] / L'omoplate d'original. Pour connaître l'avenir, plusieurs peuples algonquiens ont recours à la scapulomancie, c'est-à-dire à la divination par les ossements. [...] L'interprétation de ces signes permet de faire des prédictions sur la chasse ou la vie de tous les jours. (QHC B, p.343)

Tous ces textes sont formulés sans aucun signe de distance vis-à-vis de la véracité de leurs énoncés. Les choses changent seulement quand il s'agit du quatrième élément, le sac médecine: « Le sac médecine. Les Amérindiens conservent souvent dans un petit sac des objets qu'ils associent aux esprits et qu'ils croient pouvoir leur porter chance pour la chasse, la pêche, la guerre ou l'amour. » (*Ibid.*) On assiste ici à un étalage de détails déroutants et « incroyables », dans le sens premier du mot, sans rapport avec le quotidien des apprenants et d'autant plus créateur d'altérité que, comme nous l'avons constaté au début du chapitre, la spiritualité des Autochtones avait été présentée comme immuable depuis des siècles. Les élèves doivent donc en conclure que leurs camarades autochtones du même âge croient toujours à l'efficacité de ce genre de rituels et les pratiquent encore au 21^{ème} siècle.

Une présentation analogue par *Fresques* d'une coiffure de chef iroquoien, d'un calumet et d'un tambour autochtone, connaît un glissement vers un langage affirmatif dans la description de ce dernier : « Chez les Innus, les chants et les sons du tambour permettent à ceux qui les exécutent d'entrer en relation avec les maîtres des esprits des animaux et de connaître aussi l'emplacement du gibier. » (FRE 3A, p.27). Mais, en général, un langage neutre prévaut dans ce manuel, notamment dans les questions qui accompagnent le tout : les pouvoirs présumés des rituels ou des actions du chaman leur sont « attribués » par les Autochtones. L'impression folklorique est pourtant sensiblement la même.

Nous avons été amenés à citer plus souvent, lors de ce passage, le manuel *Le Québec : une histoire à suivre / à construire*, puisqu'il est, de loin, le plus riche en la matière. Au-delà des critiques apportées, il faut cependant souligner, que c'est ce manuel, qui, à propos du catholicisme, détaille aussi les rituels voire des miracles qui pourraient autant irriter l'esprit critique d'un élève de nos jours comme Dominique :

Le Régime français. Le catholicisme. Les processions, destinées à impressionner les spectateurs et spectatrices qui y assistent, constituent une véritable fête visuelle et auditive. Des garçons ouvrent la marche en agitant des clochettes, suivis de nombreux membres du clergé en habit de cérémonie portant des bannières à l'effigie du Christ, des saints et des saintes, une ou plusieurs statues de la Vierge, du Christ et des saints, des cierges, des croix, des reliquaires et de l'encens. Des enfants de chœur font également partie de la procession, chantant des pièces de musique sacrée, parfois accompagnés d'instruments. Quant au peuple, il défile derrière le cortège ou regarde passer la procession, s'agenouillant devant les statues.

[...] Le culte des reliques est une autre dévotion que les Français importent en Nouvelle-France. Les reliques sont de minuscules morceaux du corps des saints et saintes ou des bouts de tissus ou d'objets qui ont été en contact avec ces personnes. Elles renferment l'énergie sacrée qui a animé les saints au cours de leur vie et sont utilisées par les fidèles pour invoquer leur aide. Au dire des catholiques, plusieurs miracles, telles des guérisons spectaculaires, sont

attribuables à ces reliques. Comme elles sont petites, les reliques peuvent être portées en tout temps par les gens qui veulent ainsi s'attirer la protection d'un saint. Elles peuvent être conservées ou exposées dans de magnifiques reliquaires qui sont parfois portés dans les processions religieuses. (QHC B, p.359)

Ce culte des reliques n'est d'ailleurs pas étranger aux conflits entre Amérindiens et missionnaires (sur lesquels nous reviendrons, cf.4.3.5) :

En Nouvelle-France, des missionnaires jésuites, dont les pères Brébeuf et Lalemant, sont morts torturés par les Iroquois. Après leur décès, leurs compagnons ont fabriqué rapidement des reliques: « Lorsque nous partîmes du pays des Hurons, nous levâmes les deux corps de terre et nous les mîmes à bouillir dans une forte lessive. On gratta bien tous les os et on me donna le soin de les faire sécher. Je les mettais tous les jours dans un petit four de terre que nous avions, après l'avoir un peu chauffé. Et étant en état de les serrer, on les enveloppa séparément dans de l'étoffe de soie. Puis on les mit dans deux petits coffres, et nous les apportâmes à Québec, où ils sont en grande vénération.» source : Christophe Regnault, Récit véritable du martyre et de la bienheureuse mort du père Jean de Brébeuf et du père Gabriel Lalemant, 1649. (*Ibid.*)

Deux illustrations accompagnent cette présentation, une d'Alfred Pommier (19e siècle) ayant pour sujet « Le martyre des jésuites en 1649 » et commentée ainsi : « Le martyre est la voie royale pour accéder à la sainteté. Au 17e siècle, de nombreux missionnaires désirent évangéliser les Amérindiens d'Amérique et sont prêts à mourir pour leur foi pour être canonisés. » (*Ibid.*) La seconde est un reliquaire de 1704 qui sert simplement à expliquer ceci: « Les reliquaires, qui permettent de transporter et d'exposer les reliques à la vue des fidèles sont souvent de très beaux objets d'art.» et à demander: « Pourquoi place-t-on les reliques dans des objets d'art aussi précieux ? » (*Ibid.*)

Le culte de la mort chez les Autochtones est un aspect rituel abordé par l'ensemble des manuels ce qui rend la comparaison plus facile. Il est à supposer que l'importance que lui accordent les manuels et leur conviction qu'il faut en informer les futurs citoyens québécois n'est pas totalement étrangère au fait que des conflits territoriaux actuels impliquent le reproche de violer un cimetière. Aucun manuel, cependant, n'opère explicitement ce rapprochement.

Ce que l'on nous apprend en général, à commencer par l'immortalité de l'âme, devrait sonner familier aux jeunes Québécois, croyants ou non. Ce n'est pas une idée dont les Autochtones auraient l'exclusivité. Les églises chrétiennes ayant pris, à leur tour, leurs distances vis-à-vis des descriptions trop imagées de la croyance populaire pour savoir comment imaginer le ciel et l'enfer, même les catholiques ne seraient pas tous aussi formels que l'étaient les missionnaires du 16^e siècle pour s'inscrire en faux contre l'imagination en la matière, des Autochtones :

Les Autochtones croient tous à l'immortalité de l'âme. Ils affirment que l'esprit des personnes décédées entreprend un long voyage périlleux afin de se rendre dans un village situé très loin, où le soleil se couche. Suivant la Voie lactée, appelée d'ailleurs par les Algonquiens «le chemin des âmes», les esprits affrontent plusieurs périls avant d'atteindre enfin un pays où la maladie n'existe pas et où la chasse est toujours fructueuse. Ils y vivent dans le bonheur, en continuant à exercer les mêmes activités que de leur vivant. (QHS A, p.46)

Encore une fois, ce sont plus les rituels concrets qui paraissent dépaysants :

Lorsqu'une mort se produit chez les Innus, on crie et on frappe sur la tente où le décès a eu lieu afin que l'âme quitte son corps terrestre et entame son voyage vers l'au-delà. Si la mort survient durant l'hiver, le corps est placé sur un

échafaudage très élevé afin de ne pas être touché par les animaux. On l'entoure de ses possessions et on le recouvre d'écorce. Au printemps, on revient l'enterrer pour de bon dans une fosse, avec ses biens matériels. On croit en effet que les âmes de ces objets l'accompagnent dans l'au-delà. On continue ensuite à honorer les morts en leur faisant diverses offrandes, comme du tabac. [...] On croit aussi que l'esprit d'un individu peut renaître dans un nouveau corps après sa mort. Il suffit pour cela d'attribuer son nom à quelqu'un d'autre. Cette personne remplace alors en toutes choses l'individu décédé: elle prend ses titres, ses possessions mais aussi ses responsabilités. On peut alors proclamer que l'individu décédé vit à nouveau. L'attribution d'un nom est donc une chose sacrée, très importante. (*Ibid.*)

Des éléments familiaux jouxtent d'autres, plus déconcertants :

Les Iroquoiens commémorent les morts par de grands festins. Ils brûlent les meilleurs morceaux de viande afin de nourrir les esprits. Chez les Hurons, il existe plusieurs cérémonies d'apaisement des esprits qui varient selon le genre de mort qu'a subie la personne défunte. Les corps des petits enfants sont ainsi enterrés sous les pistes qui traversent la forêt, dans l'espoir que leur âme renaisse dans le ventre d'une femme qui y passera. Normalement, toutefois, les morts sont portés au cimetière, où on les dépose dans un cercueil d'écorce monté sur des poteaux assez élevés. Ils y resteront jusqu'à la plus importante cérémonie des Hurons, la fête des Morts. (*Ibid.*)

C'est cette coutume et les détails des actions qui y sont liées qui pourraient provoquer de l'écœurement, du moins pour les âmes sensibles :

Cette célébration a lieu tous les 10 ou 15 ans, chaque fois que l'on décide de déménager un village. Elle sert à renforcer les liens entre les diverses familles d'un village en unissant dans une même fosse commune tous les individus qui sont morts depuis le dernier déménagement. Les premiers jours de la cérémonie sont consacrés à nettoyer les ossements des morts et à les envelopper dans des fourrures. Les danses et les festins se succèdent, tandis que l'on creuse une grande fosse, couverte de peaux de castor. Les sacs d'ossements et les cadavres sont disposés tout autour, avec des présents. Après une nuit de veille et de lamentations, on descend les restes dans la fosse, les mêlant ensemble afin qu'ils soient unis dans l'éternité. On referme la fosse, on y dresse un petit autel avec un toit et on redistribue les présents à toutes les familles. Un grand festin conclut la cérémonie et ramène la joie. (p.47)

La description qu'en donne Repères mélange également, toujours de manière implicite, des aspects plus familiers à des pratiques qui apparaissent exotiques :

Les autochtones croient à l'immortalité de l'esprit ou de l'âme. Ainsi, les Amérindiens pensent que les défunts, devenus des esprits, continuent à manger et à boire. Aussi, lorsqu'une personne meurt, ils lui mettent de côté une petite quantité de leur meilleure pièce de viande, car ils sont persuadés qu'elle viendra la manger pendant la nuit. Après la mort, les âmes chassent, elles aussi. Les âmes des animaux et des personnes se retrouvent dans un pays où la vie est plus facile. Les âmes des personnes qui ont eu une mauvaise vie n'arrivent pas à franchir les obstacles qui les séparent de ce pays. Les âmes qui y parviennent habitent alors dans « un grand village où le Soleil se couche ». (REP 3A, p.23)

Mais, en fin de compte, ce voyage vers l'au-delà est-il tellement plus invraisemblable que l'« Ascension » que fêtent les catholiques ? Et ces obstacles que ne peuvent franchir les pécheurs semblent bien plus banals que les descriptions du purgatoire voire de l'enfer que les élèves québécois ont pu rencontrer. Présences se limite, en la matière, à la légende suivante qui accompagne l'illustration « La célébration de la mort » par Bernard Pic, de 1734 : « Les premiers peuples de l'Amérique du Nord célèbrent généralement la mort parce qu'elle représente le voyage ultime du défunt ou de la défunte vers le pays des âmes. » (PRE 3A, p.45. Notons que, pour une fois, il est dit explicitement qu'il s'y agit d'une « représentation européenne d'une cérémonie funèbre amérindienne au XVIIIe siècle ».

Mais tout comme pour les autres pratiques culturelles des Autochtones, il faut chercher à la loupe des indications qui nous apprennent, si les façons de faire de 1500 sont toujours en vigueur ou si les

choses ont connu une évolution depuis. Cette question à la fin de la légende accompagnant une illustration est pour le moins ambiguë : « Cérémonie funéraire. Les cimetières amérindiens n'ont pas de pierres tombales et les cercueils d'écorce sont souvent déposés sur un échafaudage plutôt que d'être immédiatement enterrés. Comparez ces pratiques avec celles d'aujourd'hui. Que notez-vous? » (QHS A, p.46) Les « pratiques d'aujourd'hui » seraient-elles celle des Autochtones ou celles des Québécois et Canadiens, en général ?

Une page plus loin, le même manuel met en contraste deux illustrations: « La fête des Morts selon Lafitau (1732) » et « La fête des Morts selon Champlain (1632) » (p.47), mais non point pour faire ressortir la différence d'un siècle entre les deux ou pour faire réfléchir sur la perspective européenne de ces deux regards, mais seulement pour inviter les élèves à déterminer lequel des moments de la cérémonie est représenté.

C'est également une gravure montrant une cérémonie de sépulture amérindienne (de Joseph-François Lafitau, 1724), qui, à la fin du chapitre, dans *Fresques*, doit permettre aux élèves de faire le point sur leurs connaissances de la conception du monde des Autochtones, en « décodant » ce document iconographique. Or, les questions qui les guident dans ce procédé, restent au ras de la description (identification des personnages et de leurs actions), sauf la dernière, très générale et ne demandant aucun réel effort d'interprétation, de réflexion ou de mise en contexte historique : « Quel aspect de la conception du monde des Iroquois est représenté dans ce document ? » (FRE 3A, p.30)

Au début du chapitre, *Fresques* avait étonné le lecteur par la constatation que les décès seraient arrivés particulièrement fréquemment chez les Autochtones, sans pour autant dire, si cela valait par rapport aux sociétés européennes de l'époque – le doute serait alors permis – ou vis-à-vis des sociétés plus contemporaines, auquel cas il s'agirait d'une constatation allant de soi et sans grand intérêt. Quoi qu'il en soit, l'argument ne connaît pas de prolongement, puisque les croyances ne semblent pas dépendre de la fréquence de ces événements : « Les rudes conditions de vie amènent les Autochtones à côtoyer fréquemment la mort. Selon leurs croyances, lors du décès d'une personne, l'esprit, après avoir flotté quelque temps près du corps, s'envole vers un monde surnaturel. Depuis cet autre univers, les esprits peuvent intervenir dans le monde des vivants, car ils possèdent certains pouvoirs. » (FRE 3A, p.24)

Le manuel explique ensuite que les Inuits croient « à l'existence de deux âmes : l'âme personnelle (nappan) qui meurt en même temps que le corps, et l'esprit ou ombre (tarrak), qui survit pendant quelque temps dans le corps après le décès » (*Ibid.*) et que l'on empêche donc pendant quelque temps de sortir, avant de le libérer. Le défunt est accompagné par des objets personnels ou par leurs

répliques en miniature car il serait capable de les agrandir, au besoin. Les convictions et rituels des Innus y ressemblent.

C'est le seul manuel à nous présenter une source européenne en précisant, à cette occasion, que ces premiers témoignages sur les pratiques spirituelles autochtones proviennent des explorateurs et des missionnaires (sans pourtant questionner leur perspective ethnocentrique). La scène relatée par le père Charles Lalemant en 1626 décrit un festin à l'occasion de la mort d'un membre de la communauté huronne-wendate. Le père Lalemant avait douté de l'utilité d'enterrer le défunt accompagné de tant de bagages puisqu'il ne s'en servirait pas, de toute façon. Il obtient comme réponse que «le corps des chaudières, peaux, couteaux, etc. demeurerait, mais que l'âme des chaudières, couteaux etc. s'en allait dans l'autre monde avec le mort. » (*Ibid.*) Les questions associées, malheureusement, ne visent que la compréhension du texte. Dominique, dont on devine qu'il-elle aurait eu envie de poser la même question que le missionnaire, reçoit ainsi, dans la réplique du Huron, une réponse qui n'a rien à envier à une argumentation jésuite.

De tous les sujets, ceux qui évoquent le chaman et la médecine autochtone qu'il pratique sont peut-être les plus révélateurs pour les procédés à l'œuvre dans la construction de l'altérité par leurs représentations dans les manuels. On attribue plusieurs fonctions au chaman: le pouvoir de prédire l'avenir, de servir d'intermédiaire entre les esprits et les humains mais aussi le pouvoir de guérir des maladies. Ces fonctions sont intimement liées entre elles, selon la conception autochtone :

Le chaman, guérisseur du corps et de l'esprit, agit comme intermédiaire entre le monde des humains et celui des esprits. Il interprète les rêves qui sont sources de connaissances et qui peuvent donner des indications sur la chasse à venir, les déplacements de la bande et les décisions politiques (par exemple, déclarer la guerre ou déterminer le lieu d'un nouveau village). Le chaman occupe une place importante dans les sociétés autochtones: il est le gardien de la tradition, des rites et des mythes religieux. (PRE 3A, p.54)

La présentation de son rôle oscille, comme nous l'avons vu à d'autres occasions, dans la plupart des manuels, entre l'affirmation et la prudence. *Fresques* n'y échappe pas, mais trouve, au beau milieu de ces ambiguïtés, une formule d'une justesse remarquable et adoptant une perspective dont on aurait souhaité qu'elle serve plus souvent. C'est parce que le groupe lui reconnaît des pouvoirs que le chaman est crédible :

Dans les sociétés autochtones, chaque individu a la responsabilité d'observer les rituels, coutumes et règles sociales qui touchent aux rapports avec l'au-delà. Il existe toutefois des individus, appelés « chamans » dotés d'un pouvoir supérieur qui leur permet d'entrer en communication avec l'au-delà. Ainsi, le chaman peut prédire l'avenir, interpréter plus précisément les rêves et avoir des visions plus fréquentes et plus riches que les autres membres du groupe. Même si le chaman est un intermédiaire, parfois indispensable, entre le monde des vivants et celui des morts, il n'occupe pas une position sociale supérieure. La crédibilité d'un chaman repose sur la reconnaissance de ses pouvoirs par l'ensemble du groupe. Chez les Inuits, les futurs chamans doivent se soumettre à des épreuves physiques et morales. Ils suivent ensuite un apprentissage auprès d'un chaman expérimenté. A la suite duquel ils peuvent exercer leurs pouvoirs. Le chaman peut voyager dans l'au-delà et ramener des informations sur les défunts. Il peut aussi agir sur le climat et prédire l'emplacement du gibier. (FRE 3A, p.26)

Un dessin du début du 20^e siècle qui accompagne ce texte montre « un chaman exécuter une danse rituelle au chevet d'un malade » en expliquant : « Les Autochtones attribuent au chaman des dons de guérisseur. » (*Ibid.*) C'est un des exemples récurrents qui montre bien qu'il s'agit d'une constante historique propre à l' « Indien éternel ».

Le manuel revient sur son explication des fonctions du chaman lors du parcours thématique :

Le chaman est un intermédiaire entre les Autochtones et les esprits dont ils veulent s'attirer la bienveillance. Lorsqu'un individu fait un rêve dont la signification lui échappe, il fait appel au chaman. Les chamans sont en effet considérés comme des personnes ayant un accès privilégié au monde des esprits, ceux-ci étant réputés pour se manifester à eux plus fréquemment et de manière plus évidente. Généralement, un individu devient chaman après avoir fait des rêves l'incitant à remplir cette fonction auprès des seins. Toutefois, pas plus que les chefs, les chamans ne peuvent s'imposer au groupe. Pour remplir les fonctions de chaman, ils doivent être reconnus en tant que tel par les membres de leur communauté. Les chamans sont reconnus pour être capables d'interpréter les rêves, mais ils peuvent également avoir des prévisions prémonitoires et posséder des dons de guérisseur. Chez tous les peuples autochtones, les chamans peuvent être invités à prédire l'issue d'une chasse. (FRE 4B, p.14)

Oscillant entre prudence et affirmation, le texte devient plus sceptique vers la fin de ce passage, quand il s'agit de l'origine d'une tempête ou de l'efficacité des rituels censés guérir de malades. Or, il semblerait que les communautés pratiquent une sorte de vérification empirique : un chaman qui se tromperait trop souvent, ne serait donc pas maintenu :

Les Inuits recourent au chaman, qu'ils nomment angakkug, et lui demandent d'apaiser les tempêtes en intervenant auprès des esprits mauvais qui seraient à l'origine des intempéries. Comme la maladie est, elle aussi, attribuée à l'intervention des esprits mauvais, le chaman est partout appelé au chevet des malades. Il pratique alors des rituels, comme des danses ou des chants rythmés par le son du tambour, qui ont pour but de chasser les mauvais esprits responsables de la maladie. La capacité du chaman à faire des prédictions qui s'avèrent justes ou à soigner les malades est nécessaire au maintien de son statut de chaman. (*Ibid.*)

Les définitions du chamanisme et les « traductions » du terme chaman varient fortement d'un manuel à l'autre. Pour *Repères* les deux fonctions, l'une spirituelle, l'autre médicale, sont exprimés ainsi: « Chaman: Prêtre-sorcier, à la fois devin et guérisseur, qui sert d'intermédiaire entre le monde des humains et celui des esprits. » (REP 3A, p.38) Dans le passage suivant, *Repères* prend soin de souligner que les chamans ne sont pas contraints au célibat. Pour quelle raison était-il nécessaire de le préciser sinon par un rapprochement implicite au prêtre catholique ?

Grâce à ses pouvoirs spirituels, le chaman exerce un rôle important dans toutes les cultures autochtones. On lui reconnaît le pouvoir de s'adresser directement aux esprits et de les influencer. Il sait aussi prédire l'avenir et interpréter les rêves mieux que quiconque. De plus, il peut soigner les maladies en rétablissant l'équilibre et la paix dans le monde des esprits. Le plus souvent, la qualité de chaman est acquise à la suite d'une vision survenue durant un rite ou un jeûne. Les femmes peuvent devenir chamans, mais la plupart du temps ce sont des hommes qui remplissent cette fonction. Les chamans peuvent se marier et avoir des enfants. (REP 3A, p.40)

A la même page, le manuel parle d'« homme-médecine », dans le texte principal et dans la légende d'une illustration de George Catlin (19^e siècle), « Homme-médecine 1535 » : « Un chaman. Le chaman peut intervenir dans tous les aspects de la vie quotidienne des autochtones. Aucun chef ni aucun groupe de chasseurs ne s'aventure dans une expédition importante sans l'avoir consulté au préalable. » (*Ibid.*)

Présences utilise sensiblement les mêmes termes : « Chaman - Prêtre-sorcier et guérisseur qui préside les cérémonies, interprète les signes des esprits et connaît les remèdes aux maladies », (PRE 3A, p.48), tandis que *Fresques* et *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* évitent de parler de « sorcier » ou de « prêtre ». *Le Québec : une histoire à construire* aborde expressément la question des appellations :

Certains autochtones, appelés chamans, prétendent entretenir des relations particulières avec les esprits. Ils affirment détenir des pouvoirs surnaturels tels que contrôler la température, trouver le gibier ou guérir les malades. Ce ne sont pas des prêtres à proprement parler, puisque les religions autochtones ne constituent pas un système centralisé et organisé. Les chamans sont simplement des personnes qui ont un talent particulier pour communiquer avec les esprits. (QHC B, p.341)

C'est le seul manuel qui établit des relations avec le chamanisme dans des parties du monde autres que l'Amérique du Nord :

Le chamanisme est l'ensemble des croyances et des pratiques magiques et religieuses qui permettent à un individu (le chaman) d'entrer en contact avec les esprits. Pour y arriver, il entre en transe, c'est-à-dire qu'il se met dans un état tel qu'il se sent transporté hors de lui-même vers le monde des esprits. Le chamanisme existe chez les Autochtones d'Amérique du Nord, mais il existe aussi ailleurs dans le monde, notamment en Amérique du Sud et en Sibérie. Le mot chaman vient d'ailleurs de la langue parlée par les Evenks, un peuple nomade de Sibérie. (*Ibid.*)

Les doutes sur la connexion réussie avec les esprits sont à degré variable selon les manuels, mais aussi au sein du même manuel. Repères affirme, d'une part que «les angakkuit [...] peuvent faire apparaître le gibier, guérir les malades, voyager dans l'espace, calmer les tempêtes, jeter des sorts et transformer un humain en animal ou vice-versa » (REP 3A, p.46), mais à une autre occasion le doute et l'affirmation coexistent dans un seul paragraphe : « C'est le chaman, plus que tout autre au sein du groupe, qui a un don particulier pour établir un contact avec le monde invisible. Les autochtones croient qu'il parvient à influencer les esprits, à prédire l'avenir et à guérir les maladies naturelles, celles engendrées par la nature et celles attribuées aux sortilèges. » (REP 4, p.183). Le même glissement peut exister entre le texte explicatif et la question posée ensuite aux élèves. Ainsi la légende de l'illustration de l'œuvre non datée « Chaman » par Joanassie Tulugak se lit ainsi: « Un chaman inuit. En plus de tous ses pouvoirs, le chaman, appelé angakkuq chez les Inuits, est censé être capable de prédire le temps qu'il fera. » (REP 3A, p.40) Or, la question posée aux élèves est affirmative : « Quel instrument le chaman utilise-t-il pour entrer en contact avec les esprits? » (*Ibid.*)

S'agit-il d'un simple laxisme linguistique ? Toujours est-il qu'il crée un flou sur l'efficacité ou non des actions du chaman, une question sur laquelle les manuels hésitent à se prononcer. Or, dans un domaine comme celui de la médecine, il est difficile de l'éviter. Comme nous l'avons vu, les connaissances médicales et pharmacologiques étaient à peine mentionnées dans les chapitres sur les connaissances à proprement parler des Autochtones (cf. 4.1.8). Quelques objets comme « le sac médecine » nous avaient été présentés sans expliquer leur fonctionnement. C'est le cas aussi le « roue médicinale » :

Que ce soit à l'occasion de danses, de rencontres ou de rituels de guérison, le cercle a toujours une place particulièrement importante chez les Premiers occupants. Cette roue médicinale (medecine wheel) de l'Arizona est au centre de divers rituels et cérémonies. On trouve des roues médicinales de ce type un peu partout en Amérique du Nord. Certaines datent de plus de 4 000 ans. (PRE 3A, p.45)

Fresques, à part le dessin d'une danse de chaman au chevet d'un malade cité plus haut, assez horripilant par ailleurs, n'aborde pas plus en détail les techniques mises en œuvre par le chaman.

Présences nous parle de deux pratiques, à titre d'exemple : La trente tremblante et l'Ononharoia : « La 'tente tremblante' est un rituel important chez certains groupes autochtones. Le chaman entre dans une tente pendant la nuit et appelle les esprits pour qu'ils l'aident à guérir un ou une malade, à conjurer un mauvais sort ou à chasser les mauvais esprits. » (PRE 4B, p.29). Quant'à l'Ononharoia, il nous apprend ceci, en se référant au récit du père Lafitau :

L'Ononharoia est une cérémonie de guérison amérindienne pour soigner la déprime de l'hiver. « [Les Hurons-Wendats] célébraient chaque année une fête que l'on nommait le "renversement de la tête". Ceci durait trois ou quatre semaines. L'on confectionnait des masques avec de l'écorce ou du blé; ils se "matachaient" le visage et se composaient des costumes bizarres. Ils couraient de cabane en cabane en criant et dansant, disant qu'ils avaient rêvé, et cherchaient qui pourrait à leur accoutrement et leur mot énigmatique découvrir l'objet de leur rêve. Celui qui devinait devait payer par un présent au songeur. » (Joseph-François Lafitau, *Les mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Saugrain l'aîné, 1724.) (*Ibid.*)

Si la tente tremblante semble être d'une efficacité douteuse, le manuel fait appel au témoignage du missionnaire pour l'Ononharoia. Celui-ci se montre ahuri par les vêtements « bizarres » et leurs énigmes, alors que la courte introduction par le manuel parle de « soigner la déprime de l'hiver ». Mais aucun rapprochement avec les autres nombreuses cultures qui soulignent le solstice de l'hiver ou le carnaval n'est fait.

La description la tente tremblante par *Repères* ressemble à celle donnée par *Présences* :

Chez les Montagnais et les Cris, notamment, les chamans utilisent une technique de guérison assez spectaculaire. Il s'agit de la cérémonie de la tente tremblante. On construit une sorte de hutte haute et étroite en écorce de bouleau. à la nuit tombante, le chaman entre dans la tente. Il se met alors à chanter en variant les tons, à émettre de longues plaintes, à crier et à parler plusieurs langues en invitant les esprits à entrer dans la tente. Celle-ci commence alors à trembler, et la vibration devient de plus en plus forte, signe que le chaman est entré en contact avec les esprits. (REP 3A, p.46)

Comme *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* il évoque aussi la tente de sudation, à propos de l'illustration « Une tente de sudation » par Ernest Dominique (Meteshan, 1999) : « La tente de sudation est utilisée pour guérir les malades. Il s'agit d'une tente dans laquelle on place des pierres rougies au feu, qu'on arrose d'eau pour obtenir un bain de vapeur. La chaleur et l'humidité nettoient le corps de ses toxines. « La comparaison, qui semble pourtant s'imposer, avec le sauna, dont les effets bénéfiques sur la santé font partie des convictions partagées par de nombreux « Occidentaux » de nos jours, n'est pas introduite.

Le Québec : une histoire à construire, en revanche, emploie le terme « sauna » pour expliquer – et en même temps légitimer – cette technique aux yeux du lecteur du 21^e siècle : « Suerie (ou tente de

sudation) : Sorte de sauna utilisé pour des raisons à la fois médiales, hygiéniques et religieuses. » (QHC B, p.342). Ce manuel cite ensuite une description de 1744 par Pierre-François-Xavier de Charlevoix intitulée « Les saunas amérindiens » et suivie de la question : « Cette pratique existe-t-elle encore aujourd'hui ? Dans quelles circonstances ? » (p.346)

Repères et Le Québec : une histoire à suivre / à construire sont les deux manuels qui nous donnent non seulement plus de détails sur la pratique de la médecine autochtone, mais aussi des explications qui permettent des hypothèses sur leur efficacité. Sous le titre de l'« homme-médecine », *Repères* décrit ainsi ses interventions :

Pour les autochtones, la maladie peut avoir des causes naturelles ou surnaturelles. Lorsque la maladie est physique, les gens la soignent à l'aide de remèdes à base de plantes. Les autochtones sont experts dans l'art d'utiliser les plantes médicinales trouvées dans leur environnement. Ils réussissent notamment à cicatriser les blessures, à empêcher les infections, à soulager les maux d'estomac et à faire baisser la fièvre.

Quand les remèdes se révèlent inefficaces, les malades ont recours à l'intervention des esprits. Ils font appel au chaman qui, grâce à ses pouvoirs, découvre la cause de la maladie et le moyen de la guérir. Dans certains cas, la maladie peut aussi être occasionnée par un mauvais sort jeté par une personne dotée de pouvoirs surnaturels. Le chaman est alors le seul à pouvoir délivrer le malade. (REP 3A, p.40)

Cette démonstration de la conception autochtone des causes des maladies serait encore beaucoup plus convaincante si elle était suivie d'une invitation à la réflexion des origines pathogènes physiques et psychosomatiques largement admises dans la médecine « occidentale » de nos jours. Il en va de même pour la description des techniques utilisés par le chaman et dont l'efficacité pourrait être expliquée, sans grande peine, en faisant référence à la psychothérapie moderne :

Le chaman possède plusieurs techniques pour communiquer avec les esprits, établir des diagnostics et soigner les malades. On attribue souvent la maladie à des désirs inassouvis qui se manifestent dans les rêves. Le malade peut retrouver l'équilibre et la santé à condition de satisfaire ses désirs. Le chaman aide alors le malade à interpréter ses rêves. Une fois qu'il a posé son diagnostic, il met toute la communauté à contribution pour guérir le malade. Les membres du groupe doivent partir à la recherche des objets demandés par le malade : fourrures, outils, vêtements, etc., ou ils doivent organiser un festin de guérison. Des danses, des jeux ou des rituels particuliers prennent place au cours de ce festin. (p.46)

Or, plutôt que d'expliquer ces pratiques, de les rendre intelligibles à des jeunes du 21^{ème} siècle, le manuel éloigne tout rapprochement en enchaînant sur la description de pratiques qui assimilent le chaman à un charlatan :

Certaines techniques de guérison sont réservées à l'usage exclusif du chaman. Dans l'une de ces techniques, le chaman souffle à pleins poumons sur le malade afin de chasser le mal logé dans son corps. Une autre technique consiste à placer un tube sur le malade et à extraire par succion le mal qui l'habite. Parfois, pour chasser le mal, le chaman chauffe le corps du malade avec des charbons ardents qu'il tient dans ses mains ou qu'il met dans sa bouche. Il lui arrive aussi de danser en tenant un bâton ou en portant un masque afin de faire peur aux mauvais esprits. En règle générale, le chaman se met en état de transe lorsqu'il veut comprendre les besoins exacts du malade et choisir la bonne technique de guérison. Pour y arriver, il utilise des moyens variés : chants, danses, tambour, hochet-tortue. etc. (*Ibid.*)

Cependant, le manuel avait reconnu aux Autochtones la connaissance des plantes médicinales pour guérir les maladies d'origine physique.

Le Québec : une histoire à suivre le fait également, en donnant des détails, à propos d'une illustration intitulé : « Chaman guérisseur et un malade » : « Les Amérindiens ont une grande connaissance des propriétés médicinales des plantes sauvages. Ils savent notamment que l'écorce du cèdre blanc, riche en vitamine C est excellente pour combattre le scorbut, et que la digitale pourpre peut servir de stimulant cardiaque. » (QHS A, p.45) Le manuel l'avait déjà reconnu des connaissances auparavant, dans le texte introductif sur les chamans et l'art de la médecine.

D'autres personnes sont particulièrement respectées en raison des relations particulières qu'elles entretiennent avec les esprits: ce sont les chamans. Ces hommes ou ces femmes possèdent des pouvoirs religieux particuliers. Ils et elles les ont acquis au cours de longs mois d'apprentissage sacré, isolés dans les bois et subissant de longs jeûnes. Ces pouvoirs sont variés: certains affirment avoir la capacité de maîtriser le climat, tandis que d'autres prétendent savoir où trouver le gibier. On consulte les chamans pour tout ce qui concerne les affaires spirituelles. Ils et elles interprètent les rêves et indiquent les offrandes à faire pour apaiser les esprits en colère et les rendre favorables aux êtres humains. À cause de leurs pouvoirs, certains d'entre eux et certaines d'entre elles sont craints. (QHS A, p.43)

Ce manuel est d'ailleurs le seul à utiliser le terme de « médecine » quand les autres se contentent de parler de « guérison ». Et la sorcellerie est considérée comme crime grave par les Autochtones, selon ce manuel, alors que *Repères* et *Présences* n'avaient pas hésité de qualifier le chaman de « sorcier » (cf. supra)

Chez les Autochtones, l'usage de la sorcellerie pour tenter de faire du mal à quelqu'un est l'un des pires crimes qui existent. On attache un respect sacré aux chamans qui pratiquent l'art de la médecine. Les Autochtones considèrent en effet que la maladie est une manifestation des esprits: les chamans ont donc souvent le titre de guérisseur. La médecine amérindienne allie à un ensemble de pratiques magiques de nombreuses connaissances sur l'anatomie humaine et les effets des diverses plantes médicinales. (*Ibid.*)

Au cours du parcours thématique, *Le Québec : une histoire à construire* établit une comparaison avec la médecine européenne (de l'époque des Premiers occupants, présumablement) qui est toute à l'avantage des Autochtones qui pratiquaient déjà une médecine plus holistique :

La médecine traditionnelle pratiquée par les Autochtones repose sur des principes très différents de ceux de la médecine européenne. Alors que les Européens ne cherchent qu'à soigner le corps, les Autochtones prennent soin à la fois du corps et de l'esprit. Cette approche est conforme à leur vision du monde selon laquelle chaque élément ne peut être traité séparément puisque tout est relié à l'intérieur du grand Cercle de vie. Bien sûr, les Autochtones reconnaissent l'origine naturelle de certaines blessures et maladies. Pour les guérir, ils utilisent une panoplie d'herbes et de plantes sauvages qui peuvent être consommées telles quelles, infusées, appliquées sur la peau, etc. L'utilisation des tentes de sudation joue également un rôle important. Toutefois, le monde spirituel peut être utile même dans ces pratiques naturelles. Par exemple, il est préférable de faire appel aux esprits des plantes médicinales pour augmenter leur pouvoir de guérison. (QHC B, p.346)

Sans pour autant parler de maladies psychiques ou psychosomatiques, la présentation de la théorie autochtone en la manière est exprimée d'une façon encore plus acceptable par un esprit critique que celle dans *Repères* :

Lorsque les remèdes naturels sont inefficaces, les Autochtones estiment que la maladie est d'origine surnaturelle, c'est-à-dire que les esprits y sont pour quelque chose. Ils voient alors deux possibilités: soit il s'agit du travail maléfique d'un sorcier, soit le problème est lié aux désirs inexprimés de l'âme de la personne malade. Les Autochtones croient en effet qu'une personne qui entretient trop longtemps un désir inassouvi peut tomber malade, même si elle n'en réalise pas vraiment l'importance ou si elle en est parfaitement inconsciente. Le désir en question peut être un simple objet, tel un canot, ou un animal, par exemple un chien; ce peut aussi être un service particulier rendu par quelqu'un d'autre ou des pouvoirs spéciaux que les esprits transmettent dans certaines cérémonies. En

interprétant les rêves, il devient possible d'identifier ce désir, que toute la tribu cherche ensuite à satisfaire pour guérir la personne malade. Si l'on croit plutôt que la maladie est attribuable aux maléfices d'un sorcier, il faut faire appel à un chaman qui brisera le sort au cours d'une cérémonie particulière. Le chaman chante au rythme du tambour et entre en transe pour aller chercher l'esprit du malade et le ramener dans son corps. Il peut aussi utiliser un petit tube en os pour aspirer les maléfices introduits magiquement dans le corps de la victime. Les Autochtones tiennent les guérisseurs en haute estime et les plus talentueux d'entre eux jouissent d'un grand prestige. (*Ibid.*)

Même en évoquant les pratiques les plus éloignées de celles européennes, le manuel se garde d'en exagérer l'exotisme, sans pour autant tenter une explication (alors que la psychologie moderne pourrait en donner des clés).

Les sociétés de médecine. Pour soulager leurs maux, les malades peuvent également faire appel à des sociétés secrètes de médecine, telle la société des Faux Visages chez les Iroquois ou celle de Midewiwin chez les Ojibwés. Ces groupes se consacrent habituellement à la guérison ou à la prévention de certaines maladies. Chez les Hurons, par exemple, la société Atirenda était réputée pour guérir les fractures et les hernies. Les malades qui sont guéris par les cérémonies de la société peuvent ensuite en faire partie. Les rituels incluent généralement des danses, le port de masques qui représentent les esprits et certaines pratiques magiques ou symboliques. illustration. Les cérémonies religieuses de la société Midewiwin ont continué à avoir lieu jusqu'au 20^e siècle. (QHC B, p.347)

Mais, bien entendu, aucun des manuels n'aborde les aspects sexuels de ces rituels qui avaient si profondément choqué les missionnaires et qu'ils avaient pris soin d'éradiquer dans les communautés autochtones sur lesquels ils avaient fini par avoir de l'emprise.

En conclusion, pour ce qui est des croyances autochtones, tous les manuels leur accordent une place prépondérante qui traduit un regard culturaliste voire folklorisant sur ces civilisations. Et, à l'instar des autres aspects, la conception du monde des Autochtones est immuable, figée dans le temps, a-historique. Les manuels présentent leurs croyances parfois comme profondément différentes des convictions européennes, sans recourir à des comparaisons explicites, sauf exception. Une confrontation des pratiques médicales à la même époque (i.e. au 16^{ième} siècle) aurait montré que les connaissances des Autochtones n'étaient pas moins évoluées et que le lien intime entre les croyances et les pratiques de guérison n'étaient pas le propre des Autochtones, loin de là. Il en était certainement aussi pour des explications surnaturelles des fléaux, pathologiques ou autres, infligés à des individus ou des populations entières.

Enfin, une présentation distanciée devant l'«incroyable» cède très souvent le pas devant une affirmation qui semble demander à l'élève de le prendre au pied de la lettre. C'est un exercice difficile pour un jeune Québécois du 21^{ième} siècle. Pire, si l'on lui demande de renoncer à ses qualités de citoyen lucide, au sujet des Autochtones, victimes de la dépossession et de la marginalisation européenne, le résultat pourrait être tout à fait contraire à celui escompté : le respect devant des croyances qu'il serait défendu d'interroger pourrait être une autre forme, « politiquement correcte », de mépris, tout simplement. Bien entendu, une grande responsabilité incombe à l'enseignant-e, à cet égard. Or, tous les manuels ne l'aident pas dans sa tâche.

4.2.2 Vie privée : jeunes, famille, sexualité

Comme nous l'avons constaté, les manuels évacuent les dimensions sexualisées de la pratique de la médecine des Autochtones. Or, la jeunesse, les relations entre les sexes et la sexualité en général, sont au centre des sujets qui intéressent les adolescent-e-s comme Dominique à qui s'adresse le cours d'histoire. Ils ne sont pas seuls, dans ce cas, mais, bien entendu, la sexualité « plus libre » des Autochtones a alimenté les phantasmes des Européens et leurs descendants depuis leur arrivée en Amérique à nos jours, à commencer par les missionnaires à qui nous devons la plupart des sources disponibles sur ces sociétés. D'ailleurs, comment pouvait-il en être autrement, puisque l'église catholique notamment avait toujours eu à cœur de vouloir contrôler cette pulsion aussi inquiétante que puissante que celle du désir sexuel et avait réussi, jusqu'à très récemment, à imposer ses normes et préceptes sur la vie privée aux sociétés de sa sphère d'influence dans les différentes régions du monde. Le refus grandissant des croyants de s'y conformer est certainement parmi les facteurs les plus puissants d'une sécularisation grandissante de ces mêmes sociétés – et le Québec n'y fait pas exception.

Ce n'est donc ni l'intérêt des élèves qui manquerait ni les sources disponibles sur les « mœurs » des Autochtones. Pourquoi les manuels se taisent-ils alors ? Une tradition de pudeur qui épure les autres disciplines de ces dimensions, laissant « l'éducation sexuelle » seule à s'en occuper, à l'école, serait-elle à l'œuvre ? Or, cette dimension de la vie étant le pivot de la littérature et des arts, il n'est plus absent des disciplines scolaires qui traitent de ces matières. Pour une fois, d'ailleurs, ce mutisme de l'histoire ne concerne pas seulement le Québec, bien entendu, et non seulement les civilisations autochtones, loin de là.

Dans les manuels analysés, les allusions à la sexualité sont rares et se trouvent tous dans un seul manuel. *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* nous parle des relations sexuelles avant le mariage encouragés par la société ce qui constitue certainement une différence fondamentale avec la société européenne de l'époque, mais beaucoup moins avec les règles non-écrites de celles de nos jours. Il insère ces remarques dans des considérations sur la formation des couples et des familles et de l'idée de la liberté de l'individu en général, plutôt sympathique dans la perspective d'un jeune de nos jours. Le passage débute par les principes d'éducation :

Les jeunes Amérindiens, qu'ils soient algonquiens ou iroquoiens, sont élevés très librement. Ils ne vont pas à l'école et apprennent plutôt en observant les adultes et en les imitant. Les jeunes filles accompagnent leurs mères et les aident dans leurs tâches, tandis que les jeunes garçons s'amuse en chassant, en pêchant et en apprenant à manier les armes. Les punitions sont extrêmement rares et ne consistent jamais en des châtiments corporels, que les Amérindiens jugent absolument dégradants pour les enfants. (QHS A, p.29)

Et c'est dans ce contexte que sont évoquées les relations sexuelles :

Les relations sexuelles avant le mariage sont non seulement tolérées mais encouragées. Les filles autant que les garçons sont libres de courtiser qui elles veulent afin de se trouver un partenaire. Le mariage lui-même n'est pas aussi strict qu'en Europe à la même époque. Les Amérindiens favorisent plutôt une relation d'attachement progressif, qui devient de plus en plus stable. Avant la naissance des enfants, les divorces sont assez fréquents et prennent effet dès que l'un des deux partenaires en émet le désir. Par la suite, les séparations sont plutôt rares et en cas de dispute, c'est tout l'entourage du couple qui intervient pour tenter de sauver le mariage. Cependant, le droit au divorce demeure existant à tout moment. . (QHS A, p.30)

Le manuel y revient dans le cadre du parcours thématique, dans un chapitre qui lui est particulier : « Réalité sociale 5 : Les âges de la vie et ». Il y reproduit l'illustration anonyme du 18^e siècle d'une cérémonie du divorce amérindienne et note : « En général, les divorces se déroulent simplement, les deux époux se séparant sans formalités. » (QHC B, p.538) Dans le texte descriptif de la même page se trouve la seconde remarque faisant plus explicitement mention de la sexualité. Elle se réfère au passage à l'adolescence et ensuite, à l'âge adulte, sans hésiter à parler ouvertement des menstruations, considérées par les Amérindiens comme dangereuses pour la communauté. L'entrée dans l'adolescence semble alors avoir été bien moins digne de réjouissances pour les filles que pour les garçons :

Le passage de l'enfance à l'âge adulte se fait graduellement. La puberté marque toutefois un moment important, en particulier pour les jeunes filles. Chez les peuples algonquiens, les femmes doivent en effet quitter la demeure familiale chaque fois qu'elles ont leurs règles. On pense que leur état est particulièrement propice au contact avec les esprits, ce qui risque de mettre le groupe en danger. Elles s'installent donc dans un petit abri à une certaine distance du camp principal. Pour les garçons, les premiers succès de chasse constituent une étape cruciale. Des festivités soulignent leurs premières prises importantes. Vers l'âge de 14 ou 15 ans, plusieurs jeunes hommes quittent le campement pour s'isoler et jeûner, à la recherche d'une vision leur révélant leur avenir. Au terme de cette quête spirituelle, il arrive qu'un esprit se manifeste et devienne leur gardien spirituel. C'est souvent l'occasion de prendre un nouveau nom. (*Ibid.*)

Sans qu'il soit précisé de quel époque historique il est question, pour ces aspects, la constitution des couples, à l'âge adulte, ressemble, dans les grands traits, aux normes très contemporaines dont les jeunes sont familiers, sans pour autant mentionner qu'il en était tout autrement dans les sociétés d'origine européenne pendant des siècles :

L'entrée officielle dans l'âge adulte est généralement marquée par le mariage. Le célibat est en effet très rare chez les Autochtones, car la division des tâches entre les hommes et les femmes rend la vie en couple pratiquement essentielle pour la survie. La plupart des jeunes adultes fréquentent librement plusieurs partenaires avant de fonder une famille. Le mariage entraîne une certaine stabilité des ménages, même s'ils ne sont jamais considérés comme définitifs. Le divorce demeure une option acceptable lorsque les partenaires ne s'entendent plus. Toutefois, il se raréfie à partir du moment où le couple a des enfants. La plupart des couples sont monogames (un seul homme et une seule femme), même si certaines nations autorisent la polygamie (plusieurs conjoints). (*Ibid.*)

Repères parle également des rituels de passage, mais sans évoquer la sexualité :

Chez les autochtones, le cercle de vie exprime le cycle des changements incessants: croissance, décroissance, fin et renouveau. Plusieurs cérémonies et rituels visent à souligner les changements saisonniers, comme les fêtes des «premiers fruits» et de la moisson, ainsi que les rites liés à l'avènement de la nouvelle année et au renouveau de la création. Certaines cérémonies accompagnent la naissance ou l'attribution d'un nom, la puberté, le mariage et la mort. (REP 3A, p.47)

Et ces rituels emblent concerner les seuls garçons seulement :

À l'adolescence, les garçons doivent se trouver un esprit tutélaire, car tous les hommes adultes bénéficient de la protection d'un esprit particulier. Tout homme est lié à un esprit qu'il doit découvrir lorsqu'il devient adulte: l'esprit de

l'ours, du loup, du rat musqué ou de l'oiseau, par exemple. Ce rite est l'occasion pour l'adolescent de découvrir le rôle qu'il jouera plus tard dans la collectivité. En effet, les esprits tutélaires possèdent des qualités et des talents particuliers qui correspondent à la personnalité de leurs protégés. Ces derniers peuvent donc reconnaître, grâce à leur esprit tutélaire, le talent qu'il (sic) ont à développer. Pour favoriser la rencontre avec son esprit tutélaire, l'adolescent s'isole, jeûne jusqu'aux limites de l'hallucination et attend que l'esprit se manifeste. Une fois qu'il a eu la vision attendue, il retourne auprès des siens, mais sans leur divulguer l'identité de son protecteur. Ce rite permet au garçon de devenir réellement un homme. L'adolescent découvre les capacités qu'il doit développer: être un bon chasseur, un guerrier valeureux, un excellent diplomate, ou même un chaman. (*Ibid.*)

Or, un autre manuel, *Présences*, cite Georges Sioui, pour dire que les filles sont encore plus considérées que les garçons : « L'enfant qui arrive dans la société wendate est accueilli comme un présent offert au peuple par la Vie. Une fille est encore plus cause de réjouissances qu'un garçon puisqu'elle apporte la promesse de renforcer le pays. » (Georges E. Sioui, *Les Wendats, une civilisation méconnue*, Les Presses de l'Université Laval, 1994, cité par PRE 3A, p.47) Le manuel pose ensuite cette question : « Pourquoi une fille viendra-t-elle renforcer le pays? » (*Ibid.*)

Etant donné le flou persistant pour savoir s'il est question de 1500 ou de nous jours, une telle remarque ne manquera pas de soulever des questions chez les jeunes Québécois-es : les sociétés autochtones seraient-elles donc natalistes au point de ne connaître ni contraception ni droit à l'avortement ? Bien entendu, on ne parlera pas non plus, dans les manuels, d'homosexualité, mais cela vaut pour les autres les sociétés également, que le cours d'histoire étudie.

Pour apprendre sur la vie des familles autochtones des détails plus précis que ceux abordés déjà dans le contexte des familles patrilinéaires vs. matrilinéaires (cf. 4.1.5), i.e. les structures en général, il faut encore une fois se tourner vers le manuel *Le Québec : une histoire à suivre / à construire*. Les familles sont souvent élargies au-delà de la seule famille nucléaire, nous explique le manuel, à propos des familles inuites : « Une maisonnée inuite typique comprend un homme, sa ou ses femmes, ses enfants, ses parents, les parents de sa femme et éventuellement des enfants adoptés. Souvent, elle inclut aussi des frères et des sœurs avec leurs parents, époux et enfants. » (QHS A, p.32). Le parcours thématique de *Le Québec : une histoire à construire* qui consacre, comme nous l'avons vu, un chapitre important aux « âges de la vie » dans toutes les périodes étudiées, et qui parle abondamment de ce sujet, pour ce qui est des Autochtones, revient sur cette idée et sur ses conséquences sur les liens de parenté, qui sont, certes inhabituels, mais pas forcément antipathiques :

Les Autochtones reconnaissent l'existence de la famille nucléaire (le père, la mère et les enfants), mais ils entretiennent des liens étroits avec les autres membres de la famille élargie. Chez les peuples iroquoiens, tous les enfants qui habitent une même maison longue se considèrent comme des frères et des sœurs, peu importe leurs liens biologiques. Ils appellent «mère» leur propre mère et toutes leurs tantes du côté maternel. Les personnes plus âgées sont appelées «grand-mère» ou «grand-père» par tout le monde. (QHC B, p.540)

Repères nous l'apprend d'ailleurs un détail intéressant sur les liens de parenté créés par l'attribution d'un nom chez les Inuit :

L'Inuit vit en étroite relation avec son groupe. Il est profondément lié à ce groupe par ses parents, son père et sa mère, et par son nom, qui l'unit à une personne décédée de sa communauté. En effet, c'est la coutume d'attribuer le nom d'une personne défunte au nouveau-né. Cette tradition permet au disparu de bénéficier d'une sorte de renaissance. Un nouveau-né devient une personne à part entière lorsqu'il reçoit son nom. Il acquiert par le fait même des qualités, une âme humaine et un réseau social, c'est-à-dire un lien de parenté. Les Inuits prétendent que les noms comme les os, s'articulent parfaitement pour former un tout. La société se compose ainsi de vivants et de morts associés par leurs noms. (REP 3A, p.40)

À la réflexion, ces structures familiales dépassant la seule famille nucléaire peuvent adoucir des situations de détresse ou d'infortune et éviter qu'ils tournent au drame, en rendant les adoptions beaucoup moins exceptionnelles, comme le fait remarquer *Le Québec : une histoire à construire* :

L'adoption joue un rôle beaucoup plus important dans les sociétés autochtones, en particulier chez les Inuits, que dans celles d'origine européenne. Les enfants adoptés comprennent non seulement des orphelins et des orphelines mais aussi les rejetons de familles nombreuses. Celles-ci acceptent de céder un enfant à des proches moins heureux. Ainsi, une famille qui a deux filles pourra en céder une à des alliés qui n'en ont pas. Ce partage d'enfants sert surtout à consolider les liens qui unissent deux familles: les enfants adoptés considèrent comme des parents tant leur famille d'origine que leur famille d'accueil. (QHC B, p.540)

L'amour parental ne semble d'ailleurs aucunement affecté par ce genre de liens, au contraire :

Les sociétés autochtones d'Amérique du Nord accordent une place très importante aux enfants, qui bénéficient habituellement de beaucoup de liberté et d'autonomie. Les parents font d'ailleurs preuve d'une grande affection envers les jeunes, même si les démonstrations de tendresse enthousiastes, comme les embrassades et les caresses, sont peu courantes. Au cours des premières années de leur vie, les enfants accompagnent leur mère partout. Avant d'être capables de marcher, ils sont attachés à une planchette que les mères amérindiennes portent sur leur dos et qu'elles déposent près d'elles lorsqu'elles sont occupées. [...]. Les mères allaitent leurs enfants le plus longtemps possible, généralement jusqu'à l'âge de trois ou quatre ans. Lorsqu'ils sont sevrés, c'est-à-dire qu'ils ne sont plus nourris au sein, ils sont essentiellement laissés à eux-mêmes. Ils passent leur journée à collaborer aux travaux du groupe selon leurs capacités et à s'amuser entre eux. Les enfants s'occupent souvent d'approvisionner le campement en bois et en eau. (p.537)

L'intensité de l'amour parental semble d'ailleurs avoir étonné les commentateurs européens dont les sociétés – mais on ne le dit point aux élèves – devaient attendre le 19^e pour célébrer l'amour maternel comme une valeur essentielle. Les sociétés autochtones ont donc, sur ce point, une avance de deux siècles... Le manuel cite, à ce propos, les remarques du père Chrestien Le Clercq qui »raconte les sentiments qu'éprouvent les parents micmacs de Gaspésie envers leurs enfants » :

Nos pauvres Sauvagesses ont tant de tendresse pour leurs enfants qu'elles n'estiment pas moins la qualité de nourrice que de mère : elles les allaitent même jusqu'à l'âge de quatre à cinq ans et lorsqu'ils commencent à manger, elles mâchent la viande pour la leur faire avaler. On ne peut exprimer la tendresse et l'amitié que les pères et les mères ont pour leurs enfants. J'ai vu leur offrir des présents considérables afin qu'ils (donnent leurs enfants) à quelques Français pour les faire passer en France, mais c'est leur arracher le cœur et ils verraient des millions qu'ils ne les abandonneraient pas d'un moment. (Source: Chrestien Le Clercq. Nouvelle relation de la Gaspésie 1691, cité par QHC B, p.539)

Le contexte de ces remarques, à savoir la tentative des Français d'acheter des enfants aux Amérindiens et le refus des parents de les leur vendre, est bien mis en évidence et souligné par la question posée aux élèves à la suite : « Quelle est la réaction des parents micmacs lorsque les Français veulent emmener leurs enfants en France? » (*Ibid.*)

Le contrôle des naissances par la longue période de l'allaitement serait un autre aspect qui présenterait les sociétés autochtones comme plus humaines par rapport aux sociétés européennes qui,

à l'aube de l'avènement de la famille moderne, acceptaient, sans trop s'en soucier, une hécatombe d'enfants en les abandonnant à des nourrices, mais ce sont des aspects que le cours d'histoire ignore, privant ainsi les élèves d'une comparaison possible quand on les évoque pour les Autochtones : « La plupart des familles amérindiennes ont deux ou trois enfants. La longue durée de l'allaitement des nourrissons et un important taux de mortalité infantile expliquent ce nombre somme toute peu élevé. », nous explique, à ce sujet *Le Québec : une histoire à construire*, dans le contexte d'une illustration de George Catlin (19e siècle) d'un « guerrier assiniboine (tribu sioux du Manitoba) et sa famille ». (*Ibid.*)

Fresques avait abordé la question de l'accouchement comme occasion pour les femmes de prouver leur bravoure en n'interrompant que brièvement leurs activités courantes par un accouchement qui devait d'ailleurs se passer en silence. (cf. 4.1.7) *Le Québec : une histoire à construire* nous donne plus de détails sur ce point :

Les familles amérindiennes comptent en moyenne deux ou trois enfants, rarement quatre. La grossesse ne donne lieu à aucun rituel particulier. En fait, la plupart des femmes poursuivent leurs activités quotidiennes jusqu'au moment de l'accouchement. Le plus souvent, elles enfantent seules ou en compagnie d'une aînée qui lui sert de sage-femme. Après l'accouchement, elles reprennent leurs tâches le plus rapidement possible, presque comme si de rien n'était. Seules des complications importantes retiennent les nouvelles mères au lit, et généralement pas plus d'un jour ou deux. Des réjouissances soulignent l'arrivée du nouveau-né, car les enfants ont considérés comme une véritable bénédiction. . (QHC B, p.539)

Dans un encart, ce manuel dénonce la perception européenne selon laquelle ces naissances se seraient déroulées sans douleurs et il souligne également cette valeur de bravoure, comparable à l'impassibilité des prisonniers sous la torture. Nous aborderons cet aspect de la violence et des souffrances corporelles un peu plus loin (cf. 4.2.4).

Un accouchement sans douleur. La plupart des Européens qui ont décrit les sociétés amérindiennes traditionnelles rapportent que les femmes autochtones semblent accoucher rapidement et sans douleur. En fait, les Autochtones valorisent la capacité d'endurer les souffrances sans se plaindre. C'est ainsi que les prisonniers de guerre qui sont torturés s'efforcent de rester impassibles et que les femmes qui accouchent se plaignent le moins possible afin de montrer leur force de caractère. Cette discrétion serait à l'origine du mythe des femmes autochtones qui enfantent sans peine. (*Ibid.*)

Nous avons déjà mentionné, dans un autre contexte (cf. 4.1.12), que l'ossuaire de Fairty indiquait que l'espérance de vie était courte. *Le Québec : une histoire à construire* souligne ensuite le respect devant les rares aînés et leur rôle dans les sociétés autochtones en 1500.

La vie rude des Autochtones les fait vieillir prématurément. Peu de gens peuvent espérer vivre jusqu'à 40 ans, si bien que les personnes âgées sont assez rares. Leurs expériences et leurs connaissances n'en sont que plus précieuses. Les aînés et aînées jouissent d'un très grand respect dans l'ensemble de la communauté. Comme la retraite n'existe pas, ils continuent d'aider leur groupe du mieux qu'ils le peuvent. À mesure que leurs forces déclinent, ils sont pris en charge par leur famille qui s'occupe de les nourrir et de pourvoir à leurs besoins jusqu'à leur décès. Les aînés entretiennent des liens particuliers avec les enfants, dont ils ont souvent la charge lorsque les parents vaquent à leurs occupations. Les enfants leur témoignent une grande considération et sont incités à passer beaucoup de temps en leur compagnie. Les aînés ont également une grande autorité sur l'ensemble du groupe. Ils rappellent à l'ordre les personnes qui ne

respectent pas les règles et les coutumes du groupe. On considère souvent que ceux et celles qui désobéissent aux aînés ou qui les contredisent peuvent être punis par les esprits. (QHC B, p.540-1)

Bien entouré par toutes ces considérations sur l'affectivité régnant dans les rapports entre les membres des communautés autochtones et dans les familles, *Le Québec : une histoire à construire* n'hésite pas à évoquer, dans un encart intitulé « Séparations extrêmes » une coutume qui doit choquer le lecteur moderne. Le manuel prend soin d'en minimiser la fréquence et de taxer les récits des voyageurs européens comme exagérés, sur ce point :

Les voyageurs européens ont souvent raconté que les peuples autochtones nomades abandonnaient ou même tuaient leurs vieillards lorsqu'ils se révélaient incapables de suivre le groupe. Bien qu'il y ait un fond de vérité derrière cette affirmation, il s'agit d'une nette exagération. Lorsque des conditions extrêmes, par exemple une grande famine, obligeaient le groupe à se déplacer rapidement pour trouver du gibier, il pouvait arriver que des personnes âgées à bout de forces soient laissées derrière, vouées à une mort certaine. Toutefois, cet abandon ne survenait qu'en dernière extrémité et seulement avec le consentement de la personne concernée. La famille quittait d'ailleurs les lieux avec beaucoup de regret. (QHC B, p.541)

Selon le même manuel, tout le monde participe aux travaux, selon ses capacités respectives, et selon une répartition des tâches sexuée, mais quelque peu flexible, en tout cas, pour les garçons :

Les enfants n'ont évidemment pas les mêmes responsabilités que leurs parents. Néanmoins, ils prennent part eux aussi aux tâches quotidiennes en fonction de leurs capacités. Les jeunes filles accompagnent leur mère pour la cueillette des petits fruits ou, chez les peuples iroquoiens, pour l'entretien et la surveillance des champs de maïs. Les jeunes garçons pêchent et chassent le petit gibier. S'ils le désirent, ils peuvent également aider leur mère. Ils ne sont toutefois pas tenus de le faire, car on estime préférable qu'ils passent plus de temps à s'endurcir et à s'entraîner au tir à l'arc pour devenir de grands chasseurs. Les aînés contribuent également aux différentes tâches en fonction de leurs moyens. Même s'ils ne peuvent plus courir aussi rapidement qu'avant à la poursuite des animaux, leurs connaissances de chasseur sont très recherchées. Leur grande expérience permet bien souvent de prédire avec précision où se trouve le gibier. De plus, les personnes âgées connaissent les mythes, les légendes et les histoires qui permettent de transmettre la culture et les valeurs du groupe aux plus jeunes. (QHC B, p.542)

L'illustration « Garder les champs de maïs » de Seth Eastman (1853) est accompagnée de ce commentaire : « Dans les sociétés iroquoiennes, les jeunes sont chargés de protéger les récoltes. Installés sur des échafauds, ils font du bruit pour faire fuir les oiseaux et d'autres petits animaux. »

Repères s'intéresse également à la question de la répartition des tâches en faisant appel à une source extérieure :

Les sociétés autochtones sont organisées de façon à ce que chaque individu ait un rôle à jouer. « Les femmes voyaient au confort de chacun en s'occupant de préparer la nourriture et les concoctions médicinales, de confectionner les vêtements, les abris et les objets d'utilité. Les plus jeunes avaient aussi leurs responsabilités : ils cueillaient des racines, prélevaient l'écorce, ramassaient les mollusques et faisaient leur part de portage lors des déplacements. Ils assimilaient ainsi le savoir et apprenaient à l'adapter aux nouvelles situations (ONF, Visions autochtones (en ligne). (Consulté le 21 avril 2008, cité par REP 4, p.185)

Le manuel avait déjà constaté, pendant le parcours chronologique, que les enfants autochtones ne connaissaient pas de scolarité formelle (comme d'ailleurs les enfants européens de l'époque, sauf une infime minorité, ce que l'on ne nous dit pas) : « Les enfants autochtones apprennent, entre autres, par l'observation et par l'imitation. Ils acquièrent ainsi les valeurs et les connaissances jugées nécessaires à la vie adulte. » (REP 3A, p.38)

Pour en apprendre plus sur les principes éducatifs, la conception qu'ont les Autochtones de l'enfance et les rapports entre les générations, il faut de nouveau se tourner vers *Le Québec : une histoire à construire* :

Les Autochtones ne considèrent pas les enfants comme des créatures rudimentaires à l'esprit informe qu'il faut façonner par l'éducation et la discipline. Au contraire, ils estiment que les jeunes ont leurs propres besoins et qu'il faut respecter leurs particularités. Les jeunes autochtones jouissent donc d'une grande liberté et sont rarement blâmés par leurs aînés. Les réprimandes ne prennent jamais la forme de châtiments corporels, qui sont vivement réprochés. Les adultes mécontents se contentent habituellement d'exprimer verbalement leur déception. Les manifestations de colère ou d'affection entre les enfants et les parents sont plutôt inhabituelles. [...] L'éducation des jeunes se déroule dans un cadre très souple. Jugeant que les enfants peuvent très bien apprendre par eux-mêmes, les adultes leur fournissent peu d'explications détaillées. Ils se contentent le plus souvent d'encourager les jeunes à les imiter et de commenter leurs résultats. (QHC B, p.544)

Le partage sexué du travail est préparé par l'imitation des adultes :

Les enfants apprennent ainsi comment accomplir les tâches réservées à chaque sexe en prenant leurs aînés pour modèles et en participant eux-mêmes aux travaux quotidiens. Par l'observation et la pratique, ils finissent par améliorer leurs connaissances et leurs compétences. Les jeunes filles passent beaucoup de temps en compagnie de leur mère. En effet, les tâches dont elles devront s'acquitter plus tard nécessitent souvent la transmission de connaissances qu'il leur serait difficile d'acquérir par elles-mêmes. Elles doivent ainsi apprendre à cuisiner divers aliments, à coudre les vêtements et à identifier les nombreuses plantes médicinales. Les jeunes garçons s'emploient surtout à développer leur endurance, leur dextérité et les réflexes nécessaires à un bon chasseur, ce qui exige moins de supervision parentale. (*Ibid.*)

L'apprentissage de la sagesse est un des buts du processus éducatif :

De manière générale, les Autochtones apprécient peu le verbiage et l'exubérance, préférant ceux et celles qui parlent peu mais bien. La sagesse et l'éloquence réfléchie des aînés sont plus estimées que la fougue et l'emportement dont font souvent preuve les jeunes. C'est pourquoi dans les conseils, bien que chaque personne ait le droit de s'exprimer, la parole des aînés pèse habituellement plus lourd que celle des jeunes. Ces derniers sont plutôt encouragés à démontrer leurs capacités par l'action. En temps de conflit, les jeunes hommes se prononcent donc très souvent en faveur de la guerre, car il s'agit là d'une bonne occasion pour eux de manifester concrètement leurs talents. (QHC B, p.545)

Le manuel revient ensuite au rôle des aînés dans la socialisation des jeunes :

Les valeurs et les idées qui caractérisent les sociétés autochtones ont transmises d'une génération à l'autre par des histoires racontées par les aînés. Il peut s'agir de récits mythologiques qui expliquent le monde ou d'exploits accomplis par les ancêtres qui sont les exemples à suivre. Habituellement, les aînés prennent l'initiative de partager leur savoir avec les plus jeunes, au moment qu'ils jugent le plus approprié. Les enfants ne sont pas encouragés à leur poser des questions directement. Le respect envers les aînés doit plutôt s'exprimer par une certaine retenue et surtout par une écoute attentive de leurs propos. (*Ibid.*)

Présences souligne également l'importance de la liberté individuelle dans les sociétés autochtones :

Pour les Amérindiens, rien n'est plus important que la liberté individuelle. Chaque individu est unique, il a sa vision, et doit avoir la possibilité de réaliser ses rêves. Comme la spiritualité des nations du Grand Cercle repose sur l'idée d'une famille élargie comprenant les êtres matériels et immatériels, le bien-être de chacun dépend de tous. C'est pourquoi, lorsqu'un délit est commis, la sanction imposée à la personne fautive ne vise pas à la punir, mais plutôt à lui faire prendre conscience du tort qu'elle cause au groupe. (PRE 3A, p.46)

Enfin, les Européens, venant d'une société très hiérarchisée et régie par la violence, souvent arbitraire, et par des rapports d'autorité et d'obéissance, étaient frappés par la douceur qui règne dans les familles autochtones :

Les moyens utilisés par les Autochtones pour punir les enfants sont bien différents de ceux favorisés par les Européens à l'époque du Régime français, comme en témoigne cet extrait: « Une mère qui voit sa fille se comporter mal se met à pleurer. Celle-ci lui en demande le sujet et elle se contente de lui dire: 'Tu me déshonores' Il est rare que

cette manière de reprendre ne soit pas efficace. Cependant, depuis qu'ils ont eu plus de commerce avec les Français, quelques-uns commencent à châtier leurs enfants, mais ce n'est guère que parmi ceux qui sont Chrétiens ou qui se sont fixés dans la colonie. Ordinairement la plus grande punition que les Sauvages emploient pour corriger leurs enfants, c'est de leur jeter un peu d'eau au visage. Les enfants y sont fort sensibles et généralement à tout ce qui sent le reproche, ce qui vient de ce que le dépit est leur plus forte passion à cet âge. » (Pierre-François-Xavier de Charlevoix, Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale, 1744, cité par QHC B, p.544)

Cette source est également remarquable, puisqu'il s'agit des rares fois qu'on aborde l'influence des Français sur les modes de vie des Autochtones. Les élèves sont invités à le souligner : « Selon cet extrait, quelle influence les Français ont-ils sur les pratiques éducatives des Autochtones? » (*Ibid.*)

En conclusion, le manuel semble suggérer que l'absence d'Etat chez les Autochtones semble être plutôt avantageuse, puisqu'elle permet une cohésion sociale et une harmonie des relations exemplaire, presque une société utopique :

Comme il n'existe pas d'État formellement constitué chez les Autochtones, il n'y a pas non plus de lois officielles pour codifier les relations entre les jeunes, les adultes et les aînés. Chaque nation possède toutefois ses coutumes et ses règles religieuses, qui doivent être rigoureusement respectées. Cet ensemble de normes et de conventions permet de définir les comportements acceptables et ceux qui sont inacceptables. C'est ainsi que tous, hommes, femmes, enfants, adultes et aînés, connaissent précisément leur rôle dans la société. Ils savent quels sont leurs droits et leurs devoirs et apprennent très jeunes les limites de leur liberté. Par la suite, sous la pression sociale, tous appliquent ces règles. Ceux et celles qui refusent les conventions imposées par le groupe sont tout simplement mis à l'écart et ignorés. Comme la coopération est un élément important pour la survie, très peu de gens osent s'écarter véritablement des normes sociales.

Encore une fois, c'est aux aînés que revient un rôle de conseil et d'arbitrage essentiel :

Dans cette section, plusieurs traditions, telles la grande liberté accordée aux enfants ou l'égalité entre les époux qui peuvent divorcer en tout temps, ont été mentionnées. La coutume accorde également un statut privilégié aux aînés, qui jouissent normalement d'une grande considération, peu importe leur sexe. En raison de leur expérience, ils sont consultés sur à peu près tous les sujets et ils sont écoutés avec attention. Tous considèrent qu'il est mauvais, voire dangereux, de ne pas tenir compte de leur avis. Les aînés assistent à la plupart des conseils, même lorsqu'ils n'ont pas officiellement le titre de chef. Leur sagesse est considérée comme un atout indispensable aux prises de décisions. (p.546)

4.2.3 Une société plus juste et plus libre

Dans le contexte de la présentation par les manuels de l'organisation sociale et politique des Premiers occupants (cf. 4.1.7) nous avons déjà mentionné l'accent mis sur le respect des libertés individuelles, la générosité, le sens de l'équité dans le commerce, l'absence de la notion de propriété privée, par exemple, comme valeurs fondamentales de ces sociétés. De quelle manière cette façon de voir les sociétés autochtones participe-t-elle à la construction de l'altérité ? C'est clairement le cas quand les manuels recourent à une comparaison explicite :

Les peuples autochtones ont une organisation sociale moins hiérarchisée et moins rigide que la nôtre. Dans le grand cercle sacré, chaque être humain doit partager avec l'autre, et tous les individus ont un rôle d'égale importance. [...] Dans les sociétés autochtones, les individus sont libres d'accepter les décisions de leurs chefs. Les chefs de familles ou les chefs de clan sont respectés et les membres leur font confiance. Les décisions plus importantes se prennent par voie de négociations et de pourparlers. L'absence de mesures de contrôle donne une certaine liberté aux individus. Les enfants jouissent aussi d'une grande autonomie au sein des familles. Les châtiments corporels et les punitions sévères infligés aux enfants n'existent pas chez les peuples autochtones. (REP 3A, p.38)

A la place des corrections, ces sociétés disposent d'autres moyens pour assurer la cohésion sociale :

Lorsqu'une personne se conduit mal, on utilise parfois la moquerie pour lui signifier son attitude indésirable. Les membres d'une même bande ou d'un même village évitent de nourrir de la rancœur les uns contre les autres. La coutume impose même qu'on s'abstienne de toute émotion extrême de colère, de peine ou de joie pour ne pas déranger ou exciter ses pairs. Comme les peuples nomades vivent très près les uns des autres pendant les longs mois d'hiver, ils ont tout intérêt à cultiver l'harmonie et la solidarité dans le groupe. (*Ibid.*)

Or, dans des cas graves, les punitions existent cependant, mais toujours dans un esprit de réparation du tort et du retour à la bonne entente :

Certaines nations, comme les Hurons, punissent les meurtriers, les voleurs et les traîtres. Si une personne voit quelqu'un en possession d'un objet qui ne lui appartient pas, elle peut le lui prendre, ainsi que tout autre objet appartenant au voleur. Lorsqu'un meurtre est commis, des pénalités sont imposées à la famille du meurtrier, parfois même à tout le village. Ces punitions sont infligées pour que la faute commise soit réparée. Elles se traduisent par une amende, c'est-à-dire des présents qu'on offre à la famille de la victime (peaux d'animaux, coquillages, haches, colliers et wampums). Le chef civil présente lui-même les cadeaux à la famille. Si celle-ci n'est pas satisfaite des présents reçus, il doit veiller à les remplacer. Si la famille de la victime se venge, c'est elle qui doit offrir des présents afin de rétablir la paix dans la communauté. (*Ibid.*)

Le témoignage d'un contemporain, cité par *Le Québec : une histoire à suivre*, montre l'étonnement des Européens devant la générosité autochtone :

En 1634, le jésuite Paul Le Jeune raconte son séjour parmi les Innus: «Ils sont fort libéraux entre eux. [...] L'une des grandes injures parmi eux, c'est de dire: "Cet homme aime tout: il est avare." [...] Ils n'ouvrent point la main à demi quand ils donnent [...]. Vous les verrez nourrir leurs parents, les enfants de leurs amis, des femmes veuves, des orphelins, des vieillards, sans jamais [...] rien [leur] reprocher, leur donnant abondamment quelquefois des orignaux tout entiers. C'est véritablement une marque d'un bon cœur et d'une âme généreuse.» (Paul Le Jeune, Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634, 1635, cité par QHS A, p.30.)

C'est un aspect souligné également par *Fresques* :

Des valeurs qui cimentent une conception du monde. [...] Le don. Le don est aussi une valeur essentielle, car il unit tous les êtres. Les Autochtones ont l'obligation de donner, de rendre et de recevoir. Chez les Inuits par ex, on partage la nourriture en période de disette. Par ailleurs, l'accumulation des richesses matérielles ne fait pas partie de la culture des Autochtones. L'avarice est méprisée, alors que la générosité est récompensée. Ainsi, une personne généreuse reçoit habituellement des témoignages de reconnaissance de la part des autres membres du groupe. (FRE 3A, p.28)

Le manuel y revient lors du parcours thématique, sous la dimension « culture et mouvements de pensée »: « Pour mettre l'accent sur la générosité attendue de tous, le partage de la nourriture, la coopération dans la construction des maisons et le fait que les rapports amicaux avec d'autres tribus reposent également sur la réciprocité. » (FRE4B, p.12)

Comme nous l'avons vu plus haut (cf.4.1.7), un Etat à l'europpéenne est considéré comme nullement indispensable, voire même comme nettement moins performant pour régler les rapports sociaux, y compris les conflits :

Les Amérindiens et les Inuits ne connaissent pas de pouvoir central chargé d'organiser et de contrôler la société. Ils considèrent que chaque individu est autonome et responsable de ses propres actions. Nul ne peut donc être contraint de faire quelque chose contre son gré. Cela ne signifie pas que les sociétés autochtones ne connaissent aucune règle. Il existe en effet des coutumes et des traditions au sein de chaque nation. De plus, on s'attend à ce que chaque individu agisse dans le meilleur intérêt de la communauté ou, à tout le moins, de manière à ne pas lui nuire. Les gens qui refusent de suivre les usages de l'ensemble du groupe ne sont pas torturés ou jetés en prison. On se contente de les désavouer publiquement, parfois en se moquant d'eux et en les ridiculisant. Cette forme d'humiliation et de mise à l'écart du groupe suffit généralement à inciter chacun à bien se comporter. Dans ces sociétés, la survie passe en effet par la bonne entente et la collaboration entre tous les membres du groupe. (QHC B, p.439)

La délibération et la culture du débat a profondément étonné les contemporains européens dont *Le Québec : une histoire à construire* cite un témoignage du père Lafitau sur le déroulement des conseils autochtones traditionnels :

« La manière de délibérer se fait avec beaucoup (de tempérance) et de maturité. Chacun des opinants reprend d'abord la proposition en peu de mots et étale toutes les raisons qui ont été alléguées pour et contre par ceux qui ont opiné les premiers ; il dit ensuite son sentiment particulier et finit par ces paroles : 'Voilà ma pensée touchant le sujet de notre conseil.' [...] Après leur délibération, sur quelque sujet que ce soit, il n'y a presque point de raisons du pour ou du contre qu'ils aient vue et pesée, et, quand ils veulent rendre compte de leur décision, ils la rendent si plausible qu'il est difficile de ne pas donner dans leur sens. » (Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724, cité par QHC B, p.441)

Ce témoignage contient une comparaison explicite avec la civilisation européenne qui tourne à l'avantage des Autochtones, toujours selon le père Lafitau :

« En général, on peut dire qu'ils sont plus patients que nous pour examiner tous les tenants et tous les aboutissants d'une affaire : ils s'écoutent avec plus de tranquillité quand ils parlent les uns les autres : ils ont plus de déférence et de politesse à l'égard de ceux qui ont avancé des sentiments opposés aux leurs, ne sachant ce que c'est que de couper la parole à celui qui parle, encore moins de disputer avec chaleur : ils ont plus de sang-froid, moins de passion, du moins apparente, et se portent tous avec plus de zèle pour le bien public.... » (*Ibid.*)

Le document est suivi de la question « Comment le père Lafitau compare-t-il les Autochtones et les Européens? Cette comparaison est-elle favorable aux Autochtones ? » (*Ibid.*) Une question à laquelle que tous les manuels cités semblent répondre par l'affirmative, et ceci en ce qui concerne toutes les valeurs citées de ces sociétés. Peut-on dire que les sociétés autochtones de 1500 constituent une vision sur laquelle les Québécois de nos jours seraient d'accord ? Devant l'unanimité des éloges des manuels, on pourrait le penser.

Or, un des manuels nous fait entrevoir que ce sont justement les Européens, qui auraient pourtant eu tout à gagner à suivre l'exemple des sociétés plus justes et plus équitables, qui ont contribué à détruire ces belles valeurs. *Le Québec : une histoire à construire* cite un autre témoignage stupéfait, mais élogieux, du même missionnaire, à propos de la place de la femme iroquoise pour la comparer à celle de la femme en Europe à la même époque, comparaison évidemment favorable aux sociétés autochtones :

La place des femmes chez les Iroquois. Le missionnaire jésuite Joseph-François Lafitau a passé de nombreuses années parmi les Iroquois. Il nous explique ici comment il perçoit le statut féminin chez ce peuple: «C'est dans les femmes que consiste la nation, la noblesse du sang, l'arbre généalogique; l'ordre des générations et de la conservation des familles. C'est en elles que réside toute l'autorité réelle: le pays; les champs et toute leur récolte leur appartiennent; elles sont l'âme des conseils, les arbitres de la paix et de la guerre, elles conservent le fisc ou le trésor public; c'est à elle qu'on donne les esclaves; elles font les mariages, les enfants sont de leur domaine et c'est dans leur sang qu'est l'ordre de la succession.» (Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724, cité par. QHC A, p.128)

Ce document est suivi par la question: « Comparez cette description avec la situation de la femme en Europe à la même époque. » (*Ibid.*) Et dans la légende d'une illustration (Zity, un membre de la tribu des Hurons, John Richard Coke Smyth 1840), on lit ceci : « Aux 16e et 17e siècles, le principe de

l'inégalité des sexes, bien établi en Europe, se transmet graduellement aux nations amérindiennes en contact avec les colons européens. Néanmoins, les femmes autochtones conservent une grande influence au sein de leur société. » (p.127) La question qui suit, encore une fois, préconise clairement la reconnaissance de la supériorité autochtone en la matière : « Les sociétés autochtones vous semblent-elles plus égalitaires ou moins égalitaires que les sociétés européennes à la même époque? » (*Ibid.*) La réponse à cette question comme celle à toutes les autres qui sollicitent un jugement de valeur sur le caractère des sociétés autochtones est évidente – elles ont tout pour elles. Or, une fois n'est pas coutume, il est très clair qu'il est question d'un passé lointain et que cet âge d'or est depuis longtemps révolu.

4.2.4 Autres sources d'altérité : la chasse, les guerres, le tabac

Les élèves québécois-es de nos jours, même s'ils-elles ont peu de connaissances sur les communautés autochtones actuelles, ne croient certainement pas un seul instant que de ces belles valeurs aient traversé les siècles et qu'elles soient encore la base du vécu quotidien dans les réserves amérindiennes ou dans les villages inuits. L'image que reflètent les médias, quand il est question des Autochtones au Canada actuellement, parle un tout autre langage et les élèves qui reçoivent cet enseignement de l'histoire autochtone, confrontent forcément l'actualité à l'histoire. Ils-elles y sont d'ailleurs parfois expressément invité-e-s par les manuels, pour qui le volet « éducation citoyenne » est combiné à celui de l'acquisition de connaissances et de compétences en matière d'histoire. Nous allons y revenir (cf. 4.4.1).

Ce qui importe pour juger de l'impact de certaines informations sur la conscience citoyenne des jeunes, sous l'angle de la représentation de l'altérité des Autochtones, c'est le fait que les jeunes à qui s'adressent le manuel ou l'enseignant, en parlant des sociétés des Premiers occupants, ne sont pas, comme peut l'être historien de profession, entièrement immergés mentalement dans l'univers des Autochtones du 16^{ième} siècle. Ils sont plutôt dans un entre-deux : ces informations d'un passé révolu leur parviennent dans un état d'esprit du 21^{ième} siècle.

Or, la perception de l'altérité peut ainsi changer au fur et à mesure de l'évolution de la société contemporaine, des débats voire les modes qui la traversent. Une société qui affectionne les sushi va être moins choquée d'apprendre que les Inuits mangent du poisson cru et aura moins besoin de l'explication rationnelle du manuel que les Québécois-es d'il y a vingt ans : « Sur le territoire des Inuits, comme il n'y a pas de bois à brûler ni d'arbres à écorce, la viande et le poisson sont mangés crus ou séchés au soleil. » (REP 3A, p.31)

De la même façon, les tatouages semblent moins exotiques, de nos jours, et la distance culturelle est certainement moindre chez les jeunes que chez les aînés :

Les groupes autochtones pratiquent l'art de la peinture corporelle et du tatouage. Les peintures et les tatouages, qui ont souvent des significations particulières, constituent des moyens de communiquer aux autres son identité clanique, son rang social ou sa fonction au sein d'un groupe donné. Les peintures corporelles qui, en temps de guerre, ont notamment pour but d'impressionner l'ennemi, couvrent parfois tout le corps. (FRE 4B, p.13)

Hormis ces exemples isolés, il y a quelques sujets qui méritent une attention plus particulière : le tabac, la chasse et les exemples de la présumée cruauté autochtone, comme la torture, la bravoure, le sacrifice d'aînés. Pour tous ces éléments, l'horizon d'interprétation des jeunes Québécois-es de nos jours est-il pris en compte ?

Ce n'est évidemment pas le cas pour le tabac. Tous les manuels présentent le tabac dans ses utilisations rituelles :

Voici quelques exemples de rituels relevés par les missionnaires européens à leur arrivée en Amérique, au début du 17^e siècle: «[Les Amérindiens vénèrent un rocher où ils croient qu'un esprit réside] et ils lui offrent du pétun [tabac] en passant par devant avec leurs canots, non toutes les fois, mais quand ils doutent que leur voyage doive réussir. Et en lui offrant ce pétun, qu'ils jettent dans l'eau contre la roche même, ils lui disent: "Tiens, prends courage et fais que nous fassions bon voyage", avec quelques autres paroles que je n'entends [comprends] pas.» (Gabriel Sagard, *Le grand voyage du pays des Hurons*, 1632, cité par QHS A, p.431)

Dans le parcours thématique, le manuel revient sur cette plante, contre laquelle les jeunes d'aujourd'hui sont constamment mis en garde, dans ces termes :

Parmi les nombreuses plantes que les Autochtones d'Amérique du Nord connaissent, le tabac est certainement la plus estimée. Presque tous les peuples amérindiens, y compris ceux qui ne pratiquent pas l'agriculture, l'utilisent dans leurs cérémonies. Le tabac sert à entrer en contact avec les esprits de la nature, qui se nourrissent de la fumée produite lorsqu'on le brûle. De plus, les offrandes de tabac assurent la protection des esprits. En raison de son caractère sacré, le tabac est utilisé dans toutes les occasions solennelles. Les Amérindiens fument la pipe en signe d'hospitalité lorsqu'ils reçoivent de nouveaux invités ou en signe de paix lors des négociations diplomatiques. C'est d'ailleurs de là que vient l'expression «fumer le calumet de la paix»; un calumet est une sorte de pipe. (QHC A, p.122)

De la même façon, *Repères* présente l'usage du tabac comme si cette plante n'avait existé que du temps des Amérindiens : « Les Iroquoiens cultivent le tabac et en font usage. Certains peuples le cultivent de façon plus intensive que d'autres. C'est le cas des Pétuns, dont le nom, en langue iroquoise, signifie 'tabac.' Tous les Iroquoiens fument le tabac dans des pipes en pierre. Les Amérindiens fument la pipe en signe de partage et de paix pendant les conseils de délibération. » (REP 3A, p.35)

Ceux des manuels qui invitent les élèves à réagir à l'information, leur demandent parfois d'en reproduire un aspect :

Le rêve et la fumée comme moyens de communication avec les esprits. Les Autochtones croient qu'il leur est possible de communiquer avec les esprits. Chez les Algonquiens et les Iroquoiens, la fumée de tabac constitue un moyen d'entrer en contact avec les esprits. S'ils peuvent obtenir de la fumée en jetant du tabac sur le feu, c'est le plus souvent en fumant la pipe que les Autochtones tentent de créer un lien direct entre le monde des esprits et celui des vivants. Compte tenu du fait qu'elles permettent de produire la fumée nécessaire à la communication avec les esprits, les pipes ont une grande valeur aux yeux des Autochtones. [...] Pour tous les peuples autochtones, le rêve est un autre

moyen par lequel les esprits peuvent se manifester. Tous peuvent entrer en contact avec les esprits par cet intermédiaire. Les rêves ont des fonctions prémonitoires, c'est-à-dire qu'ils annoncent des événements à venir dans un futur plus ou moins rapproché. Les autochtones croient aussi que les âmes des animaux qui vont se donner à eux lors d'une chasse peuvent se manifester pendant leur sommeil. (FRE 4B, p.14)

La question posée est : « Par quels intermédiaires les Autochtones communiquent-ils avec les esprits ? » (*Ibid.*), ce qui suggère, soit dit en passant, que cette communication s'établit réellement, alors que le texte lui-même se montre plus prudent. (cf. 4.2.1)

Aucun manuel n'aborde que question de la nocivité du tabac et de la dépendance que les jeunes comme Dominique se posent, inévitablement. Ce n'est pas que les effets du tabac soient totalement escamotés. *Repères* rapporte que « pour apaiser les esprits, les Hurons lancent du tabac dans le feu en leur adressant des prières. Ils croient que cette herbe est magique » (REP 3A, p.21) et les élèves sont même amené-e-s sur le terrain de la médecine, par la question qui suit : « Selon vous, pourquoi les Amérindiens attribuent-ils des vertus magiques au tabac ? Connaissez-vous des plantes médicinales qu'on utilise aujourd'hui pour guérir des maladies ? Si oui, quelles sont-elles et à quel usage servent-elles ? » (*Ibid.*)

Aucune allusion n'est faite ici aux ravages du tabagisme. C'est pourtant la première chose qui viendrait à l'esprit d'un élève dans ce contexte. Bien au contraire, le tabac est assimilé à une plante médicinale bienfaisante. S'agirait-il d'une autre plante ? Ou bien les Autochtones ignoraient-ils ces méfaits ? De toute manière, faire comme si la question ne se posait pas à un-e jeune Québécois-e du 21^e siècle constamment mis en garde contre le tabagisme, est une façon d'inscrire les Autochtones dans un univers si différent que même les causalités médicales ne semblent pas s'appliquer.

Dans un même ordre d'idées, l'enseignant-e parlant du mode de vie des Autochtones, dans une société comme celle du Québec contemporain, où une discussion sur une large échelle existe autour de la consommation de viande, et où de plus en plus de jeunes, notamment, sont attirés par le végétarisme, devrait en tenir compte au moment d'aborder la chasse. Bien entendu, si les Autochtones tuaient des animaux, ils ne le faisaient pas pour leur plaisir, mais s'en nourrir était nécessaire à leur survie. Ainsi la chasse est-elle présentée par *Présences* : « La chasse est une activité vitale pour les Amérindiens nomades, particulièrement l'hiver, lorsqu'ils ne peuvent cueillir de fruits ni pêcher. Ils se déplacent alors, en petits groupes de 10 à 20 personnes, vers l'intérieur des terres, à la recherche de gibier. [...] S'ils croisent une proie, ils la prennent immédiatement en chasse car leur survie en dépend. » (PRE 3A, p.59)

D'ailleurs, aborder la chasse aux animaux dans un contexte où l'on parle du respect vis-à-vis de la nature, ce que la plupart des manuels font, ou encore souligner que les Autochtones exploitaient le milieu naturel d'une manière responsable et durable – remarques plus rares – rendrait le message

plus recevable. Les élèves noteront avec intérêt que les Autochtones, à la différence des consommateurs de viande de nos jours, qui ne voudraient pas trop connaître les conditions de la production de cet aliment (élevage industriel, abattoirs), non seulement avaient une pensée pour les animaux qui faisaient partie du même univers qu'eux-mêmes et étaient dotés d'un esprit, mais ils leur demandaient même de se donner à eux :

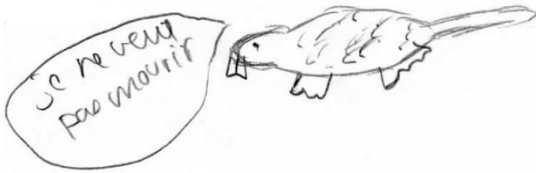
Ainsi, ils entourent de soins particuliers l'animal qu'ils parviennent à tuer, car ils croient que, s'ils ont pu tuer l'animal, c'est parce que celui-ci s'est donné à eux. Par exemple, les Inuits croient que l'esprit d'un animal tué par un chasseur – esprit qu'ils nomment inua - va se réincarner dans un autre animal. Afin que l'animal revienne toujours se donner au chasseur et qu'il lui garantisse ainsi des chasses fructueuses, les Inuits respectent un certain nombre d'interdits. Par crainte d'offenser l'inua de l'animal qu'ils chassent, ils refusent notamment d'utiliser des outils confectionnés à partir d'animaux marins pour chasser des animaux terrestres, et vice versa. Quant aux Algonquiens, chaque année ils sacrifient la première prise de chaque espèce en ne la mangeant pas. Ils s'assurent ainsi que les esprits de tous les animaux leur seront favorables. Les Iroquoiens, pour leur part, cachent à la vue des poissons qu'ils souhaitent pêcher ceux qui ont déjà été pêchés et qui sont déjà morts – une précaution qui vise à favoriser le succès de la pêche. (FRE 4B, p.14)

Mais à quelles fins décrire dans le détail les techniques de chasse et d'en montrer des illustrations ? De nombreuses images représentent des armes et des outils, comme cet appelant évoquant la ruse : « Les chasseurs se servent d'appelants pour attirer et capturer des oiseaux. » (FRE 4A, p.148) Le dessin d'un piège à castor (REP 3A, p.29) représente l'animal qui va être capturé. *Présences* reproduit le tableau « Des Amérindiens chassent le bison en raquettes » de George Catlin du 19^{ième} siècle, qui représente des Amérindiens au moment où ils tuent des bisons. La photo « Autochtone à la chasse traditionnelle (QHS A, p.4) ainsi que les illustrations se reportant à l'histoire (« Amérindien à la chasse » QHC A p.141 et « L'appel de l'orignal », QHC B, p.538) mettent en scène le chasseur autochtone sans sa proie, tandis que les illustrations opposant la chasse traditionnelle à celle d'aujourd'hui montrent les animaux destinés à être chassés et des animaux morts et commentent : « Même si leur mode de vie a changé, les peuples algonquiens du Québec d'aujourd'hui pratiquent toujours certaines coutumes et traditions de leurs ancêtres. Trouvez dans votre vie quotidienne un exemple de pratique culturelle héritée de vos ancêtres. » (QHS A, p.18) Un tableau de Cornelius Krieghoff (vers 1860) met en scène des « chasseurs autochtones traînant un orignal mort. » (QHC A, p.128). Un tableau du même peintre « Trappeur huron de Lorette » (vers 1855) illustre la chasse dans *Fresques* (FRE 3A, p.160) et montre deux lapins morts suspendus par les pieds. Nous montre-t-on, pour illustrer le mode d'alimentation des « Blancs » de nos jours, un cochon suspendu par les pieds dans un abattoir ?

L'effet créé par ces images, certes involontaire et issu de l'insouciance de la part des manuels, est certainement encore plus grand en parlant d'animaux profitant, dans l'imaginaire des jeunes, d'un sentiment de sympathie particulier. *Repères* nous donne à voir un magnifique ours polaire, debout, qui regarde le lecteur en face. Le commentaire lapidaire nous montre des Inuits comme des gens

décidément sans cœur : « L'ours est admiré par sa puissance et son intelligence. Il est chassé pour sa viande et sa fourrure. » (REP 3A, p.30). Et devinez vers qui ira la sympathie des jeunes Québécois-es en lisant ce texte qui accompagne une illustration d' »Inuits à la chasse au phoque »: « La chasse au phoque demande de la patience et une grande concentration. Les hommes qui la pratiquent doivent attendre des heures à côté du trou percé dans la glace, où le phoque vient respirer. Ils n'ont alors que quelques secondes pour le harponner avant qu'il ne plonge de nouveau. » (QHS A, p.29)

Comment les jeunes Québécois-es réagissent-ils à ces représentations ? L'analyse de copies d'élèves à qui leurs professeurs d'histoire avaient demandé de s'exprimer sur l'histoire du Québec, comme ils la concevaient⁵ apporte la preuve qu'ils n'y sont pas insensibles. Parmi les aspects inattendus qui ont retenu leur attention, pour ce qui est des Autochtones, figurent entre autres le tabac, l'alcool, mais aussi la chasse. Plusieurs dessinent des telles scènes, qui trahissent une sympathie marquée pour les animaux, comme pour ce castor, qui ne veut pas mourir dessiné par un élève montréalais:



Si la sensibilité vis-à-vis des animaux est certainement un phénomène relativement nouveau (et loin d'être majoritaire) dans les sociétés occidentales modernes, la réputation des Autochtones à être cruels et « sanguinaires » vers les humains est sans doute beaucoup plus ancienne et ce qui l'alimente ce sont notamment le goût de la guerre que l'on leur prête et la torture infligée aux prisonniers. Nous reviendrons bien entendu, sur les guerres entre Européens et Autochtones (cf.4.3.4), aux conflits inséparables de la présence européenne, et à la participation des Autochtones aux guerres coloniales et aux conflits modernes (cf. 4.3.8). Ne seront pris en compte, pour l'instant, que les guerres entre Autochtones avant l'arrivée des Européens et les traits spécifiques attribués à la culture autochtones, indépendamment des enjeux de ces conflits.

Repères préfère ne pas parler du tout de ces guerres entre Autochtones et se contente de montrer, parmi d'autres artefacts tout à fait pacifiques (une pipe et un panier d'écorce), deux instruments de guerre redoutables : un tomahawk et un casse-tête (« une massue en bois destinée à fendre le crâne des ennemis au cours des combats. » (REP 3A, p.35) Il s'intéresse tout particulièrement à ce dernier en demandant aux élèves d'imaginer « à quel type de combat servait le casse-tête ? » (*Ibid.*)

⁵ Analyse effectuée sur un millier d'énoncés d'élèves ayant fait partie d'une vaste enquête dont certains résultats ont été publiés par Létourneau (2014). Cf. Bories-Sawala (2014 et 2018). Les détails de cette analyse feront partie d'une publication à part.

Le Québec : une histoire à suivre nous présente le même instrument ainsi, avec une illustration : « Massue ou casse-tête. Les armes utilisées par les Amérindiens sont les mêmes pour la chasse que pour la guerre. Ce gourdin, aussi appelé ‘casse-tête’, est fait d'un bois très solide. Une petite lame de pierre est parfois ajoutée à l'une des extrémités. » (QHS A, p.32) *Présences* évoque ces guerres seulement pour mettre en avant les stratégies pacifiques de ces peuples :

Les Algonquins de l'île. L'île aux Allumettes est une petite île qui commande l'accès à la rivière des Outaouais. Située au confluent de la Mattawa et de la rivière des Outaouais, elle sépare les territoires hurons et algonquiens, à l'est, des territoires iroquoiens, à l'ouest. Au cours des siècles, dans l'espoir d'éviter des conflits, des traités de paix sont conclus entre les nations vivant en amont et celles vivant en aval. Ces traités stipulent qu'il est interdit d'aller au-delà de cette île, vers l'est ou vers l'ouest, sans en demander la permission. Les Algonquins de l'île, gardiens de cet emplacement stratégique, veillent à faire respecter ces pactes. En quelque sorte, les Algonquins de l'île constituent une nation de diplomates aguerris. De plus, l'île aux Allumettes est située sur l'une des routes commerciales les plus importantes du nord du continent, la rivière des Outaouais. Ainsi, pour y faire du commerce, il faut nécessairement demander la permission de passer aux Algonquins de l'île. (PRE 3A, p.51)

Si force est de constater que la diplomatie ne réussit pas toujours, la paix semble toutefois l'emporter à la longue: « Les tensions entre les nations mènent souvent à des guerres violentes. Pour pacifier les antagonistes, il faut mettre en place des traités de paix qui sont parfois respectés pendant des centaines d'années. » (PRE 4A, p.94)

Fresques, en revanche, considère que la guerre était « très fréquente à cette époque » (FRE 3A, p.28) et que les nations autochtones vers 1500 « entrent en contact principalement lors d'échanges commerciaux ou d'affrontements armés. » (FRE 4A, p.19). Le texte est accompagné d'un dessin de Joseph Chaumonot de 1666 et figure dans « Populations et peuplement », puisque le manuel ne comporte pas de section : « Pouvoir et pouvoirs » pour parler des Premiers habitants. (cf.4.)

Des guerriers ramenant des scalps et un prisonnier. Chez les Iroquoiens surtout, la capture de prisonniers afin de remplacer les morts constitue un motif important de conflits, sans exclure toutefois d'autres facteurs, comme l'accès à des territoires de chasse. Les femmes et les enfants capturés sont généralement adoptés par la communauté. Les hommes peuvent également être adoptés, mais ils sont le plus souvent soumis à la torture, épreuve dans laquelle ils doivent démontrer leur courage. (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à suivre, par l'intermédiaire d'un témoin de l'époque, Pierre-François-Xavier de Charlevoix, paie tribut à l'amour de la paix et à l'habileté diplomatique des premiers occupants :

Le père Charlevoix expose sa vision des causes de la guerre chez les peuples iroquoiens, mais également son admiration pour leur habileté politique: «Il faut convenir que dans leurs traités de paix, et généralement dans toutes leurs négociations, ils font paraître une habileté et une noblesse de sentiments qui feraient honneur aux nations les plus policées [civilisées]. Il ne s'agit pas pour eux de conquérir et d'étendre leur domination. [...] Il n'est donc question dans leurs traités que de se faire des alliés contre des ennemis puissants, de mettre fin à une guerre, qui devient onéreuse [coûteuse] aux deux parties, ou plutôt de suspendre les hostilités [...]. Il est surprenant que des peuples [...] qui ne prennent les armes que pour la gloire ou pour se venger de leurs ennemis, il est, dis-je, étonnant de les voir aussi exercés qu'ils le sont dans le manège de la plus fine politique.» (Pierre-François-Xavier de Charlevoix, Histoire et description générale de la Nouvelle-France, 1744, cité par QHS A, p.35)

Mais pourquoi donc se fait-on la guerre ? Pour *Fresques*, toujours dans « Population et peuplement », à défaut d'une dimension « Pouvoir et pouvoirs » (cf. 4.) « les relations entre les

différents groupes dépendent de la densité de la population et de leur mode de vie [...] les populations nomades [...] ont rarement l'occasion de s'affronter pour le contrôle d'un territoire de chasse. A la jonction des territoires cependant, des conflits surviennent. » (FRE 4A).

Le Québec : une histoire à suivre consacre plus d'attention à ces guerres motivées par un ensemble de raisons diverses :

Une existence nomade et un besoin constant de chercher des sources d'approvisionnement laissent peu de temps aux peuples inuits et algonquiens pour penser à faire la guerre. Ils connaissent, bien sûr, des conflits à l'occasion, en particulier entre groupes de cultures différentes, mais l'activité militaire n'occupe pas chez eux la même place que chez les peuples iroquoiens. Soutenus par une abondante production agricole, il est en effet habituel pour les hommes iroquoiens de quitter leurs villages durant l'été pour mener des expéditions guerrières à l'extérieur de leur territoire durant plusieurs semaines. (QHS A, p.34)

Les causes des guerres sont ainsi définies :

Il ne s'agit généralement pas de régler des questions territoriales ou économiques, mais plutôt de venger d'anciennes injures ou défaites. Les victimes faites au cours des batailles amènent, d'un côté comme de l'autre, la nécessité de représailles. Cette pratique a pour effet de perpétuer un incessant cycle guerrier, qui n'est interrompu que par de rares trêves destinées aux échanges de prisonniers. De plus, les victoires militaires, en particulier lorsqu'elles impliquent la capture d'ennemis, rehaussent considérablement le prestige et la réputation de ceux qui ont participé à l'expédition. (*Ibid.*)

Les armes utilisés et les tactiques de guerre sont ensuite présentés en établissant un lien avec les objectifs recherchés :

Tous les hommes iroquoiens apprennent très jeunes à manier les armes. Ils sont équipés d'arcs et de flèches, de javelots et du casse-tête, une petite massue faite d'un bois très dur. Pour se protéger lors des assauts, ils utilisent parfois une armure faite de petites lattes de bois et un bouclier en écorce de cèdre. Les batailles sont toujours assez courtes et consistent le plus souvent en des raids rapides. Il ne s'agit pas en effet d'exterminer les adversaires, mais plutôt de leur infliger quelques pertes et, idéalement, de faire quelques prisonniers. (*Ibid.*)

Le manuel accompagne ces textes par l'illustration d'un guerrier iroquois (gravure ancienne sans référence) à l'allure peu redoutable, malgré les armes qu'il porte. (*Ibid.*) Les élèves sont invités à prendre position sur la question suivante : « Pour les jeunes Iroquoiens, la guerre est une occasion de prouver leur valeur et de se faire respecter par leurs aînés. Qu'en pensez-vous? »

La guerre comme une espèce de sport? *Le Québec : une histoire à construire*, le confirme en revenant sur la question, lors du parcours thématique en secondaire 4, qui, à la différence des autres manuels, comporte une section « Pouvoir et pouvoirs » pour les Premiers habitants. Il y qualifie les guerres entre Autochtones comme des « affaires privées ». On est vraiment très loin de la conception européenne de la guerre et la question se pose si le terme de « guerre » convient du tout. Mais aucun des manuels n'irait jusqu'à le mettre en doute :

Chez les Iroquoiens. [...] La guerre privée. Le partage des pouvoirs entre les chefs civils et les chefs guerriers montre que chez les peuples iroquoiens, la guerre est surtout une affaire privée. Elle est généralement déclenchée par de petits groupes de jeunes hommes qui veulent prouver leur valeur ou par des familles qui souhaitent venger la mort de l'un des leurs. Les autorités civiles n'ont aucun contrôle sur ce type de guerre. Elles ne peuvent que tenter de persuader les guerriers de partir ou non, sans jamais les obliger. Il arrive que les chefs civils réunis en conseil décident de déclarer la guerre au nom de la nation ou de la confédération qu'ils représentent. Encore là, nul n'est tenu de suivre leur décision. Les chefs guerriers devront décider à titre privé s'ils acceptent ou non de diriger les opérations. Sans eux, les chefs civils ne peuvent intervenir sur le plan militaire. (QHC B, p.444)

A la différence de la gravure des « guerriers à la poursuite des fugitifs » (Anonyme 19^e siècle) aux regards menaçants, celle du « guerrier huron » (Anonyme, 17^e siècle) armé d'un arc et d'un bouclier, semble peu inquiétante. (*Ibid.*)

La fierté personnelle de quelques jeunes comme motif pour se faire la « guerre » ? C'est aussi l'avis de *Fresques* qui, en citant la bravoure comme une des valeurs essentielles qui régissent les sociétés autochtones vers 1500 : « Le courage d'un homme se mesure d'après sa capacité à affronter non seulement les animaux sauvages, mais aussi ses ennemis. » (FRE 3A, p.28)

La bravoure déjà citée à l'occasion des accouchements silencieux (cf. 4.1.6 et 4.2.2) est aussi ce qui, pour *Fresques*, doit rendre intelligible cette pratique tant présente dans l'imaginaire des « Blancs », à propos des Autochtones, et qui, à leurs yeux, incarne leur cruauté à première vue tellement incompatible avec les valeurs de la civilisation européenne, à savoir : la torture infligée aux ennemis captifs. Le manuel n'hésite pas à présenter aux élèves le dessin très explicite « La torture des prisonniers » (Lafitau, 1724), accompagné de ce commentaire : « Un guerrier prouve sa bravoure même lorsqu'il est fait prisonnier et que l'ennemi lui inflige des tortures. » (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à suivre s'y prend autrement pour adoucir le choc éprouvé par cette pratique, en évoquant une façon différente de traiter les prisonniers, aussi étrange, mais combien plus sympathique, à savoir leur intégration dans la communauté victorieuse :

Les captifs sont ramenés au village et offerts aux familles qui ont perdu certains de leurs membres au cours des conflits précédents. Ils peuvent alors être graduellement intégrés à leur nouvelle famille et y passer le reste de leur vie, sauf en cas d'échange de prisonniers. C'est généralement le sort qui attend les femmes et les enfants capturés. Mais le plus souvent, ils sont condamnés à mourir sous la torture, surtout pour les hommes. Le supplice peut durer plusieurs jours et tout le village peut y participer. (QHS A, p.35)

Il ne se prive pas pour autant d'exhiber, à son tour, une gravure (ancienne, mais sans référence précise) qu'il commente ainsi : « Supplice des captifs. Le supplice infligé n'est pas seulement un acte de vengeance. C'est aussi un rite religieux, puisque la victime est offerte en sacrifice au soleil. Si le prisonnier s'est montré brave, il arrive que les jeunes guerriers mangent son cœur pour acquérir son courage. » (*Ibid.*) C'est la seule fois, tous manuels confondus, qu'il soit question de cannibalisme. Il appelle ensuite un jugement de valeurs par les élèves : « Selon vous, comment les premiers Européens jugeront-ils ces pratiques? » (*Ibid.*) La pratique de l'adoption des captifs est encore une fois abordée pendant le parcours thématique :

Les peuples iroquoiens offrent un exemple particulier d'échanges entre les populations. En effet, ils ont l'habitude de ramener des prisonniers de guerre chez eux, y compris des femmes et des enfants. La plupart des prisonniers sont torturés et exécutés mais certains, surtout les femmes et les enfants, connaissent un autre sort: ils sont adoptés par des familles qui ont perdu un parent ou un ami. Ils prennent alors le nom et la place des disparus, obtenant leurs titres, leurs droits et leurs possessions. S'ils refusent de se conformer à ces règles ou s'ils tentent de s'enfuir, ils sont mis à mort. La plupart des prisonniers acceptent leur nouveau mode de vie et, avec le temps, s'intègrent à leur nouvelle nation. Selon des historiens et historiennes, les guerres menées par les Iroquoiens au 17^e siècle seraient en partie

attribuables à leur désir de contrebalancer par la capture de prisonniers de guerre les nombreuses morts causées par les épidémies. Adoptés et intégrés à la tribu, ces prisonniers et prisonnières auraient permis aux nations iroquoises d'éviter l'extinction. (QHC A, p.19-20)

Ce texte est accompagné par l'illustration d'un « Iroquois allant à la découverte » par J. Laroque (1796) portant, entre autres, un casse-têtes. (*Ibid.*)

Les deux manuels qui évoquent la pratique de la torture, essaient de l'expliquer, l'un, *Fresques*, dans le contexte d'un système de valeurs propres aux Amérindiens, notamment la bravoure, dont ils étaient les premiers à devoir faire preuve, les femmes y compris. L'autre, *Le Québec : une histoire à suivre / à construire*, intègre les supplices infligés aux prisonniers dans un ensemble de pratiques liées à la guerre qui connaissait la reconnaissance du courage de l'ennemi, son respect et éventuellement, son adoption.

En revanche, aucun des manuels ne met en perspective la cruauté inouïe de ces pratiques autochtones, selon les critères d'aujourd'hui, avec des pratiques non moins cruelles, selon ces mêmes critères, mais qui étaient pourtant courantes en Europe à la même époque.

Présences, qui avait été particulièrement muet sur les guerres, voire les atrocités en tout genre, met cependant en scène la torture infligée aux missionnaires par les Iroquois et ceci totalement hors contexte. Le tableau « Mort héroïque de quelques pères de la Compagnie en la Nouvelle France » par Etienne David (1868) est donné en exemple, dans la partie méthodologique précédant le parcours thématique. Les élèves sont invités à identifier le thème, la technique artistique, la date, l'artiste, la source de cette représentation iconographique, son sujet « Les mauvais traitements subis par les pères jésuites en Nouvelle-France » et son résumé : « Ce tableau propose une représentation subjective des relations entre les jésuites et les Autochtones. Elle met en scène des missionnaires stoïques et pieux persécutés par des Autochtones, présentés comme des bourreaux qui brûlent les églises et torturent les missionnaires. » (PRE 4A, p.12)

4.2.5 Appellations

Tous les manuels désignent les communautés autochtones sous le terme générique de « nation » ou de « peuple », dans une répartition qui varie entre 82% (nation) vs. 18% (peuple) dans *Présences*, 72% vs. 28% dans *Fresques*, 67% vs. 33% dans *Repères* et 54% vs. 46% dans *Le Québec : une histoire à suivre / à construire*. L'appellation « tribu » n'a plus cours. *Présences* seul parle quelquefois d'« Indigènes».

Les manuels emploient les termes officiels⁶ pour désigner les Inuits, les Métis et les nations amérindiennes au Québec : Abénaquis, Algonquins, Attikameks, Cris, Hurons-Wendats, Innus (ou Montagnais), Malécites, Micmacs, Mohawks et Naskapis.

Le Québec : une histoire à suivre attire l'attention sur le fait que ces noms sont parfois des surnoms à valeur péjorative et mentionne les appellations que les nations s'étaient donné elles-mêmes, retenues plus ou moins dans l'emploi officiel de nos jours :

Les noms de quelques nations autochtones. Hurons: Surnom donné par les Français à cette nation qui se distinguait par une chevelure particulière. Au 17^e siècle, on utilisait le mot hure pour parler d'une tête hérissée. Les Hurons se donnent plutôt le nom de Wendats, c'est-à-dire « habitants d'une péninsule ». Montagnais: Surnom attribué par les Européens aux peuples du Saguenay et de la Côte-Nord en raison du territoire montagneux qu'ils habitent. Aujourd'hui, on utilise plutôt leur nom véritable: Innus, « les hommes ». Iroquois: Surnom algonquien signifiant «serpent ». Les Iroquois s'appellent eux-mêmes Hodenosaunee, ou «peuple de la Maison longue ». Quels sont les noms mentionnés ci-dessus qui ont un sens péjoratif? (QHS A, p.21)

Il y revient, au sujet des Iroquois / Hodenosaunee l'année suivante, sans pour autant adopter cette dernière appellation dans son propre emploi :

La Ligue des Cinq-Nations. À l'époque de la Nouvelle-France, la confédération iroquoise est connue sous le nom de Ligue des Cinq-Nations en raison des cinq peuples qui y participent (un sixième peuple, les Tuscaroras, s'ajoutera en 1723). Les Iroquois eux-mêmes parlent plutôt de la Ligue des Hodenosaunee, qui signifie « peuple de la maison longue». Ils perçoivent en effet leur alliance comme une vaste maison où chaque nation a un rôle à jouer, qu'il s'agisse de garder les portes aux deux extrémités ou d'entretenir le feu qui brûle au centre. La Ligue des Cinq-Nations aurait été fondée au 15^e ou au 16^e siècle par les chefs Hiawatha et Deganawida, qui cherchaient à établir la paix entre tous les hommes. (QHC B, p.448)

En parlant des grandes familles linguistiques, le manuel, comme *Fresques* (FRE 3A, p.11) d'ailleurs, tient à bien distinguer Algonquien et Algonquin ; Iroquoien et Iroquois (cf. aussi QHC A, p.14) :

Algonquien ou Algonquin ? Il importe de bien distinguer les termes algonquien et algonquin. Le mot Algonquin désigne un peuple autochtone particulier qui habite le nord-ouest du Québec ainsi que la langue qu'il parle (l'algonquin). Le mot Algonquien, lui, sert à désigner un ensemble de peuples qui se ressemblent par leur culture. Ce mot désigne également la grande famille linguistique qui réunit les langues parlées par ces peuples. Le peuple des Algonquins fait ainsi partie de la grande famille culturelle des Algonquiens laquelle comprend aussi les Cris, les Innus, etc. La langue algonquine, elle, appartient à la grande famille des langues algonquiennes. La même logique s'applique aux termes Iroquoien et Iroquois. (QHS A, p.19)

Quand il s'agit des Premiers occupants avant l'arrivée des Européens, tous les manuels parlent essentiellement des Iroquoiens, Algonquiens et Inuits – *Présences* mentionne, entre parenthèses, les appellations « Nadoueks » (PRE A, p.48) et « Algiques » (PRE A, p.50), mais sans plus d'explications.

Ce manuel donne d'ailleurs une définition particulièrement peu pertinente du terme « Autochtone », comme si quelqu'un complètement étranger à ce projet d'enseignement de l'histoire était allé chercher la définition la première venue dans un dictionnaire quelconque : « qui est originaire du lieu où il/elle habite » (PRE 3A, p.38)

⁶ Cf. <http://www.autochtones.gouv.qc.ca/index.asp>, consulté le

Fresques met en garde contre la confusion entre le terme « Innu » et « Inuit » : « En raison de leur ressemblance, on confond couramment le terme ‘ Innu’ qui désigne la nation algonquienne du Subarctique de l’Est avec le terme ‘Inuit’ qui désigne la nation qui occupe l’Arctique » (FRE 3A, p.11)

Un seul manuel estime nécessaire d’expliquer que le terme « Inuit » est plus approprié que celui désuet puisque péjoratif, d’ « Esquimaux » : « Auparavant connus sous le nom d’Esquimaux, les Autochtones du nord du Québec préfèrent qu’on les appelle par le nom qu’ils se donnent eux-mêmes, Inuits, qui signifie ‘les hommes’ ». (QHS A, p.20) *Le Québec : une histoire à construire* parle bien de « Paléoesquimaux » ou « Dorsétiens » (QHC A, p.13), *Fresques* de la famille linguistique « esquimaude-aléoute » (FRE 4A, p.16), mais sans autre commentaire.

Par rapport aux documents anciens qu’ils reproduisent, *Fresques* souligne que « ‘Sauvage’ est un terme souvent utilisé dans les documents d’époque pour désigner les Amérindiens. Il témoigne d’un préjugé défavorable à l’égard du mode de vie des Amérindiens que les Européens trouvent peu ‘civilisés’ ». (FRE 3A, p.64) et *Le Québec : une histoire à construire* annote ainsi un texte, où le terme de « sauvage » apparaît: « Terme utilisé à l’époque de la Nouvelle-France pour désigner les Amérindiens. Cette expression se veut neutre mais avec le temps, elle est devenue péjorative et n'est plus en usage aujourd’hui. » (QHC B, p.440)

Repères relève expressément l’origine du terme « Indien », basée sur la méprise de Christophe Colomb, en se référant à une source extérieure qui précise aussi les appellations ayant cours au Québec :

« À la recherche d’un passage vers les Indes, les premiers explorateurs européens foulant le sol des Amériques croient plutôt qu’ils sont bel et bien en Asie. C’est la raison pour laquelle ils désigneront par le terme ‘Indiens’ les habitants de ce ‘Nouveau-Monde’. Cette appellation traversera les temps et ce n’est qu’au 20^e siècle qu’on choisira plutôt ‘Amérindiens’ lorsqu’on fera allusion à ces derniers. Le terme ‘Amérindiens’ désigne précisément tous les Indiens des Amériques, d’origine asiatique lointaine, dont l’habitat et la civilisation se seraient étendus à l’ensemble du continent, à l’exception des régions situées à l’Extrême Nord. « (Source : Michel NOËL, *Amérindiens et Inuits du Québec*, Québec, Éditions Sylvain Harvey, 2003, p.8, cité par REP 4, p.17

Le même auteur est cité à propos des désignations figurant dans les textes officiels :

« De même, le mot ‘tribu’ et celui d’‘indigène’ n’ont pas cours au Québec; il est plutôt fait mention de ‘Premières Nations’, de ‘peuples autochtones’ et de ‘communautés’. Au Canada et, par conséquent, au Québec, la Loi constitutionnelle de 1982 reconnaît les Amérindiens et les Inuits comme étant des autochtones, c’est-à-dire des personnes vivant sur un territoire habité par leurs ancêtres depuis des temps immémoriaux. Toutefois, il existe une nette distinction entre les peuples amérindiens et inuits, autant par leur culture et leur langue que par leur mode de vie et l’époque de leur migration.» (*Ibid.*)

L’explication de *Le Québec : une histoire à suivre* concerne également cette erreur originale, mais précise aussi l’emploi des majuscules et des minuscules pour « autochtone », à propos d’une illustration de l’arrivée de Christophe Colomb en Amérique :

L'erreur de Christophe Colomb, qui croyait avoir atteint les Indes, a laissé des traces dans le nom de plusieurs produits typiquement américains : le blé d'Inde (maïs) et la dinde (abréviation de « poule d'Inde »). [...] Lorsque Christophe Colomb arrive en Amérique en 1492, il croit avoir atteint l'Asie, que l'on appelait aussi les Indes. C'est pour cela qu'il fait l'erreur de nommer Indiens et Indiennes les habitants et habitantes de ce nouveau continent. Afin d'éviter la confusion avec les véritables habitants de l'Inde, on a ensuite créé un mot plus précis: Amérindiens, les Indiens et Indiennes d'Amérique. Le mot Autochtone, qui désigne toute personne vivant sur le territoire habité par ses ancêtres depuis longtemps, est également en usage pour désigner celles du Québec et du reste du Canada. Dans ce cas, on emploie généralement ce nom avec une majuscule pour éviter la confusion avec les populations autochtones des autres parties du monde. Pour leur part, les Amérindiens et Amérindiennes du Québec et du Canada utilisent aujourd'hui l'expression Premières Nations pour se désigner eux-mêmes et elles-mêmes. (QHS A, p.21)

Or, *Repères* ne semble pas appliquer la même règle dans son orthographe du terme « autochtone ». A la différence des nations, comme « Iroquois » ou « Hurons » ainsi que « Amérindiens » toujours en lettre majuscules, « autochtones » est toujours en lettre minuscules, dans ce manuel, ce qui donne un impression fort étonnante quand le terme est utilisé à côté de celui d' »Européens », par exemple, dans la même phrase : « Peut-on vraiment s'imaginer le choc de la première rencontre entre autochtones et Européens? Chacun de leur côté, ils découvrent avec stupéfaction l'existence d'un autre monde. La vie ne sera plus tout à fait la même pour les autochtones qui voient leurs traditions bousculées par l'arrivée des Européens. » (REP 3A, p.57)

4.2.6 L'altérité construite par la démarche didactique

Outre les remarques générales qui distinguent l'approche des quatre manuels (cf. 4.), nous avons déjà touché au domaine de la didactique quand il s'agissait, par exemple, d'illustrations particulières ou de suggestions d'exploitation de sources ou de questions posées aux élèves à la suite d'un exposé de contenus. Celles-ci dépassent parfois la seule assimilation des connaissances et les invitent à tirer des conclusions, à opérer des comparaisons ou à porter des jugements de valeur, par exemple. La démarche didactique qui doit compléter le travail de l'historien proprement dit, consiste à assurer, entre autres, que l'enseignement atteigne son but, à savoir l'acquisition des connaissances et le développement de compétences nécessaires pour pouvoir assumer son rôle de citoyen bien informé et éclairé. Pour cela, beaucoup d'éléments rentrent en ligne de compte : la présentation des savoirs en unités intelligibles, un degré de quantité et de complexité des savoirs correspondant aux capacités des apprenants, mais aussi la prise en compte de leur attention et, éventuellement, l'éveil de leur intérêt pour la matière. Pourquoi, en fait, un-e jeune Québécois-e du 21^e siècle devrait-il-elle s'intéresser aux ancêtres des Autochtones et à leurs modes de vie au 16^e siècle ? La réponse implicite donnée par les programmes et donc par tous les manuels est le rapprochement du propos historique de l'actualité, dans l'architecture même des chapitres, et souvent par des retours à l'actualité quand l'occasion se prête, à propos de tel ou tel aspect évoqué.

Or, en ce qui concerne la construction du NOUS québécois par rapport à un EUX autochtone, nous pouvons constater que celle présentée par les manuels et sans que ce soit toujours explicite, est une

double altérité : ethnique et culturelle. Elle combine celle entre les Autochtones et des Européens d'une part et de celle entre la situation en 1500 et aujourd'hui, d'autre part. Or, en raison du caractère essentiellement figé de la civilisation autochtone, alors que les Européens devenus des Canadiens, puis des Québécois, eux, ont connu une histoire, souvent mouvementée, dont ils sont les acteurs et qui connaît des forces motrices identifiables, les distances d'une part ethnoculturelle, d'autre part historique se brouillent parfois, pour ce qui est de l'histoire autochtone. Il n'est pas toujours évident si l'altérité ressentie est due au fait que nous parlons, pour le domaine de la médecine par exemple, de l'état de connaissances du 16^{ième} siècle, où la comparaison entre Autochtones et Européens ne serait certainement pas facile à trancher dans le sens de la supériorité de l'une sur l'autre, ou si l'on compare les connaissances médicales d'alors à celles d'aujourd'hui. Le renoncement assez généralisé aux comparaisons, que ce soit entre les communautés ou entre les époques, évite, certes, aux manuels de se prononcer sur le degré d'« avancement » ou de « modernité » d'une société par rapport à l'autre – ce que leurs prédécesseurs avaient abondamment fait, dans le passé, en s'attirant des critiques bien fondées. Or, l'absence des comparaisons comporte le risque d'une perception floue, par les élèves, de la distance historique plus présente d'un côté que de l'autre. Le manuel *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* n'y échappe pas, mais il est le seul à fournir au moins, à toutes les pages, une flèche chronologique qui permet aux élèves, à tout instant, de repérer l'époque dans laquelle se situe le récit.

Dans ce qui suit, il va être question de quelques exemples pour voir comment sont établis les rapports entre les apprenants et les Autochtones en 1600, période qui comprend, comme nous l'avons vu, l'essentiel de ce qui est dit sur leur civilisation, mais aussi pour les périodes ultérieures et en ce qui concerne l'actualité, dont nous ferons l'analyse plus détaillée dans les chapitres qui suivent.

A quelques endroits, les manuels font appel à l'imagination des apprenants pour mieux appréhender la situation. Dans les exemples qui suivent, il est bien spécifié qu'il s'agit d'un saut en arrière de plusieurs siècles. Ainsi, l'encadré qui contient l'explication de la conception en matière d'éducation des enfants des Inuits (cf.4.2.2) est intitulé « Etre jeune dans l'Arctique vers 1500 » (FRE A, p.13). Le manuel opère ce genre d'invitation à plusieurs reprises. Par exemple, l'encart « Etre jeune en Nouvelle-France » contient la remarque : « Plusieurs observateurs pensent voir, dans l'indépendance et la liberté des jeunes, l'influence des Amérindiens qui sont moins autoritaires avec leurs enfants. » (FRE A, p.93)

L'invitation que *Le Québec : une histoire à suivre* adresse aux apprenants, à savoir : se mettre à la place des AUTRES est encore plus explicite. Le tableau « Comparaison des modes de vie des peuples autochtones » est suivie de la question : « Si vous aviez été un Amérindien ou une

Amérindienne à cette époque, auriez-vous préféré vivre en nomade ou en sédentaire ? Justifiez votre choix. » (QHS A, p.26) A part le fait qu'il ne s'était jamais agi d'un choix (cf. 4.1.4), le procédé peut, en lui-même, être efficace, pour favoriser la compréhension. Or, il s'agit de regarder de près ce que « se mettre à la place de l'AUTRE » veut dire, plus exactement.

D'abord, force est de constater, que la frontière entre NOUS et EUX est effectivement si bien établie et va tellement de soi que les manuels utilisent inconsciemment et certainement dans les meilleurs intentions du monde, comme ici, un langage qui la trahit : « La chanteuse québécoise Chloé Sainte-Marie accorde au dialogue entre les cultures une place déterminante dans sa production. C'est pourquoi elle a mis en chansons les textes de poètes québécois, mais aussi autochtones ». (FRE 4B, p.71) Ici, le qualificatif « québécois » exclut clairement celui d' »autochtone ». A la limite, on n'a pas besoin de la seconde phrase pour en trouver la confirmation. L'expression « la chanteuse québécoise » la définit déjà suffisamment comme « non-autochtone ».

Le manuel *Le Québec : une histoire à suivre*, en revanche, ne différencie pas entre « Autochtones » et « Québécois », mais, au sein du Québec, entre « Autochtones » et « non-Autochtones », ce qui permet de tous les considérer comme Québécois : » Selon vous, les Autochtones voient-ils le passé du Québec de la même manière que les non-Autochtones ? » (QHS A, p.5).

Ce n'est pas une question de subtilité grammaticale. Les manuels s'adressent de mille façons à un NOUS québécois ou canadien qui, parfois inclut, parfois exclut les Autochtones, de manière implicite ou explicite.

Présences aborde très explicitement la question de l'appartenance des Autochtones au Canada et leur accorde, en quelque sorte, le pouvoir de décision. Dans un passage intitulé: « La place des Premières Nations au Canada », il explique: « Le Canada n'existe en tant que pays que depuis 1867. La question de la place qu'occupent les Premières Nations dans la société canadienne est donc délicate. Les Premières Nations se considèrent-elles canadiennes, québécoises, ou bien ont-elles une place distincte?» (PRE 3A, p.76) Deux pages plus loin, ces questions s'adressent aux élèves : «Relevez des indices indiquant que des membres des Premières Nations se considèrent comme canadiens ou canadiennes, et que d'autres estiment être membres de nations distinctes. Relevez des indices indiquant que le Canada ne traite pas toujours les membres des Premières Nations comme les autres membres de la société canadienne. » (PRE 3A, p.78) Cette dernière expression « les autres membres de la société canadienne » inclut clairement les Autochtones, à l'instar d'un autre moment, où le même manuel pose la question : « D'après vous, les Premières Nations ont-elles la même conception du monde que les autres habitants du Canada? » (PRE 3A, p.32).

La même attitude prévaut dans *Fresques* qui, en posant la question de la considération des Autochtones par d'autres Québécois, parle aussi d'eux, de façon inclusive, comme faisant partie des « citoyens de la province » : « Selon vous, les Autochtones sont-ils considérés comme des citoyens à part entière ? Les droits des Autochtones devraient-ils être différents de ceux des autres citoyens de la province ? » (FRE 3A, p.49)

Par contre, *Repères* nous explique ceci, à propos de la photo d'« une randonnée dans une réserve faunique » (REP 3A, p.6) : « Le canot est toujours utilisé pour la pêche, tant par les autochtones que par l'ensemble de la population. » Ainsi, les Autochtones et « l'ensemble de la population » forment deux communautés distinctes, dont l'une semble empiéter sur un territoire qui n'est pas le sien, puisque le texte continue : « De nos jours, les autochtones s'adonnent à leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage sur les terres publiques du Québec. » (*Ibid.*)

Les tournures de la langue ne sont pas seules à révéler l'inclusion ou l'exclusion de l'AUTRE du NOUS collectif. Pour essayer de mieux comprendre L'AUTRE, on peut aussi accomplir l'exercice de se mettre à sa place. *Présences* invite ainsi les élèves dans un rôle intéressant et (éventuellement trop) ambitieux : « Vous êtes un historien ou une historienne autochtone. Vous devez expliquer votre religion à des collègues étrangers. Rédigez un court article qui sera publié dans une revue d'histoire. » (PRE A, p.3)

De même, *Fresques* invite les élèves à changer provisoirement d'identité : « Citoyens en herbe : Vous êtes une ou un jeune Autochtones. Attachez-vous beaucoup d'importance à votre culture et à vos traditions ? Pourquoi ? Ressentez-vous le besoin de revendiquer plus d'autonomie ? Pourquoi ? » (FRE 3A, p.49) Une telle suggestion ne saurait s'adresser, bien sûr, qu'à des non-Autochtones...

Le même manuel propose deux « projets » à la fin du chapitre sur les premiers occupants en 1500 :

Projet 1. Une soirée culturelle. Vous êtes membre d'une nation autochtone. Lors d'un rassemblement de cette nation, vous participez à une soirée où vous devez démontrer votre éloquence aux autres membres de votre communauté. Afin de participer à cette soirée, vous devez préparer un récit. Votre récit doit présenter les principaux aspects de la vie au sein de votre nation ainsi que votre façon de concevoir le monde. (FRE 3A, p.50)

L'excellente intention didactique est ici mise à rude épreuve par le fait que l'Autochtone d'un soir devrait alors faire semblant que les contenus de son exposé soient inconnus des membres de sa propre communauté. Le second projet évite ce genre d'impasse et il a également l'avantage de pouvoir être réalisé aussi bien par un élève autochtone, à supposer qu'il y en ait dans le groupe, que par un élève non-autochtone :

Projet 2. L'organisation des Nations Unies désire tenir un forum sur les réalités sociales et les revendications des populations autochtones dans le monde et vous demande de faire état de la situation des nations autochtones du Québec. Vous devez préparer un dossier d'information sur une nation autochtone du Québec qui sera présenté lors du forum international sur les nations autochtones. (p.51)

Citons enfin une activité suggérée par *Présences*, en tant que «activité complémentaire» en technologie : « Vous êtes membres d'une Première Nation. Vous devez conclure un accord de paix entre votre nation et celle avec laquelle vous êtes en conflit. Après avoir réfléchi aux articles de ce traité (limites territoriales, dédommagements, possibilités d'échanges, etc.) confectionnez un wampum qui représentera cette entente. » (PRE 3A, p.80) Nous ne pouvons que spéculer sur l'intention didactique qui a inspiré une telle suggestion et on doit certainement lui attester le souci de dépasser le seul cadre intellectuel des apprentissages théoriques en fabriquant réellement des « wampums », et même de souligner, par la même occasion, qu'il s'agissait de documents officiels importants, pour les Autochtones. Or, le sérieux du procédé est tout de même bien mis en doute par l'idée que la confection d'un « wampum » n'exigerait aucune compétence particulière. Comment ne pas se souvenir du cas cité par Vincent et Arcand à propos d'une activité de bricolage analogue, à propos des masques rituels (cf. 3).

4.2.7 Conclusions

La construction de l'altérité entre EUX et NOUS passe soit par des comparaisons directes, assez rares, soit par l'insistance sur des particularités de la culture autochtone et enfin, par des procédés didactiques proprement dits.

Tous les manuels accordent aux croyances autochtones une place prépondérante qui traduit un regard culturaliste voire folklorisant. Elles sont présentées comme immuables, figées dans le temps, non affectées par l'histoire.

Les manuels présentent la conception du monde autochtone comme profondément différente des convictions européennes, sans recourir à des comparaisons explicites, sauf exception. Pourquoi ne pas les rapprocher des rituels d'initiation qui marquent le passage à l'âge adulte, à ceux des jeunes d'aujourd'hui?

Les connaissances sur la spiritualité autochtone sont présentées comme des faits acquis sans mentionner qu'ils nous proviennent de la perception des missionnaires catholiques ou que le terme « animisme » a été forgé par eux.

Les mythes et légendes sont assez souvent cités à des buts purement illustratifs. Ces récits paraîtraient moins exotiques s'ils étaient considérés comme des produits culturels similaires existant dans la culture des apprenants et qui ne se situent pas au même niveau de véracité qu'un récit relatant des faits.

Un défi plus important à la crédulité concerne l'efficacité de rituels parfois déroutants, la présence présumée factuelle des esprits et de leur capacité d'intervenir dans le sort des humains dans le monde réel. Les manuels pratiquent, à des degrés divers, et parfois à l'intérieur d'un même paragraphe, des glissements entre un énoncé distancé et un autre affirmant les croyances comme des faits que les apprenants sont invités à prendre au pied de la lettre.

Ceux-ci devront alors renoncer à leurs qualités de citoyens lucides, par souci de respect et de rectitude politique, un procédé qui ne favorisera pas la compréhension, mais creusera encore le fossé entre EUX et NOUS.

La présentation de la conception du monde des Autochtones est partout imprégnée du plus grand respect. Or, tous les manuels ne choisissent pas entre une attitude créant l'égalité par le respect de toutes les croyances et celle qui poursuit le même objectif, par le scepticisme vis-à-vis de toutes, et ils abandonnent cette responsabilité à l'enseignant.

Le scepticisme des jeunes Québécois suscité par les histoires invraisemblables rejoint parfois celui du missionnaire qui les relate. L'altérité ressentie est ainsi basée sur un fonds culturel chrétien commun, inavoué.

De tous les sujets, ceux qui évoquent le chaman et son action, à une seule exception près qualifiée de « guérison » et non de « médecine », sont les plus révélateurs pour la construction de l'altérité. Les définitions du chamanisme et les « traductions » du terme chaman varient fortement d'un manuel à l'autre.

Les techniques utilisées par le chaman ressemblent le plus souvent à de la charlatanerie, alors que leur efficacité pourrait être expliquée, sans grande peine, en faisant référence à la psychothérapie moderne.

Une comparaison des pratiques médicales européennes et autochtones à la même époque (i.e. au 16^{ième} siècle) tournerait probablement à l'avantage des Autochtones qui pratiquaient déjà une médecine plus holistique.

Rarement une lecture moins littérale des conceptions autochtones est encouragée qui les rendrait intelligibles plutôt que de les faire paraître exotiques.

Aucun des manuels n'aborde les aspects sexuels, p.ex. des rituels de guérison.

Un seul manuel s'intéresse plus en détail à la vie privée, aux jeunes et aux personnes âgées, aux couples, à la sexualité, à l'affectivité dans les familles et aux principes d'éducation. Les autres se contentent de remarques générales et succinctes sur la plus grande liberté individuelle. Les

comparaisons aux sociétés européennes de l'époque, pourtant révélatrices, font presque complètement défaut. L'homosexualité est entièrement passée sous silence.

En revanche, tous les manuels convergent dans l'éloge du caractère plus équitable et consensuel des sociétés autochtones, leur culture du débat, la valeur de la réciprocité, parfois mis en contraste avec les hiérarchies européennes de la même époque. Un seul manuel rend l'influence européenne responsable de la fin de cet âge d'or autochtone.

Comme pour les éléments précédents, les manuels prennent peu en compte l'horizon d'interprétation des jeunes Québécois-es du 21^e siècle quand ils abordent, par exemple, le tabac, la chasse ou les guerres entre Autochtones (présentées de manière assez divergente) ainsi que les exemples de la présumée cruauté autochtone, comme la torture, la bravoure, le sacrifice d'aînés, mentionnés par une partie des manuels seulement et de façon inégale.

Pour désigner les communautés autochtones, les manuels parlent de « nations » ou de « peuples » et utilisent les termes officiels. Un seul mentionne qu'il s'agit parfois d'anciens surnoms, deux commentent le terme ancien de « Sauvage », deux aussi mentionnent la méprise de Colomb à l'origine du terme « Indien ». Aucun n'estime nécessaire d'expliquer que le terme « Inuit » est plus approprié que celui d'« Esquimaux ». Un seul choisit toujours la minuscule pour « Autochtone ».

La présentation essentiellement figée de la civilisation autochtone, alors que les Européens devenus des Canadiens, puis des Québécois, eux, ont connu une histoire, crée la confusion entre les deux dimensions de l'altérité, dues à la distance d'une part ethnoculturelle, d'autre part historique. Un seul manuel fournit au moins une flèche chronologique en bas de toutes les pages qui permet aux élèves de toujours repérer l'époque dans laquelle se situe le récit.

A travers les tournures linguistiques et dans les suggestions d'activités, les manuels s'adressent implicitement toujours à un NOUS québécois qui quelquefois inclut, mais souvent exclut les Autochtones. Les élèves sont parfois invités à se mettre à leur place, i.e. à la place de quelqu'un d'AUTRE. La façon de proposer ces exercices ne suppose même pas qu'il puisse y avoir des élèves autochtones dans le groupe des apprenants.

4.3 Retour à la trame historique: rapports politiques, économiques et culturels entre EUX et NOUS

4.3.1 L'arrivée des Français et le contact avec les Premiers habitants

Après un long premier chapitre consacré, par tous les manuels, aux sociétés autochtones présentes avant l'arrivée des Européens, les voici enfin : les ancêtres lointains d'une bonne partie des élèves ou ceux de la société dont leurs familles font partie depuis une voire plusieurs générations et dans laquelle tous inscrivent leur avenir : le NOUS québécois.

Dominique ? - Que savent-ils de ces civilisations autochtones, ces Européens qui débarquent, qui savent lire et qui ont accès aux sources écrites ? – Ils n'en savent rien, puisque tout ce qu'on vient de voir jusqu'à présent, sur les sociétés avant le contact avec les Européens, on le sait un peu par des recherches archéologiques modernes, et surtout par ces Européens, qui viendront exploiter ce « nouveau monde » et qui auront hâte à en rendre compte à ceux qui les suivront et à leurs compagnies et gouvernements qui investissent leurs fonds dans l'aventure. – Tout ce qu'on sait sur les Autochtones d'avant leur arrivée, nous été raconté donc par ces Européens, après leur arrivée... - Dominique, donne-nous la paix, veux-tu, on a hâte à voir la suite de l'histoire, c'est à partir de maintenant que cela va vraiment démarrer.

Les élèves et leurs enseignants quittent-ils à regret ces sociétés autochtones si libres et équitables, aux mœurs pittoresques, mais quelque peu arriérées? Ou sont-ils contents de laisser derrière eux cet univers de modes de vie sédentaire ou nomades, de maisons longues, tipis, iglous, de croyances déroutantes, de chamans et d'aînés ?

Ce qui est certain, c'est que l'arrivée des Européens marque le début non de l'histoire des humains sur ce territoire, certes, – les manuels avaient assez insisté sur le fait qu'il était habité depuis des millénaires – mais de l'histoire au sens d'une suite d'événements, d'un chemin qui mène jusqu'à nos jours, d'une trame dont on peut identifier les forces motrices, contrairement à la période avant les Européens, qui avait contraint les élèves et leurs enseignants à faire du sur place. *Repères* est le plus pressé des manuels à voir arriver Jacques Cartier. Celui-ci débarque à la fin du chapitre sur les premiers occupants, tandis que pour les trois autres manuels, son arrivée marque le début d'une nouvelle époque : l'émergence d'une société en Nouvelle France :

Le premier voyage. En 1534, Cartier emprunte la route des pêcheurs bretons qui se rendent à Terre-Neuve. Il explore les côtes du Labrador et de Terre-Neuve et longe les rives du golfe du Saint-Laurent. Il prend possession du territoire à la baie de Gaspé, où il plante une croix. Cartier y rencontre des Amérindiens et en profite pour en ramener deux qui serviront de preuves de son voyage en Amérique et d'interprètes en prévision de sa prochaine expédition. Ces deux Amérindiens, qui savent parler le français, sont du second voyage. (REP 3A, p.54)

Une illustration à côté du texte, un tableau de C.W. Simpson de 1927 nous informe que « Cartier fait ériger une croix à Gaspé. En 1534, Jacques Cartier parcourt le golfe du Saint-Laurent et plante une croix dans la baie de Gaspé. » (*Ibid.*) Ici, on n'apprend rien sur la signification de ce geste, tandis que dans le texte principal, le fait de planter une croix semble avoir un rapport avec le fait qu'il « prend possession du territoire » De quel droit ? On se contente de poser cette question aux élèves : « Selon vous, pourquoi Jacques cartier plante-t-il une croix » (*Ibid.*) Comment réagissent les Amérindiens qui sont sur place ? On n'en apprend pas plus lors des deux autres reprises où le manuel abordera ce sujet : « En 1534, Jacques Cartier plante une croix dans la baie de Gaspé et prend possession de ce nouveau territoire au nom de la France. » (p.72)

Et lors du parcours thématique en secondaire 4, la phrase est aussi lapidaire : « Il prend possession du territoire à la baie de Gaspé. » (REP 4, p.97) L'illustration montre le Monument-à-Jacques-Cartier : « Le Monument-à- Jacques-Cartier est composé de six stèles qui témoignent de la rencontre entre les Européens et les Amérindiens au moment où Jacques Cartier fait ériger une croix à Gaspé, en 1534. Il est situé face au musée de la Gaspésie, à Gaspé. » (*Ibid.*)

On ne peut pas dire que *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* soit beaucoup plus explicite, mais au moins la signification du geste est claire. Lors du parcours chronologique, on nous dit ceci, à propos du premier voyage de Jacques Cartier : « Dans la baie de Gaspé, il rencontre plusieurs Amérindiens avec lesquels il procède à quelques échanges. Il érige ensuite une croix, symbole de la prise de possession du territoire au nom du roi de France. » (QHS A, p.78) et l'année suivante on ne trouve qu'une allusion à cette croix, par une illustration de George Agnew Reid, 1916: « Jacques Cartier dresse une croix, Québec, 1534 » (QHC B, p.351) Le contexte est celui de la foi chrétienne des arrivants et non leur revendication territoriale.

Fresques mentionne la Croix de Gaspé à trois reprises, en précisant qu'il s'agit bien d'une prise de possession : « Le 24 juillet, il fait ériger une croix sur le site de Gaspé pour marquer la prise de possession du territoire au nom du roi de France. » (FRE 3A, p.60) De même, en secondaire 4: « S'arrêtant sur la péninsule gaspésienne, il prend officiellement possession du territoire au nom du roi de France. » (FRE 4A, p.156) L'acte y est cependant qualifié de « symbolique », et sans suite, un peu plus tard : « Après avoir pris symboliquement possession du territoire en 1534, les Français abandonnent leurs tentatives de colonisation faute d'avoir établi des relations harmonieuses avec les Iroquoiens. » (p.159)

Présences est le seul manuel qui mentionne l'étonnement de Donnacona et la ruse à laquelle recourt celui que le manuel qualifie toutefois de « découvreur » :

Jacques Cartier, découvreur du Canada. A l'été 1534, Jacques Cartier se rend dans le golfe du Saint-Laurent où des Basques et des Bretons viennent déjà pêcher la morue sur le Grand Banc. Le navigateur troque avec des Amérindiens et prend possession du territoire à Gaspé au nom du roi de France. Il plante une croix gravée de trois fleurs de lys, symbole de la royauté française. Devant l'étonnement du chef amérindien Donnacona, les Français lui laissent croire qu'il s'agit d'une balise facilitant la navigation. Cartier repart en France avec deux des fils de Donnacona. (PRE 3A, p.90)

Le manuel mentionne aussi que ces premiers Français ne survivent que grâce à l'aide des Amérindiens :

L'émergence d'une société en Nouvelle-France. Jacques Cartier, découvreur du Canada. De retour l'année suivante, Cartier, aidé des deux Amérindiens, pénètre dans le territoire appelé « Canada ». Il se rend jusqu'à Hochelaga (Montréal) au-delà duquel se trouve ce que les Amérindiens appellent alors le « royaume de Saguenay » [...] Cartier passe un premier hiver près de Stadaconé (Québec) où le scorbut tue 25 de ses hommes. Une infusion appelée annedda, préparée par les Amérindiens, sauve la vie du reste de l'équipage. Au printemps de 1536, les survivants retournent en France. (*Ibid.*)

Et les questions posées aux élèves soulignent ce fait : « Expliquez en quoi les Français sont dépendants des Amérindiens lors de leurs explorations. » (p.91)

Le Québec : une histoire à suivre contient également cette reconnaissance, en évoquant le deuxième voyage de Cartier : « Le scorbut, une maladie causée par le manque de vitamine C, emporte 25 hommes. Des Amérindiens, heureusement, enseignent à Cartier le remède contre cette maladie, une infusion à base de cèdre blanc. » (QHS A, p.78)

Repères, à son tour, identifie le scorbut comme responsable de la mort de plusieurs membres de l'équipage (cf. infra) et prend soin de décrire la maladie, mais sans mentionner le remède amérindien grâce auquel les autres survivent.

Un troisième élément est traité différemment d'un manuel à l'autre, à savoir les Amérindiens que Cartier emmène en France. Selon *Repères*, il s'agit d'abord de deux Amérindiens que Cartier « ramène » en France (v. supra), de retour au deuxième voyage, puis de plusieurs : « Au printemps, Cartier enlève le chef Donnacona et ses deux fils, ainsi que sept autres Iroquois du Saint-Laurent, et retourne en France. » (REP 3A, p.54) L'action est qualifiée d'« enlèvement » et se termine mal, lors du troisième voyage : « En 1541, il revient à Québec, mais aucun des Iroquois qu'il avait emmenés ne sont de retour. Les relations avec les Amérindiens se dégradent alors rapidement. » (*Ibid.*)

Présences mentionne seulement les deux fils de Donnacona, « avec » qui Cartier « repart » (p.) et on ne connaît pas la suite de l'histoire, responsable toutefois, selon *Repères*, de la dégradation des rapports avec les Amérindiens.

Fresques, pour sa part, nous fait comprendre les motivations de cette action : on ramène des explorations des spécimens d'humains comme des animaux ou des plantes :

Du XVI^e au XVIII^e siècle, il est d'usage chez les explorateurs européens de ramener dans leur métropoles des spécimens de plantes et parfois d'animaux exotiques rencontrés au hasard de leurs explorations. Pour satisfaire la

curiosité des élites métropolitaines fascinées par ce qu'elles appellent le « Nouveau Monde », les explorateurs ramènent aussi au pays des Autochtones qu'ils présentent aux rois d'Europe. En 1536, de retour de son deuxième voyage, Jacques Cartier ramène 10 Iroquoiens en France. Parmi ceux-ci se trouve Donnacona, le chef du village de Stadaconé, qui est présenté à François Ier. Comme la plupart des Autochtones qui traversent l'Atlantique entre le XVIe et le XVIIe siècle, Donnacona ne peut s'acclimater à la vie en Europe. Il meurt à Paris dans les années qui suivent son arrivée en terre européenne. (FRE 4B, p.16)

Ce manuel nous avait déjà appris, au détour d'une légende sous l'illustration « Une femme inuite en parka, aquarelle peinte par John White en 1577 » que l'enlèvement se faisait aussi lors d'autres occasions : « La femme et son bébé faisaient partie du groupe de trois Inuits pris en otage par Frobisher, un explorateur britannique, que les a amenés en Angleterre.» (FRE 3A, p.13)

Or, selon *Repères*, ces Amérindiens ne sont pas de simples objets muets offerts à la curiosité de la cour. C'est grâce aux (fausses) informations que lui donne Donnacona que le roi de France aurait pu être convaincu de la poursuite de la colonisation : « Le troisième voyage. La France connaît des problèmes et François Ier délaisse ses projets de colonisation. Toutefois, le chef amérindien Donnacona lui décrit un royaume si riche en or que le roi décide finalement d'organiser une expédition. » (REP 3A, p.54) Ceci permet au moins deux conclusions : si la colonisation de la Nouvelle France s'est faite, c'est en quelque sorte la responsabilité des Amérindiens eux-mêmes, et d'autre part, leur pouvoir de persuasion vis-à-vis du roi de France était si grand que, sans eux, les explorateurs auraient dû renoncer à leurs projets.

Comment les manuels présentent-ils les rapports entre les explorateurs et les Amérindiens ? Ceux-ci avaient déjà, à l'occasion, noué des rapports amicaux lors du commerce avec les pêcheurs européens, selon *Le Québec : une histoire à suivre* :

Ces pêcheurs sont les premiers à entrer en contact avec les populations indigènes. Habités au troc, les Amérindiens leur proposent des fourrures en échange de produits tels que des marmites, des haches et des couteaux. Ces outils sont très précieux pour les Autochtones, car ils ignorent les technologies du fer. Afin de rentabiliser davantage leur voyage et entretenir de bonnes relations avec les Autochtones, les pêcheurs et les baleiniers acceptent de participer aux rituels d'échange des Amérindiens. Ils se procurent ainsi différents types de fourrures qu'ils revendent en Europe avec une grande part de profits. D'abord considéré comme une activité d'appoint à la pêche, le commerce des fourrures s'avère très vite extrêmement lucratif. Dans la seconde moitié du 16e siècle, on commence à affréter des navires uniquement pour faire d'amples provisions de cette ressource. (QHS A, p.81 ; cf. aussi QHC A, p.130-2)

Fresques évoque ces contacts précoces en ces termes :

La présence accrue des Européens sur le territoire nord-américain multiplie leurs contacts avec les Autochtones. Ils mettent à profit les nombreux réseaux d'échange autochtones pour établir des liens commerciaux. Des objets de fabrication européenne (outils de métal, perles, miroirs, verroterie, tissus, etc.), sont peu à peu introduits dans les communautés autochtones. Les Amérindiens attribuent de la valeur à ces nouveaux objets qu'ils considèrent comme utiles; et ils les font donc circuler à travers leurs propres réseaux d'échanges : En contrepartie, les pêcheurs européens obtiennent surtout des fourrures, un produit qu'ils peuvent écouler facilement sur le marché européen et qui représente donc pour eux une seconde source de profit. Dans la mesure où chaque partie y trouve son profit, les Autochtones et les Européens entretiennent en général des rapports harmonieux. Cependant, s'ils n'établissent pas de relations commerciales, leurs rapports peuvent être tendus. (FRE 4A, p.155)

Or, des visiteurs qui ont l'intention de rester, c'est une autre affaire. *Repères* résume ainsi l'impact de cette découverte réciproque : « Peut-on vraiment s'imaginer le choc de la première rencontre entre

autochtones et Européens? Chacun de leur côté, ils découvrent avec stupéfaction l'existence d'un autre monde. La vie ne sera plus tout à fait la même pour les autochtones qui voient leurs traditions bousculées par l'arrivée des Européens. « (REP 3A, p.57)

Présences souligne également les changements profonds que cette rencontre va engendrer, mais les présente encore plus comme la conséquence des attitudes colonisatrices des Européens :

Deux mondes se découvrent. L'Europe voit alors le monde comme son marché, et l'Autre, celui qui est différent, comme quelqu'un à coloniser et à convertir. De leur côté de l'Atlantique, sur un continent qui va bientôt s'appeler «l'Amérique», des centaines de nations guerroient, font le commerce et se côtoient dans un certain équilibre depuis plus de 60 siècles. Ces deux mondes aux différences marquées, l'Europe et l'Amérique, sont sur le point de se rencontrer. Le choc que représente cette rencontre change définitivement le cours de l'histoire. Les peuples de l'Amérique devront s'adapter à la présence des Européens, qui se disputeront pour les siècles à venir ces nouvelles terres d'une richesse insoupçonnée. (PRE 3A, p.53)

Fresques met en avant la volonté des Français d'exploiter un marché très lucratif pour eux :

A la fin du XVI^e s, les Français constatent que les peaux de castor que les pêcheurs échangent avec les Autochtones ont beaucoup de valeur en Europe. Le commerce des fourrures se présente alors pour les négociants français comme une nouvelle façon de s'enrichir. [...] Peu à peu, la traite des fourrures devient un marché lucratif, notamment grâce à une alliance politique, commerciale et militaire avec les Montagnais. (FRE 4A, p.156)

Quant aux premières impressions, *Le Québec : une histoire à suivre* cite le témoignage de Cartier lui-même, qui trouve les Amérindiens bien pauvres : « Ces gens-là se peuvent appeler sauvages, car ce sont les plus pauvres gens qui puissent être au monde, car tous ensemble ils n'avaient pas la valeur de cinq sous, leurs barques et leurs filets de pêche exceptés. » (Jacques Cartier, *Voyages au Canada, Premier voyage, 1534*, cité par QHS A, p.17)

Les élèves sont ensuite invités à réfléchir sur les perceptions mutuelles: « D'après ce passage, comment qualifieriez-vous l'attitude de Cartier envers les Amérindiens qu'il a rencontrés en 1534? Qu'en pensez-vous? « (*Ibid.*) Le texte est accompagné d'une illustration : « Cartier rencontre les Amérindiens. Même si Cartier et les Amérindiens n'arrivent pas très bien à se comprendre, leurs premières rencontres sont amicales. Les Européens offrent des couteaux et de la verroterie aux occupants du territoire et reçoivent d'eux, en échange, des fourrures et du poisson. » Les Amérindiens sur le tableau agitent les bras et semblent inviter des arrivants d'approcher. La question à laquelle les élèves sont invités à répondre est celle-ci: « Selon cette peinture du 19^e siècle, quelle attitude les Amérindiens ont-ils eue devant l'arrivée des Européens? « (*Ibid.*)

Repères qualifie également ces premières relations comme « plutôt bonnes », malgré quelques résistances que Cartier rencontre à ses projets d'exploration.

Lors de son deuxième voyage au Canada, de 1535 à 1536, Cartier se rend jusqu'à Québec. Malgré l'opposition de Donnacona, le chef du village de Stadacona (Québec), qui lui interdit d'aller plus loin, Cartier laisse une partie de ses hommes à Québec et part, sans guide ni interprète, sur son plus petit navire. À partir du lac Saint-Pierre, il poursuit son voyage en chaloupe jusqu'à Hochelaga (Montréal). Il y fait un bref séjour et revient à Québec. Les relations sont

plutôt bonnes avec les Amérindiens, mais l'hiver surprend Cartier. Le fleuve gelé emprisonne ses navires. Pendant l'hiver, le scorbut emporte plusieurs membres de son équipage. (REP 3A, p.54)

Comme nous l'avons vu plus haut le manuel attribue la dégradation des relations au sort que les Amérindiens enlevés de force en Europe y avaient connu, donc à une action dont Cartier était responsable. Pour *Fresques*, ce sont plus en général les « mécontentes » qui mettent fin à ces expéditions : « Finalement, l'expédition de Roberval échoue, notamment en raison de mécontentes avec les Amérindiens. » (FRE 3A, p.63)

Pour ce qui est des explorations françaises du 16^e siècle en en général, et des motivations qui les amènent outre-Atlantique, nous ne citerons qu'un passage, en guise d'exemple, puisque les manuels, pour les aspects qui nous intéressent, ne varient pas beaucoup :

Au début du 16^e siècle, les Européens sont attirés par la morue et son commerce, et non par l'idée d'explorer le nouveau continent ou de s'y installer de façon permanente. Cependant, en 1534, Jacques Cartier emprunte le même parcours que les pêcheurs et longe les côtes du Labrador, de Terre-Neuve et du golfe du Saint-Laurent. Il prend possession du territoire à la baie de Gaspé. Cartier effectue deux autres voyages au Canada, soit en 1535 et 1536, et en 1541 et 1542. Le dernier voyage comporte deux objectifs: établir une colonie et évangéliser les Amérindiens qu'il a rencontrés lors de son premier voyage. Mais les tentatives de Cartier sont infructueuses et le projet de colonisation est abandonné. (REP 4, p.97)

Cependant, les pêcheurs continuent d'arriver et de nouer des contacts avec les Amérindiens :

Après la venue de Cartier, dans la seconde moitié du 16^e siècle, les installations de pêche saisonnières se multiplient le long des côtes de Terre-Neuve, du golfe du Saint-Laurent et de la Gaspésie. Vers 1545, les pêcheurs européens commencent à faire sécher une partie de leurs prises de morues sur les rives, ce qui leur permet d'établir des contacts plus stables avec les Amérindiens. Très rapidement, ils commencent à échanger des perles de verre, des outils et des objets en métal, comme des chaudrons et des haches, contre des fourrures et de la viande. C'est donc à cette époque que les autochtones de l'Amérique du Nord entrent dans un système économique différent de celui qu'ils connaissent depuis des millénaires. (*Ibid.*)

A l'instar de ce passage, ce sont presque toujours les arrivants qui agissent, et les Amérindiens qui subissent les conséquences, ou, au mieux réagissent, même si force est de constater, au moins pour certains manuels, que les Amérindiens auraient eu le pouvoir d'arrêter l'exploration et qu'ils avaient, par leurs connaissances médicales, sauvé la vie à ces premiers Européens passant un hiver dans ce pays au climat peu hospitalier.

4.3.2 Les épidémies, fait historique majeur ou « dommage collatéral » ?

Un événement survenu entre le premier contact et l'arrivée de Samuel de Champlain quelques décennies plus tard, à savoir la disparition des Iroquoiens du Saint-Laurent, est resté inexpliqué. Les contacts avec les Européens y sont-ils pour quelque chose ou les conflits entre Autochtones sont-ils seuls responsables ? Pour *Fresques*, la guerre entre Autochtones « très fréquente à cette époque » (FRE 3A, p.25) a pu expliquer la disparition des Iroquoiens de la vallée du Saint-Laurent entre les visites de Jacques Cartier et celle de Samuel de Champlain.

Le Québec : une histoire à suivre est du même avis :

En 1500, la vallée du Saint-Laurent était habitée par des peuples iroquoiens. Ce sont eux que Jacques Cartier, un des premiers explorateurs français, a rencontrés lors de ses voyages dans les années 1530. Cependant, ces Iroquoiens du Saint-Laurent sont mystérieusement disparus au cours du 16^e siècle. On ne sait pas exactement pourquoi, mais les fouilles archéologiques et les traditions orales des autres tribus amérindiennes laissent supposer qu'ils ont été victimes d'une guerre dévastatrice. (QHS A, p.19 cf. aussi QHC, p.14)

Fresques aborde ce sujet au début du parcours chronologique : « Les archéologues ont trouvé des indices qui laissent penser que des conflits avec des nations ennemies ont pu mener à la dispersion et à l'assimilation des Iroquoiens du Saint-Laurent » (FRE 3A, p.17) et y revient longuement une année plus tard, en y associant l'illustration « Une scène de guerre entre Amérindiens » dessiné par André Thevet en 1558 :

Au début des années 1580, des commerçants français constatent la disparition des Iroquoiens du Saint-Laurent, que Cartier avait rencontrés. Cette absence amène les historiens à s'interroger quant à l'impact sur les populations autochtones des premiers contacts avec les Européens. Bien que certains tentent d'expliquer ce dépeuplement par des maladies d'origine européenne et le refroidissement climatique enregistré à partir du XV^e siècle, la cause la plus vraisemblable semble être les conflits entre nations autochtones. En effet, les nations voisines représentent des ennemis potentiels. Après le débarquement de Cartier, les iroquoiens du Saint-Laurent deviennent les intermédiaires privilégiés des Européens dans la traite des fourrures. Toutefois, les données archéologiques n'ont pas démontrés que l'intensification des échanges avec les Européens aurait alors aggravé les tensions entre les Iroquoiens du Saint-Laurent et leurs voisins. Les Iroquoiens du Saint-Laurent ont sans doute été vaincus et assimilés par leurs ennemis traditionnels, les Iroquois, les Hurons et les Algonquiens. (FRE 4A, p.22)

S'entourant de nombreuses précautions oratoires le manuel finit donc par écarter, pour ce cas-ci, la responsabilité européenne, que ce soit par des microbes ou par l'intensification des conflits comme résultat du commerce avec les Européens. Les élèves ont invités à se ranger à cette conclusion : « Quelle est la cause la plus probable de la disparition des Iroquoiens du Saint-Laurent ? » (*Ibid.*) Mais au moins le texte a-t-il le mérite d'évoquer ces autres hypothèses, qui seront à l'œuvre par la suite, en tout cas.

Pour ce qui doit tout de même être considéré comme un fait majeur dans l'histoire des contacts entre Européens et Amérindiens, à savoir l'hécatombe des populations autochtones exposées à des maladies contre lesquelles ils n'avaient pas formé d'anticorps, l'intérêt des manuels est très variable. *Fresques*, qui écarte, après réflexion, cette raison pour la disparition des Iroquoiens du Saint-Laurent, en parle par la suite, à plusieurs reprises, et consacre un passage spécifique à « La démographie amérindienne en difficulté » (FRE 4A, p.37) Le tableau « La population autochtone du Québec, de 1600 à 1800 » (*Ibid.*) montre clairement le recul de la population au 17^e siècle qui n'atteint qu'en 1800 le niveau de 1600. Le texte traite de la propagation des maladies d'origine européenne :

A partir du XVII^e siècle, la présence européenne et les activités de traite ont un impact significatif sur l'évolution de la population amérindienne. Car, si le commerce forge des alliances, il alimente aussi les conflits et crée des conditions propres à la propagation des maladies. En outre, les progrès de la colonisation font que la colonie empiète peu à peu sur les territoires des différentes nations amérindiennes. [...] Le choc microbien. La fréquentation des colons français, que ce soit dans un contexte de commerce ou d'évangélisation, expose les Amérindiens à des maladies d'origine européenne : variole, typhus, choléra ou encore des maladies infantiles comme la varicelle. Impuissants à combattre ces microbes, les Amérindiens meurent en grand nombre. La chute de la population autochtone provoquée par le choc microbien et toutefois freinée par différents facteurs: les mouvements des

populations amérindiennes vers le nord-est de l'Amérique, l'immunisation à la suite des épidémies, les naissances ainsi que l'isolement et la faible densité de certains peuples, comme les Inuits. (*Ibid.*)

Parler des naissances, de l'isolement et de la faible densité de populations comme d'autant de facteurs qui « freinent » le choc microbien n'est pas très convaincant. Les victimes de la maladie manqueront, bien entendu, en tant que futurs parents et laisseront ainsi des creux dans la pyramide de la population. Et à propos de l'éloignement géographique, il serait plus pertinent de conclure que le manque de contact avec les Européens était la meilleure protection. C'est ce qui est dit, plus clairement, une page plus loin, à côté d'une illustration montrant des « Amérindiens domiciliés. Les Amérindiens qui vivent à proximité des Européens sont plus susceptibles de contracter des maladies contre lesquelles ils n'ont aucune protection. » (FRE 4A, p.38) Toutefois, on ne comprend pas la raison pour laquelle les Amérindiens y succombent. C'est pourtant par un manque d'immunisation et non pas, comme on pourrait le penser, que leurs moyens médicaux étaient moins avancés. Les Européens, eux non plus, n'avaient pas encore inventé les antibiotiques.

Toujours est-il que le manuel accorde de l'importance aux épidémies comme une des « lourdes conséquences » des contacts avec les Européens pour les Autochtones.

Les contacts avec les Européens ont cependant de lourdes conséquences pour les Autochtones. Premièrement, le commerce avec les Européens et l'affluence des objets de fabrication européenne dans leurs réseaux d'échanges enrichit et privilégie certaines nations au détriment d'autres nations, ce qui crée un déséquilibre politique. L'enjeu que constituent le contrôle et la diffusion des produits européens sur le territoire fait naître ou intensifie des rivalités qui auraient contribué à des guerres entre nations. Par ailleurs, les Autochtones sont victimes de maladies contagieuses transmises par les Européens. Malgré la diminution de leur population, les Autochtones demeureront toutefois pendant longtemps des acteurs majeurs de l'histoire nord-américaine. (p.157)

Il les mentionne à plusieurs autres occasions, y compris dans la partie « culture et mouvements de pensée » du parcours thématique: « Toutefois ce sont plus particulièrement les épidémies consécutives à la rencontre avec les Européens qui sont à l'origine de la décimation de la population autochtone. » (FRE 4B, p.17 ; cf. aussi p.23)

Repères, en revanche, ne s'abstient non seulement d'évoquer les épidémies pendant le parcours chronologique (comme *Fresques*), mais il ne les mentionne ensuite que dans une petite phrase cachée au sein d'un passage intitulé : « Les coureurs des bois » dans la partie : « Economie et développement » du parcours thématique :

Au début du 17^e siècle, les Français qui font le commerce des fourrures traitent principalement avec des alliés amérindiens chargés de trouver les peaux. En échange, ces derniers reçoivent des articles divers ou de l'eau-de-vie. À partir de la fin des années 1630 et dans les années 1640, les nations amérindiennes amies des Français sont décimées par la maladie et par les guerres avec les Iroquois. Cette situation est néfaste pour l'activité commerciale des Français et ceux-ci sont forcés d'aller eux-mêmes chasser, d'où la nécessité de recourir aux coureurs des bois. Les coureurs des bois sont des chasseurs indépendants. Ils parcourent environ 70 km par jour et se nourrissent le plus souvent d'une pinte de maïs et d'une once de gras. Plusieurs d'entre eux adoptent le mode de vie nomade des Amérindiens. Ils représentent des éléments essentiels de l'économie et de l'expansion territoriale de la Nouvelle France. (REP 4, p.101)

Non seulement ces maladies semblent donc avoir affecté les Autochtones pendant une période très limitée, mais encore sont-elles comparables, en tant que fléau, aux guerres avec les Iroquois. Les élèves se demanderont en vain quelles ont pu être les origines de ces mystérieuses maladies et pourquoi elles affectent les amis comme les ennemis des Français, tout en épargnant ceux-ci. L'accent est mis sur le fait que la situation engendrée par tous ces fléaux inexplicables « est néfaste pour l'activité commerciale des Français » (*Ibid.*)

Présences, à son tour, mentionne les épidémies en secondaire 4 au sein du thème « population et peuplement », dans le contexte de la mission où elles apparaissent dans le titre du passage « Missions et épidémies » :

A cette époque, les missionnaires français se rendent dans la région des Grands Lacs dans l'espoir de convertir les peuples qui y habitent au catholicisme. Malheureusement, ces campagnes d'évangélisation ont un effet dévastateur sur la population locale. En effet, comme les commerçants, les prêtres missionnaires transmettent des maladies jusqu'alors inconnues en Amérique. La grippe et la petite vérole, notamment, font des milliers de victimes chez les Hurons-Wendats et les Pétuns. (PRE 3A, p.32)

Les épidémies concourent à la destruction de la Huronie, selon une source extérieure citée par le manuel: «De 20 à 30000 qu'ils étaient avant les épidémies, Hurons et Pétuns ne sont plus que 12000 en 1639. On estime à au moins 50 % le taux de mortalité des populations indigènes contaminées de la région des Grands Lacs. » (R. Cole Harris, Atlas historique du Canada, vol.1, Des origines à 1800, PUM, 1987, cité par PRE 3A, p.33). Le manuel ajoute : « Les Iroquois anéantissent la Huronie, alliée de leurs rivaux français, en dispersant les nations déjà très affaiblies par les épidémies. Quelques centaines de Hurons-Wendats survivront et s'installeront près de Québec. » (*Ibid.*)

La question posée ensuite aux élèves identifie l'arrivée des Français comme la cause de ces maladies : « Vous êtes des membres de la nation huronne-wendate qui ont survécu aux bouleversements provoqués par l'arrivée des Français. En équipe composez un récit qui rend compte de ces bouleversements afin de transmettre par tradition orale cet épisode historique à vos descendants. » (*Ibid.*)

Le manuel *Le Québec : une histoire à suivre* évoque une première fois ces épidémies, comme une des conséquences négatives du commerce avec les Européens, et mentionne également leur terrible dimension, en évoquant « la transmission de maladies européennes inconnues qui frappent les populations amérindiennes (rougeole, vérole, grippe ou dysenterie) et qui déciment jusqu'à la moitié d'entre elles dans le nord-est de l'Amérique. » (QHS A, p.113)

Le texte est accompagné par une illustration (sans référence) « Épidémie de petite vérole parmi les Amérindiens et les Amérindiennes » (*Ibid.*) qui précise que ce genre de maladies avait débuté dès les premiers contacts et il en donne une explication plausible : « Dès le début du 16e siècle, les

épidémies commencent à se propager très rapidement au sein des populations amérindiennes. Celles-ci ne possèdent pas les anticorps nécessaires pour se défendre contre ces maladies. » Or, la question qui s'y rattache : « De nos jours, sommes-nous à l'abri de telles épidémies? » (*Ibid.*) paraît quelque peu ambiguë. D'un côté – mais les élèves le savent-ils ? – on pourrait invoquer la grippe espagnole du début du 20^{ième} siècle, contre laquelle, de nos jours, on serait mieux armés. Ou bien pense-t-on aux fléaux modernes médiatisés comme le SIDA, le SRAS, la grippe aviaire, ou moins médiatisés comme la tuberculose, la malaria ou la diphtérie qui font des ravages dans le tiers monde, mais contre lesquelles l' »humanité » aurait des moyens d'agir ? Quoi qu'il en soit, de telles comparaisons mènent sur des pistes quelque peu douteuses. Ou est-ce simplement pour relativiser l'hécatombe amérindienne, puisque, au fond, nulle civilisation n'est complètement à l'abri de telles calamités?

Dans le parcours thématique du même manuel, le sujet est largement traité, entre autres, par un long passage qui lui est consacré dans le cadre de « Population et peuplement », qui en explique d'abord les raisons :

A l'image de la population de tous les groupes humains, celle des autochtones varie au fil du temps avant l'arrivée des Européens. Elle augmente régulièrement si les conditions de vie sont bonnes et si la nourriture est abondante et elle décroît lorsqu'il y a des famines, des guerres ou des épidémies. Les épidémies ont d'ailleurs un impact particulièrement important sur la démographie autochtone à partir du 17^e siècle et peut-être même avant. Isolés sur leur continent depuis plusieurs siècles, les Amérindiens n'ont pas pu s'immuniser contre les maladies que les Européens leur transmettent. Ils sont donc durement affectés par des infections telles que la rougeole, la grippe, la varicelle, les oreillons, la rubéole et surtout la variole. (QHC A, p.17)

Ensuite, il est question des dimensions et des effets dévastateurs à court, moyen et long terme :

Les spécialistes estiment que les Hurons, dont le territoire est en Ontario sur les bords de la baie Georgienne, passent d'environ 25 000 dans les années 1630 à moins de 9 000 dans les années 1640. Cette diminution représente la disparition des deux tiers de la population sur une période d'une dizaine d'années. Le taux de mortalité des autres nations autochtones du Québec et de l'Ontario était sans doute comparable à celui des Hurons. Même si l'on ignore le nombre exact des victimes, il est certain que les épidémies ont eu un effet dévastateur sur les sociétés amérindiennes au début du 17^e siècle. Les nations autochtones sont déstabilisées par un tant de morts en si peu de temps. Certains peuples doivent abandonner les régions qu'ils occupaient traditionnellement. Il semble que le dépeuplement joue aussi un rôle dans la recrudescence des guerres à cette époque. Selon des historiens et historiennes, les Iroquois s'engagent dans d'importantes expéditions militaires pour remplacer leurs morts par des prisonniers de guerre. (*Ibid.*)

Une illustration tirée du livre *Historia Americae*, Théodore de Bry (vers 1590), à la même page, met en lumière l'extension des épidémies sur l'ensemble du continent américain et est commentée ainsi :

« Le 'choc microbien' déstabilise grandement les sociétés autochtones. Les maladies transmises par les Européens ravagent tant l'Amérique du Nord que l'Amérique du Sud. » (*Ibid.*) Une page plus loin, le manuel cite un missionnaire, le père Barthélemy Vimont, qui constate, ahuri, que la maladie décime les populations dès qu'on leur apporte la foi chrétienne, une énigme que les élèves, informés par les pages précédentes, sont capables de résoudre :

« La maladie, la guerre et la famine sont les trois fléaux [qui ont frappé les Amérindiens]. [...] A peine eurent-ils oui parler de la doctrine que nous leur prêchons [...], une maladie contagieuse s'étendit dans toutes ces nations et en moissonna la plus saine partie. Cette maladie n'eut pas plutôt cessée que la guerre, qui jusqu'alors leur avait été si avantageuse qu'ils s'étaient rendus maîtres du pays de leurs ennemis et les avaient battus partout, commença et a continué

depuis à leur être si funeste qu'ils y ont perdu tous leurs meilleurs guerriers [et] ont été chassés de leur propre pays, [...]. A la suite de ce malheur, étant contraints de quitter les bois les plus commodes à la chasse [...], ils sont tombés entre les mains d'un autre ennemi non moins cruel qui est la faim, [...]. Tous ces accidents [les maladies] ont tellement éclairci nos Sauvages, que là où l'on voyait il y a huit ans, quatre-vingt et cent cabanes, à peine en voit-on maintenant cinq ou six. Et tel capitaine qui commandait pour lors à huit cents guerriers n'en compte plus à présent que trente ou quarante et, au lieu des flottes de trois ou quatre cents canots, nous n'en voyons plus que de vingt ou trente. «

(Source : Barthélemy Vimont, Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France des années 1643 et 1644, 1645, cité par QHC A, p.18)

Le manuel revient ensuite sur les épidémies à de nombreuses occasions : « Le territoire occupé par une nation peut varier en fonction des circonstances telles les guerres ou les famines. Ainsi, après les grandes épidémies du début du 17^e siècle, les Innus cessent de fréquenter la rive sud du Saint-Laurent où ils avaient l'habitude de se rendre pour chasser en hiver. (p.20) » ; « Sous le Régime français, la présence des Autochtones sur le territoire du Québec demeure très importante. Toutefois, les épidémies et les guerres affectent durement les Amérindiens qui côtoient les Européens. Bien des peuples doivent quitter leur territoire parce qu'ils sont décimés par les maladies. » (p.39)

Tous les manuels ne traitent donc pas des épidémies comme un fait majeur et tout à fait incontournable pour comprendre l'histoire des peuples se côtoyant sur les territoires qui deviendront le Québec. Parfois, elles sont mentionnées plutôt en marge de la trame historique. Il est vrai que si l'on s'intéresse surtout aux Européens et à leurs faits et gestes, l'hécatombe des Amérindiens peut paraître négligeable. Les aspects comme la fondation des postes de traite, le développement du commerce des fourrures et l'établissement d'une colonisation de peuplement, sont presque toujours présentés du point de vue des Européens – ce qui est un point de vue défendable, bien sûr, puisqu'ils en ont été les acteurs. Dans ce qui suit, nous allons retenir de ces récits les seuls aspects où il est question des Autochtones et de leur rôle.

4.3.3 Sans les Autochtones ni commerce de fourrures ni présence française durable

Les manuels insistent plus ou moins sur ce fait fondamental, mais tous sont d'accord pour reconnaître que sans le concours des Amérindiens ni le commerce ni la colonisation n'auraient été possibles. Nous avons vu que tous ne mentionnent pas que les Européens étaient redevables de la médecine des Autochtones pour leur simple survie pendant l'hiver, mais tous les manuels soulignent que les alliances entre les Français et les Amérindiens étaient cruciales tout au long de l'histoire jusqu'à la défaite de la Nouvelle France à la fin du 17^{ième} siècle.

Le choix de l'établissement des postes de traite suit les préférences des Amérindiens, selon

Fresques :

L'alliance conclue à Tadoussac avec les Montagnais en 1603 crée des conditions favorables à l'établissement permanent des Français sur les rives du Saint-Laurent. C'est donc dans cette région, que les Français appellent « le

Canada » qu'ils vont concentrer leurs efforts de colonisation. En 1608, Samuel de Champlain reçoit de Du Gua de Monts la mission de trouver un endroit propice à l'établissement des Français. Il fonde Québec. Ce nom amérindien signifie « l'endroit où le fleuve se rétrécit ». Deux raisons poussent Champlain à choisir ce site. D'abord, l'étroitesse du fleuve à cet endroit facilite la surveillance de la navigation. De plus, ce territoire côtoie ceux des nations amérindiennes alliés, soit les Montagnais et les Algonquins, ce qui favorise le commerce des fourrures. (FRE 3A, p.68)

Un peu plus indirectement, il est vrai, *Repères* le voit de la même façon :

L'engouement pour la fourrure pousse Pierre de Chauvin de Tonnetuit à construire un poste de traite à Tadoussac en 1600, après avoir obtenu du roi Henri IV le monopole du commerce dans cette région. Ce site est déjà un lieu d'échange entre les Amérindiens depuis plus de 10 000 ans lorsque Chauvin tente de s'y installer. Avec l'arrivée des Français, les Amérindiens viennent désormais y échanger des fourrures contre des objets européens. La rigueur du climat et l'impossibilité de pratiquer l'agriculture dans cette région forcent pendant les Français à mettre un terme à l'expérience l'année suivante. (REP 4, p.97)

Pour *Le Québec : une histoire à suivre*, ce sont les activités des Amérindiens qui déterminent clairement le choix des Français pour Tadoussac :

En Amérique du Nord, des lieux de traite avec les Amérindiens se mettent en place. Ainsi, les Français s'aperçoivent rapidement que Tadoussac est un lieu de rassemblement estival pour les Innus (appelés Montagnais par les Français à cette époque) et ils s'y rendent pour se procurer des pelleteries. Cet emplacement est aussi une zone de pêche fréquentée avec assiduité par les baleiniers basques, car diverses espèces de baleines viennent s'y nourrir. En 1600, Tadoussac devient le premier poste de traite du Canada. (QHS A, p.81)

Une illustration « Reconstitution du premier poste de traite des fourrures à Tadoussac (1600) » est commenté ainsi : « En plus des villages autochtones, les postes de traite constituent les principaux lieux de rencontre entre les Amérindiens et les Européens. À quelle conception de la colonie, comptoir ou peuplement, peut-on associer davantage le poste de traite? » (*Ibid.*)

Les passages suivants de *Fresques* sont remarquables, puisqu'ils se penchent aussi sur les motivations des Premières nations d'accepter la présence des Français. Elles aussi voient un avantage dans le commerce avec eux. Le manuel constate lors du parcours thématique, à propos du « rôle des Amérindiens » :

Les Premières nations qui entrent en contact avec les Européens voient des avantages au commerce des fourrures avec les Français. Elles obtiennent de cette manière plusieurs produits qui leur étaient jusque-là inconnus comme certains tissus, des chaudrons et des armes. Toutefois, les Amérindiens comprennent vite que les Français tirent d'énormes bénéfices de ce commerce. Ils vont donc se mettre à exiger davantage en échange des fourrures. (FRE 3A, p.66)

Au sein du sujet « Economie et développement » du parcours thématique il est également question d'intérêts réciproques :

Au cours du XVI^e siècle, les rencontres entre les Autochtones et les Européens se multiplient en raison des activités de pêche de ces derniers sur les côtes de l'Amérique du nord. Puis, les Français et les Amérindiens découvrent qu'une autre ressource, la fourrure, procure des avantages à chaque groupe. C'est le commerce des fourrures qui va amener les Français à s'établir sur le territoire de façon permanente à partir de 1608. C'est aussi ce qui va encourager différents groupes d'Amérindiens à accepter leur présence. (FRE 4A, p.158)

Nous reviendrons plus loin, sur la question, s'il s'était agi d'un commerce équitable (cf. 4.3.5). Les rôles des uns et des autres dans ce commerce connaissent une accentuation quelque peu différente selon les manuels.

Par exemple, dans *Repères*, le chapitre thématique sur l'économie de la Nouvelle France ne fait état, pour la traite de fourrures, que des actions des Français. La seule fois que les Amérindiens sont mentionnés, leur importance est aussitôt réduite par l'intervention des artisans en Europe qui, avec tout leur savoir-faire transforment la marchandise brute en produits finis. Le passage commence d'ailleurs en qualifiant la fourrure comme génératrice de peu d'emplois, comme si cela avait été un enjeu en 1600:

Un produit qui crée peu d'emplois. Entre la chasse et l'exportation, les fourrures entraînent peu d'activités économiques secondaires. En effet, ce sont les autochtones déjà sur place qui chassent les animaux et traitent les peaux. Il n'est donc pas nécessaire de faire venir une main-d'œuvre spécialisée de France. Les Amérindiens traitent les peaux, mais c'est en Europe que des artisans les transforment et confectionnent des chapeaux ou d'autres vêtements. Par exemple, l'artisan qui fabrique les chapeaux, le chapelier, doit d'abord raser le poli et confectionner du feutre qui sera par la suite travaillé et à donner au chapeau sa forme définitive. Ainsi, les seuls métiers créés par l'exploitation des fourrures sont ceux de coureurs des bois et d'engagés. (REP 4, p.98)

D'autres, au contraire, insistent sur le rôle déterminant des Amérindiens : « En ce qui concerne la production de la fourrure, les Amérindiens font l'essentiel du travail : chasse, préparation des peaux et transport » (FRE 4, p.160) et pour *Le Québec : une histoire à suivre / à construire*, c'est le cas jusque dans l'affinage du même produit:

La traite des fourrures joue un rôle primordial dans la naissance et la croissance de l'économie de la Nouvelle-France. Après le poisson, la peau de castor est le principal produit exporté par la colonie. Le duvet du castor est particulièrement prisé pour la fabrication du feutre, un matériel doux, souple et imperméable idéal pour les chapeaux à la mode à cette époque. Dans l'industrie chapelière (du chapeau), les peaux préférées sont celles qui ont été portées comme vêtements par les Amérindiens pendant au moins un an. Elles ont alors perdu leurs longs poils et n'ont conservé que les plus courts, ceux qui sont utilisés dans le feutrage. Appelées «castor gras», ces peaux usagées valent jusqu'à deux fois plus que les peaux neuves, appelées «castor sec». (QHC A, p.132)

Le manuel fournit, dans le même contexte, une vue d'ensemble sur le développement de la traite des fourrures, remarquable par le fait que les Amérindiens y tiennent le rôle de premier plan :

Dans la première moitié du 17^e siècle, la traite des fourrures se fait directement dans les établissements français de la vallée du Saint-Laurent. Chaque année, les Amérindiens parcourent de longues distances pour venir échanger leurs pelleteries chez les marchands et les habitants de la petite colonie. La foire de Montréal, qui dure une dizaine de jours au mois d'août, est alors l'un des principaux événements commerciaux. Cependant, au cours des années 1640, les guerres et les épidémies qui déciment les nations amérindiennes déstabilisent le réseau d'approvisionnement des fourrures. A la fin de cette décennie, la destruction de la Huronie par les Iroquois porte un dur coup à l'économie de la Nouvelle France, car les Hurons sont les principaux pourvoyeurs de pelleteries des Français. Malgré l'interdiction des autorités, quelques aventuriers quittent alors la colonie pour aller chercher les fourrures là où elles se trouvent : chez les Amérindiens. C'est le début de l'époque des coureurs des bois, qui durera de 1650 à 1680. (p.133)

Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur ces conflits qui marquent le régime français pour analyser comment les manuels présentent leur enchaînement et distribuent les responsabilités. (cf.4.3.4) Mais avant, il s'agit de noter comment les manuels voient les rapports de forces qui prévalent tout au long du siècle et demi du régime français. Celui-ci était, selon *Repères* tout à l'honneur des Français, par contraste avec ce qu'il qualifie pudiquement de « domination » des Espagnols en Amérique latine.

Les relations entre les autorités de la Nouvelle-France et les Amérindiens alliés des Français constituent un cas particulier dans l'histoire de la colonisation des Amériques. En effet, ces relations sont marquées par des rapports relativement égaux qui contrastent avec la domination que les Espagnols ont exercée sur les Amérindiens d'Amérique du Sud. Dès l'établissement de Champlain à Québec, les Français cultivent de bonnes relations avec certaines nations amérindiennes avec lesquelles ils pratiquent la traite des fourrures. (REP 4, p.264)

Outre le fait qu'une comparaison des deux situations devrait au moins brièvement évoquer tout ce qui les distinguait fondamentalement, à commencer par le fait que la survie des premiers arrivants en Amérique du Nord dépendait des Amérindiens autant que la suite des rapports économiques, la question qui suit et qui souligne la gentillesse des Français, semble suggérer une réponse basée sur l'attitude des Amérindiens vis-à-vis des Espagnols.

Selon *Le Québec : une histoire à construire*, il peut y avoir des malentendus linguistiques sur la nature des rapports entre Français et Amérindiens :

Les Amérindiens surnomment les gouverneurs généraux Onontio, qui signifie «grande montagne». En langue iroquoienne, c'est la traduction de Montmagny (en latin mons magnus ou grande montagne), premier gouverneur de la Nouvelle-France. Les Autochtones, qui utilisent souvent des termes familiaux dans leurs relations diplomatiques, désignent aussi Onontio comme leur père, ce que les Français perçoivent à tort comme un signe de soumission. Dans les sociétés iroquoiennes, qui sont matrilineaires, le père n'a pas d'autorité sur ses enfants. C'est plutôt l'oncle maternel qui exerce une influence sur les enfants. (QHC B, p.458)

Mais force est de constater que les alliances sont indispensables et qu'elles sont non seulement conclues d'égal à égal, mais aussi, en acceptant les règles dictées par les Amérindiens.

Afin de se faire des alliés, les Français doivent se plier à certaines exigences des Amérindiens. Ils devront, entre autres obligations, négocier à la manière amérindienne, notamment par l'échange de cadeaux, et apprendre les langues amérindiennes. Certains Français vont même jusqu'à vivre au milieu des Amérindiens et adoptent leur mode de vie: il s'agit des coureurs des bois, qui pratiquent le commerce des fourrures, et des miliciens qui se battent aux côtés des Amérindiens. Ce type de rapports assez égaux entre les Français et les Amérindiens se poursuit jusqu'à la fin du Régime français. La Nouvelle-France tient à établir de bonnes relations avec certaines nations amérindiennes afin de mieux lutter contre sa voisine beaucoup plus peuplée et puissante, la Nouvelle-Angleterre, avec qui elle est souvent en guerre. (REP 4, p.265)

Pour *Fresques*, les Amérindiens sont des partenaires « indispensables » et ces alliances sont « déterminantes » bien que lourdes de conséquences (que nous aborderons plus loin, cf. 4.3.4) comme il le souligne dans le parcours chronologique d'abord:

Le rôle des Amérindiens Une alliance déterminante. C'est à Tadoussac que les Français concluent en 1603 une importante alliance avec les Amérindiens. Par cette alliance, les Montagnais deviennent les intermédiaires commerciaux entre les Français et les autres nations amérindiennes. Dans la culture amérindienne, les échanges commerciaux sont souvent indissociables d'une alliance politique. La traite des fourrures devient alors un moyen privilégié pour les Montagnais d'établir une alliance politique et militaire avec les Français. De leur côté, par cette alliance, les Français garantissent leur approvisionnement en pelleteries. Ils s'engagent toutefois à combattre les ennemis des Montagnais, soit la Ligue iroquoise, une alliance de cinq nations amérindiennes sédentaires établies à l'est du lac Ontario. Cet engagement est lourd de conséquences pour la France et la Nouvelle-France, puisque les conflits armés avec les Iroquois vont se prolonger durant tout le XVIIe siècle. (FRE 3A, p.66-7)

Il y revient pour le parcours thématique :

Des alliances et des rivalités: Le commerce des fourrures repose sur la collaboration entre les Français et les Autochtones qui s'échangent des marchandises et des fourrures, mais aussi des informations et une aide militaire. Pour les Français, les Amérindiens sont des partenaires indispensables. C'est la raison pour laquelle, dès l'établissement des postes de traite de Tadoussac (1600) et de Québec (1608), François Gravé du Pont ainsi que

Champlain s'empresse de conclure des alliances avec les Algonquiens, dont les Montagnais, puis avec les Hurons. (FRE 4A, p.163)

Une illustration : « Des alliances entre les Français et les Hurons » le souligne, en précisant: « En 1609, les Français concluent une alliance avec les Hurons, qui vont faire du commerce aux postes de traite de la vallée du Saint-Laurent pendant près de 40 ans. » (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à suivre / à construire, à son tour, s'emploie à démontrer que les alliances avec les Amérindiens sont essentielles et que leur maintien requiert non seulement l'adoption de leurs rituels, l'apprentissage de leurs langues, mais aussi un investissement non négligeable :

Les alliances commerciales, et politiques se nouent au moment de la traite des fourrures. Les rencontres ont souvent lieu dans des postes de traite éloignés de la vallée du Saint-Laurent, en plein cœur des territoires amérindiens. La traite s'accompagne de festivités et de cérémonies qui durent parfois plusieurs jours avant que ne commencent les échanges commerciaux. Français et Amérindiens fraternisent en mangeant de l'original, de l'ours et du castor, en fumant le calumet et en s'échangeant des cadeaux. Ces dons sont extrêmement importants dans les rituels sociaux des Amérindiens. En Nouvelle-France, de 5 à 10% du budget de la colonie est consacré à l'achat de ces cadeaux. Les marchands et les officiers français se sont donc adaptés aux manières de faire des Amérindiens, et beaucoup ont même appris les langues autochtones pour être en mesure de converser avec eux. (QHS A, p.112)

Au cours du parcours thématique, le manuel revient plusieurs fois sur ces dépenses qui vont en augmentant :

Au 18^e siècle, la traite avec les Amérindiens se fait dans un cadre très structuré, empreint principalement des traditions autochtones. Les échanges commerciaux proprement dits n'ont lieu qu'après plusieurs cérémonies, discours et distributions de cadeaux. Ces présents (poudre, colliers, médailles, tabac, alcool, etc.) deviennent encore plus importants à la fin du Régime français. Leur achat peut alors représenter de 5 à 10 % du budget annuel de la colonie. Il est en effet crucial pour les administrateurs de la Nouvelle-France d'entretenir de bonnes relations avec les Autochtones, non seulement pour des raisons commerciales mais surtout pour des raisons politiques et diplomatiques. L'alliance militaire avec les Amérindiens est indispensable à la survie de la Nouvelle-France. (QHC A, p.141)

Cette insistance sur le coût des cadeaux est un peu étonnante dans la mesure où il s'agissait de réciprocité et qu'elle laisse supposer que les cadeaux reçus en contrepartie étaient sans valeur. Le manuel cite ces coûts une troisième fois, à la fin du parcours thématique, dans le cadre d'une vue d'ensemble sur les relations diplomatiques entre Français et Autochtones:

En Nouvelle-France, le gouverneur général est responsable des relations diplomatiques avec les Amérindiens. Or, la survie de la colonie française repose en grande partie sur une alliance économique et militaire avec les nations autochtones. Le gouverneur consacre donc une grande part de son attention et de son budget au maintien de cette alliance. Son action est appuyée par de nombreuses personnes qui ont appris les langues amérindiennes à force de côtoyer les Autochtones: missionnaires, coureurs des bois, voyageurs, officiers et soldats des forts et des postes de traite. Ces gens servent d'interprètes et d'ambassadeurs au pouvoir royal. Ils influencent ainsi les relations diplomatiques entre les Français et les Amérindiens. A cause de leurs tâches, ce sont eux qui fréquentent le plus souvent les Amérindiens sur leur propre territoire. (QHC B, p.458)

Or, bien qu'elle coûte cher, cette alliance est cruciale :

L'alliance avec les Amérindiens est essentielle aux Français, car la traite des fourrures, principale activité économique de la colonie, repose sur eux. Ce sont les Amérindiens qui chassent le castor et les autres animaux à fourrure pour les troquer ensuite aux Français contre des marchandises européennes. Cela leur confère nécessairement un grand pouvoir auprès des autorités coloniales. Pour s'assurer du bon vouloir des Autochtones, les Français adoptent les rituels d'échanges de leurs partenaires commerciaux. Or, les cérémonies de traite constituent autant des pactes d'amitié que des échanges économiques proprement dits. Elles peuvent s'étaler sur plusieurs jours. Les partenaires en présence fument le calumet, prononcent des discours, se livrent à des chants et à des danses et partagent un ou plusieurs festins. Selon les coutumes autochtones, ils s'offrent également de nombreux cadeaux [...] pour marquer leur

engagement mutuel et sceller leur alliance. Ces dons coûtent d'ailleurs assez cher aux Français puisque entre 5 et 10 % du budget de la colonie est réservé à l'achat de ces présents. (*Ibid.*)

Un diagramme à la même page donne les chiffres suivants: « Les sommes allouées aux dons pour les Amérindiens (18e siècle). Somme allouée (en livres) 1701: 20 000, 1716: 40.000 1740: 58 000, 1750: 75 000. » (*Ibid.*)

C'est cher, trouve aussi *Repères*, mais :

La Nouvelle-France n'a pas le choix: elle est obligée d'entretenir de bonnes relations avec les alliés autochtones si elle veut maintenir sa puissance militaire face aux Anglais, qui sont très supérieurs en nombre. Cependant, de 1700 à 1730, la traite est largement subventionnée par l'État français, qui achète les fourrures et paie les présents offerts aux autochtones. » (REP 3A, p.88)

De tous les manuels, *Le Québec : une histoire à construire* insiste le plus sur le pouvoir que les Amérindiens pouvaient exercer sur les Français, pour qui les alliances étaient indispensables d'un point de vue économique et militaire. Elles avaient comme contrepartie un engagement militaire aux côtés des nations amérindiennes alliées qui les entraînaient dans leurs guerres.

Peu après avoir fondé l'Habitation de Québec, Samuel de Champlain celle une alliance économique et militaire avec les Innus (Montagnais), Algonquins et les Hurons. Le territoire de ces nations étant relativement près de la colonie naissante, cette entente est vitale à survie. Ce faisant, Champlain intègre les Français dans un réseau d'alliances et de rivalités beaucoup plus large qui unit ou oppose des dizaines de nations autochtones. Sans le réaliser vraiment, il devient ainsi ennemi de la puissante confédération iroquoise. À deux reprises, il doit d'ailleurs se joindre aux campagnes militaires de ses alliés contre Iroquois afin d'honorer son pacte avec les Hurons. Pour les Français, le maintien d'une alliance avec les Autochtones s'avère aussi indispensable sur le plan militaire que sur le plan économique. À cause de la faiblesse de la population coloniale, il est en effet impossible aux Français de défendre l'immense territoire qu'ils revendiquent en Amérique du Nord. (QHC B, p.459)

De plus en plus façon croissante, ces alliances sont également utiles dans les conflits qui opposaient les colonies françaises et anglaises.

Au 18e siècle, les treize colonies britanniques sont 20 fois plus peuplées que la Nouvelle-France et elles cherchent à s'étendre vers les territoires français. De leur côté, les nations autochtones alliées à la France craignent aussi les visées expansionnistes des Anglais qui les chasseraient de leur territoire pour s'y installer. Elles tirent un plus grand bénéfice une union avec les Français qui vivent concentrés dans la vallée du Saint-Laurent sans tenter de les déposséder de leurs terres à l'intérieur du continent. [...] Comme les Amérindiens ne sont pas des sujets du roi de France, l'alliance avec chacune des nations doit sans cesse être renouvelée. À cet effet, les Français participent à des rituels de guerre et à des cérémonies de paix, dont le déroulement est en grande partie fixé par les coutumes amérindiennes. En 1690, pour inciter ses alliés à combattre les Iroquois, Louis de Buade de Frontenac se livre lui-même à des danses et à des chansons guerrières devant ses alliés amérindiens. (*Ibid.*)

Si l'on suit l'argumentation de ce texte, on pourrait conclure qu'il y avait eu une certaine évolution en la matière, depuis les débuts, où Champlain est entraîné, « sans le réaliser vraiment » dans l'engrenage d'une hostilité vis-à-vis des Iroquois jusqu'à de Buade de Frontenac qui, en 1690, se livre à des danses pour inciter ses alliés amérindiens au combat. Au détour d'une phrase, ce manuel nous apprend aussi que « les Amérindiens ne sont pas des sujets du roi de France » ce qui ne va peut-être pas de soi pour tous les lecteurs des manuels et mériterait d'être retenu plus clairement.

Fresques également insiste sur l'égalité dans les rapports de pouvoirs entre les alliés et sur l'indépendance des nations amérindiennes. Or, dans ce texte, on suggère que ce sont plutôt les alliés amérindiens qui acceptent de se battre pour les Français que l'inverse :

Pour mener à bien leurs objectifs militaires et diplomatiques, la monarchie française et ses représentants en Nouvelle-France possèdent un atout de premier ordre, l'alliance amérindienne. Cet immense réseau d'accords avec les peuples autochtones se construit graduellement. Il commence au XVII^e s avec les Hurons et les Montagnais (Innus), puis s'étend vers le sud et l'ouest, jusqu'à englober, au XVIII^e siècle, des dizaines de peuples répartis sur le tiers du territoire de l'Amérique du Nord : Outaouais, Ojibwés, Miamis, Illinois, Chactas, etc. Autour des Grands Lacs et du fleuve Mississippi, ces alliés commercent avec les marchands de fourrure montréalais et combattent pour la France. De plus, au cœur même des établissements français, les villages de domiciliés fournissent à l'Etat des guerriers amérindiens pour les expéditions militaires contre les colonies britanniques. Cependant, les alliés amérindiens ne sont pas des simples exécutants de volonté de l'Etat, car ils ne sont pas des sujets du roi de France. Ils ont leurs propres intérêts et objectifs. Ils imposent leurs manières de faire, traitent d'égal à égal avec les autorités françaises et retirent des bénéfices de leur collaboration. (FRE 4B, p.108)

La nécessité de faire des compromis et d'accepter la souveraineté autochtone se trouve soulignée :

Parce qu'il a besoin d'eux, l'Etat fait de nombreux compromis pour garder de son côté ce groupe qui cherche à exercer son influence. [...] Dans les faits, l'Etat renonce à soumettre les Amérindiens aux lois françaises. Lorsqu'un Amérindien commet un crime contre un colon, il est arrêté et interrogé par la justice, mais il n'est presque jamais condamné. L'Etat se plie plutôt aux usages des Autochtones en permettant que la communauté du criminel verse une compensation à la victime ou à sa famille. Dans les rapports diplomatiques, l'Etat se conforme également aux coutumes amérindiennes: échanges de présents et de colliers de coquillages (wampums), discours, calumet, etc. Les rencontres se déroulent en langues amérindiennes, les Français ayant recours à des interprètes. (*Ibid.*)

Fresques, à son tour, fait état des coûts considérables, mais inévitables, de ces alliances :

Enfin, ces alliances coûtent annuellement à l'Etat des dizaines de milliers de livres en présents de toutes sortes : armes, munitions, tissus. En contrepartie, les alliés amérindiens de la France acceptent de combattre pour elle. Ils renoncent aussi à s'affronter les uns les autres. Lors de la signature de la Grande Paix de Montréal, en 1701, 40 nations acceptent de considérer dorénavant le roi de France comme leur « père » et permettent au gouverneur général de résoudre leurs querelles. Chaque hiver, le gouverneur se rend donc à Montréal pour arbitrer les conflits ou demander l'aide de ses « enfants » pour aller en guerre. (*Ibid.*)

Pour *Présences*, la guerre était d'abord le prix à payer pour l'alliance nécessaire à l'économie et le manuel cite à ce propos, Samuel de Champlain lui-même :

Le prix de l'alliance : la guerre. «[Les Hurons-Wendats et d'autres nations algonquiennes] me priaient... que pour signe de grande amitié et réjouissance je fisse tirer des mousquets et arquebuses [...]. Ils jetèrent de grands cris avec étonnement [...]. Après les avoir écoutés, je leur fis réponse que, pour leur plaire, [...] je n'avais d'autre intention que d'aller faire la guerre [à leurs ennemis les Iroquois], ne portant avec nous que des armes et non des marchandises pour traite. » Samuel de Champlain, 1609. (PRE 3A, p.95)

4.3.4 Guerres et paix. Français, bons et méchants Amérindiens et Anglais face à face

Les hostilités contre les Iroquois dans lesquelles Champlain est « amené » à s'engager, et « consent à suivre les Hurons », à la demande de ses nouveaux alliés, scellent, selon *Repères*, une amitié fidèle. Ce passage est remarquable par le fait que, même si Champlain ne fait que « participer » à cet affrontement, c'est toujours lui qui agit. La seule fois où des Amérindiens deviennent les sujets dans la structure grammaticale d'une phrase, ce sont les Iroquois qui « effrayés par l'arme à feu, paniquent et s'enfuient. » :

Les Français, qui considèrent les Hurons et les Algonquins comme les meilleurs fournisseurs en fourrures, s'en font des alliés contre les Iroquois. Dès son premier voyage, en 1603, Champlain cherche à nouer des liens avec les Amérindiens et à créer des alliances avec les Montagnais de Tadoussac. En 1609, Champlain s'allie à la nation huronne. Ce pacte l'amènera à participer à un affrontement entre les Hurons et les Iroquois au cours duquel il utilisera son mousquet. Les Iroquois, effrayés par l'arme à feu, paniquent et s'enfuient. Ce sera une grande victoire pour les Hurons. La participation de Champlain au combat aura des conséquences décisives sur les relations futures avec les Hurons, qui deviendront des alliés fidèles. Champlain consent à suivre les Hurons, ses nouveaux alliés, sur la rivière Richelieu jusqu'au lac qui porte aujourd'hui son nom. C'est là qu'a lieu le premier affrontement entre Français et Iroquois. (REP 3A, p.80)

Par la suite, l'invitation chez les Hurons, rendue par une tournure à la voix passive, et le fait qu'ils « subissent la défaite » ensemble confèrent aux Amérindiens une agentivité toute relative :

En 1615, Champlain est invité par les Hurons à se rendre dans leur pays, situé au nord du lac Huron. De là, il les accompagne jusqu'au sud du lac Ontario, territoire des Iroquois, en vue d'attaquer un village fortifié. Cette fois, les Français et les Hurons subissent la défaite et Champlain est blessé. Il passera l'hiver chez les Hurons. (p.81)

Les trois autres manuels reproduisent, à ce propos, la fameuse scène de l'arquebuse utilisée par Champlain en 1609.

Fresques accompagne l'image par cette brève légende : « En 1609, Champlain combat les Iroquois. La bataille se déroule près d'un lac auquel il donne son nom. Champlain est représenté au centre de l'image. Il réalise cette gravure en 1613, soit quatre ans après l'évènement. » (FRE 3A, p.69) Il invite ensuite les élèves à interpréter l'illustration: « Pourquoi Champlain combat-il les Iroquois, selon vous ? Qu'est-ce qui différencie Champlain des Amérindiens sur cette illustration ? » (*Ibid.*) Comme Champlain est clairement identifié comme l'auteur de cette représentation, cela permet de mettre en lumière l'image glorieuse qu'il se donnait à cette occasion.

C'est aussi le but avoué de l'interprétation de la scène suggérée par *Le Québec : une histoire à suivre* qui invite ensuite les élèves à réfléchir sur les conséquences de cette « course aux armements » : « Champlain attaquant les Iroquois aux côtés des Algonquins. Sur cette gravure de 1613, Champlain s'est lui-même représenté en train de tirer de l'arquebuse sur les Iroquois. L'utilisation des armes à feu, nouvelles pour les Amérindiens, va inciter ces derniers à vouloir s'en procurer. Quel impact ce geste aura-t-il sur l'avenir de la colonie? » (QHS A p.86). Le texte explicatif avait constaté :

Après la fondation de Québec, il devient important pour Champlain de contracter des alliances commerciales avec les nations amérindiennes. Les bonnes relations sont essentielles à l'implantation de la colonie française. Toutefois, des alliances et des rivalités existent déjà entre les tribus amérindiennes. En s'associant avec les Innus (Montagnais) et les Algonquins, Champlain se retrouve l'allié des puissants Hurons et l'ennemi des Cinq Nations iroquoises. En 1609, à la demande des Hurons et de leurs alliés, les Français doivent honorer leur pacte. Champlain et quelques Français affrontent donc des Iroquois sur le bord du lac Champlain. De même, à plusieurs reprises, ils participent à des expéditions de guerre contre les Iroquois. (*Ibid.*)

Présences reproduit la fameuse scène en secondaire 4 seulement. Dans le parcours chronologique, il est seulement question de la « surprise » des Iroquois devant les armes à feu.

Samuel de Champlain s'allie aux Hurons-Wendats et à des nations algonquiennes, pourvoyeuses de fourrures. En naviguant sur la rivière Richelieu, il se rend jusqu'au lac qui portera son nom. À cet endroit, pour sceller son amitié avec ses nouveaux alliés, il fait la guerre à leurs ennemis, les Iroquois. A la surprise de ces derniers, Champlain utilise

des armes à feu. Dans les années qui suivent, Champlain explore la rivière des Outaouais, la baie Géorgienne et le lac Ontario. Appuyés par des alliés amérindiens, des coureurs de bois s'aventurent plus à l'intérieur du territoire. (PRE 3A, p.94)

Lors du parcours thématique, *Présences* y revient en précisant d'ailleurs, le rapport de force à la défaveur des Français et de leurs alliés :

Peu après la fondation de Québec, Samuel de Champlain, accompagné de quelques français et d'une soixantaine de Hurons-Wendats, commande une expédition sur la rivière Richelieu. Il explore le lac qui porte aujourd'hui son nom et y affronte près de 200 Iroquois. Après la signature de la Grande Paix de Montréal en 1701, la colonie se développe dans une paix relative. Illustration : Champlain aide ses alliés hurons-wendats à lutter contre leurs ennemis iroquois. (Inconnu, Défaite des Yroquois au Lac de Champlain, 1645. Bibliothèque et Archives Canada.) (PRE 4B, p.91)

Or comme, selon le manuel, l'auteur de la gravure est inconnu, il ne peut pas suggérer aux élèves d'y voir un acte de vantardise par Champlain lui-même. Toujours est-il que le point de vue euro-centrique que les élèves sont invités à découvrir, ressort des questions qui leur sont posés: « Quel groupe exerce une grande influence sur les Premiers occupants? Expliquez ce que ce document nous apprend sur les rapports avec les Autochtones. » (*Ibid.*)

Comme certaines citations précédentes le suggéraient déjà, ce premier épisode emblématique est suivi d'une suite d'hostilités affrontant les Français et leurs alliés aux Iroquois, rarement interrompue. Pour *Présences*, celles-ci semblent trouver leur origine dans les attaques des « troupes de Champlain », malgré le fait souligné auparavant que ces troupes se composaient d'une poignée de Français seulement et de plusieurs dizaines de Hurons-Wendats.

1641-1713: La guerre aux portes de la colonie française! Dès la fondation de Québec en 1608, Champlain entre en guerre contre les Iroquois, les ennemis de ses alliés amérindiens. Le contrôle du commerce des fourrures devient vite un enjeu de première importance et suscite de vives rivalités. [...] Dès 1609, les relations entre les Iroquois et les Français sont marquées par la prise de position de Champlain en faveur des Hurons et des Algonquiens. En 1615, les incursions des troupes de Champlain dans les territoires des Iroquois constituent pour ceux-ci un affront majeur. (PRE 3A, p.98)

La destruction de la Huronie est décrite en ces termes, sans oublier de spécifier la provenance hollandaise et anglaise des armes iroquoises :

Au milieu du XVII^e siècle, armés par les Hollandais, puis par les Anglais, situés plus au sud, les Iroquois disputent aux Français le contrôle de la riche région des Grands Lacs. Les forces iroquoises s'en prennent aussi à la Huronie et mettent à mal des villages déjà décimés par des épidémies apportées par les Européens. En 1649, la Huronie est détruite. La fréquence et la violence des attaques iroquoises obligent l'Etat français à envoyer le régiment de Carignan-Salières pour mater les Iroquois et protéger le commerce des fourrures. En 1665, 1200 soldats débarquent à Québec pour rétablir la paix. Malgré quelques interruptions, les combats se poursuivent. Il faut attendre 1701 pour que, grâce au chef huron Kondiaronk, le traité de la Grande Paix de Montréal mette fin aux guerres iroquoises. (*Ibid.*)

En vain, Champlain avait-il essayé, selon *Fresques*, d'en arriver à une paix entre les nations autochtones, au bénéfice des intérêts de la France, non tant par amour de la paix, mais pour mieux chasser les rivaux européens:

Pour arriver à mettre sur pied une véritable colonie de peuplement et protéger le commerce, il faut assurer la sécurité de la colonie. C'est ce que tente de faire Champlain en prônant la paix générale entre les nations amérindiennes. Faire la paix. Dans une lettre datée du 15 août 1635, Champlain expose en quoi une paix générale serait avantageuse pour les Français. « Faire une paix générale parmi ces peuples (amérindiens) [...] Que si cette paix se fait, nous jouirons de

tout et facilement: ayant le dedans des terres, nous chasserons et contraindrons nos amis tant anglais que flamands à se retirer sur les côtes; en leur ôtant le commerce avec lesdits Iroquois, ils seront contraints d'abandonner le tout. » Lettre de Champlain au cardinal de Richelieu, 1635. (FRE 3A, p.69)

Ce sont les mêmes raisons qui inquiètent les Français dans *Repères*. Sans qu'on nous en explique le pourquoi, un glissement s'est opéré entre l'acceptation de prêter allègrement main forte aux Hurons (cf. plus haut REP 3A, p.80), suite aux alliances passées avec eux, ce seraient maintenant les alliances qui seraient « menacées » par les conflits inter-autochtones, dès que ce sont les adversaires qui l'emportent : « Les alliances créées depuis 1608 avec les nations amérindiennes sont essentielles à la survie de la Nouvelle-France. En 1640, ces alliances sont menacées à cause des guerres qui opposent ces nations à d'autres nations autochtones. » (REP 3A, p.87) Ce texte est accompagné d'une illustration « Des Amérindiens apportent des fourrures à des Européens » et il enchaîne en expliquant que ces rivalités ont leur origine dans une compétition entre Amérindiens pour le rôle dominant dans le commerce des fourrures, sans pour autant en conclure à une responsabilité, en fin de compte, des Européens:

Certaines nations sont particulièrement intéressés à servir d'intermédiaires dans les échanges de fourrures et de marchandises entre les Européens les autres nations autochtones. Installés loin dans leurs terres, les Hurons sont limités dans leur capacité de jouer ce rôle. Dans la région des Grands Lacs, ils sont au cœur du réseau d'échanges entre les chasseurs de castors amérindiens. Ce n'est pas le cas dans la vallée du Saint-Laurent. Les Iroquois souhaitent également devenir les intermédiaires entre les Européens et les nations autochtones. Ils sont plus avantagés que les Hurons du point de vue géographique, car leur territoire se trouve plus près des côtes de l'Atlantique, où sont établis les Européens. (*Ibid.*)

Plus précisément, ceux qui sont à blâmer, ce sont les rivaux hollandais qui n'hésitent pas à armer leurs alliés autochtones, contrairement aux Français qui y sont « réticents » :

Les Français, peu nombreux en Huronie sont réticents à doter les Hurons d'armes à feu. Ils n'en fournissent qu'aux chefs et aux convertis les plus fervents. La situation est différente du côté des Hollandais de fort Orange. Puisque le commerce est leur préoccupation première, ils cèdent plus facilement à la volonté des Iroquois d'acheter des armes à feu. à partir de 1648 commerce d'armes prend de l'ampleur entre les Hollandais les Iroquois. Une fois armés, ceux-ci organisent une grande offensive contre les Hurons. Du même coup, les Iroquois espèrent écarter les Français de la traite des fourrures et les obliger à quitter l'Amérique. (*Ibid.*)

Prétention effrontée ! Aucun manuel ne qualifie aussi carrément les buts des Iroquois comme sinistres. *Présences* cependant confirme qu'ils étaient « armés par les Hollandais, puis par les Anglais » (PRE 3A, p.98 ; cf. aussi : PRE 4B, p.39. *Fresques* mentionne également le fait que ces armes proviennent de Néerlandais ou des « rivaux des Français » (FRE 4A, p.163) La question des armes à feu avait contribué, selon *Repères*, à pousser les Iroquois du côté des Anglais :

Les relations avec les Amérindiens. Les Français et les Anglais se livrent une vive concurrence dans la traite des fourrures. C'est pourquoi le commerce illégal commence à se répandre dans la région située entre les Grands Lacs et la Nouvelle Angleterre: On assiste aussi à une recrudescence des conflits entre la Nouvelle-France et la Nouvelle-Angleterre, deux colonies rivales. Les Iroquois décident de s'allier aux Anglais pour pouvoir continuer de s'approvisionner en armes à feu. Cette alliance leur permet de poursuivre leurs offensives contre les nations amérindiennes rivales et les alliés de celles-ci, les Français. Les tribus chassées de leur territoire ancestral par les Iroquois, de 1650 à 1665, ont repris le commerce des fourrures avec les Français. Elles souhaitent ainsi obtenir les armes à feu dont elles ont besoin pour vaincre les Iroquois et regagner leurs terres. (REP 3A, p.122)

A ce point, Dominique se demande, pourquoi les Français n'arment pas leurs alliés amérindiens. Est-ce par pacifisme ou par méfiance ? Ce sont pourtant eux, qui, dans ce fameux affrontement entre les Hurons et les Iroquois que Champlain avait stupéfait ces derniers par l'efficacité de son arme à feu il n'est donc pas étonnant que le tout le monde les réclame...

Pour ce qui est des guerres contre les Iroquois, les descriptions de manuels ne se distinguent que par certaines nuances. *Repères* emploie un langage assez fort pour parler des actions des uns, mais aussi des autres :

Une lutte farouche s'engage pour le contrôle des approvisionnements en fourrures. La confédération des Cinq-Nations iroquoises lance ses guerriers dans une campagne militaire avec l'espoir d'éliminer les Hurons et les autres nations amérindiennes rivales. En 1649, les Iroquois attaquent la Huronie. La menace plane aussi sur la colonie française, où de nombreux habitants sont victimes d'attaques brutales. Les hostilités entre les Iroquois et les Français durent quatre ans. Puis, en 1653, quatre des Cinq-Nations, épuisées par la guerre, offrent de faire la paix. En 1656, pour montrer leur bonne volonté, les Iroquois permettent la fondation d'une mission au cœur de la Huronie. Celle-ci durera environ trois ans. (REP 3A, p.88)

Devant la reprise des hostilités, le roi se décide à une intervention militaire :

Vers 1658, la guerre reprend et des attaques sont portées contre les Français, surtout dans la région de Montréal. Un appel à l'aide est lancé au roi de France. En 1665, le souverain envoie 1200 soldats du régiment de Carignan-Salières à la défense de sa colonie. L'armée française attaque des villages iroquois, incendiant maisons et récoltes. Les Iroquois sont défaits et la paix est rétablie dans la région en 1667. Cette trêve durera une quinzaine d'années. (*Ibid.*)

Une illustration montrant « Un combat entre Français et Iroquois » et commenté ainsi : «: Dollard des Ormeaux et 16 autres Français de défendent contre les Iroquois lors de la bataille du Long-Sault en 1660 ». (*Ibid.*) Le texte est suivi d'un tableau chronologique qui résume les événements : « Les premières guerres iroquoises: De 1609 à 1667, les Français combattent les Iroquois aux côtés de leurs alliés, les Hurons. » Si l'on fait le décompte des verbes employés dans ce tableau, ce sont trois fois les Iroquois qui « attaquent » ou « détruisent » contre une fois à la fin, leurs opposants, que l'on ne nomme pas « attaques de villages iroquois », après l'« envoi du régiment de Carignan-Salières à la défense de la colonie » (*Ibid.*) Le point de départ de l'ensemble est décrit par la « participation des Français à un affrontement entre les Hurons et les Iroquois, Victoire des Hurons », sans identifier l'attaquant.

Une année plus tard, ce début est escamoté pour faire porter toute la responsabilité par les Iroquois:

La relation privilégiée que les Français entretiennent avec les Hurons, leurs premiers grands alliés, se termine vers 1650 lorsque les Hurons sont attaqués par leurs ennemis de longue date, les Iroquois. Les attaques iroquoises débutent à partir de 1639, grâce aux armes que leur procurent les Hollandais établis à Fort Orange (Albany). Les Iroquois finissent par vaincre les Hurons brisant ainsi l'équilibre entre les nations amérindiennes rivales et forçant les Français à chercher des alliances auprès d'autres nations amérindiennes. (REP 4 p.264)

Mais les Iroquois n'ont guère meilleure presse dans les autres manuels, et l'envoi du régiment Carignan-Salières est largement justifié puisque nécessaire à la survie de la colonie :

Le début des guerres iroquoises. Dans les années 1640, les Iroquois se montrent de plus en plus menaçants envers les Français et leurs alliés amérindiens. Ils souhaitent contrôler le commerce des fourrures avec les Français en éliminant

leurs rivaux amérindiens. De 1645 à 1655, ils lancent des raids meurtriers contre les Hurons, les Neutres et les Pétuns, parvenant à les anéantir ou à les disperser. Les survivants se font adopter par les tribus amérindiennes de la région des Grands Lacs ou se regroupent près de Québec sous la protection des Français. De 1660 à 1662, les Iroquois s'en prennent aux Français et attaquent plusieurs fois Ville-Marie. Les colons, effrayés, délaissent souvent leurs terres, ce qui paralyse l'agriculture. Le commerce des fourrures en est aussi très perturbé. L'hostilité des Iroquois menace la survie même de la Nouvelle-France. (QHS A, p.86)

Quelques pages plus loin, le même manuel juge qu'il s'agissait d'une intervention pacificatrice :

Pacifier les Iroquois. Pour peupler davantage la colonie et favoriser son développement, il faut d'abord mettre un terme à la menace iroquoise. Ainsi en 1665, le roi autorise l'envoi du régiment de Carignan-Salières en Nouvelle-France. En 1667, après quelques affrontements, ce corps d'élite composé de 1200 hommes réussit à conclure avec les Cinq Nations un traité qui apporte une paix d'une vingtaine d'années. (QHS A, p.89)

La Nouvelle France sera sauvée, mais non ses malheureux alliés, les Iroquois ne faisant pas de quartier. Un massacre d'Hurons est dénoncé dans le texte accompagnant l'illustration : « Massacre des Hurons par les Iroquois » : Après avoir détruit le pays des Hurons, les Iroquois les pourchassent jusque dans l'Île d'Orléans, où ils les massacrent en 1656. On ne sait pas combien de Hurons sont morts pendant la guerre contre les Iroquois. Environ 2000 ont été capturés et adoptés par les Iroquois en remplacement des pertes subies à cause des guerres et des épidémies. » (QHS A, p.86). La question qui suit est curieuse : « De nos jours, les guerres font-elles des victimes civiles? » (*Ibid.*) A quel genre de guerre fait-on allusion ? La réponse est oui, mais où les auteurs en veulent-ils venir ? A part cela, la comparaison ne serait-elle pas plus pertinente pour les guerres en Europe à l'époque ?

Toujours est-il que, pour *Le Québec : une histoire à construire* également, il n'y a pas de doute que ce sont désormais les Iroquois qui attaquent, que les Français ont raison de se défendre et qu'il fallait vaincre les Iroquois pour les obliger à faire la paix, comme nous l'apprend cet encart :

Guerres iroquoises. Vers 1640, les nations iroquoises entrent en guerre ouverte contre les Hurons et leurs alliés. Ils veulent à la fois prendre le contrôle du commerce des fourrures dans les Pays-d'en-Haut et remplacer les victimes épidémies par des prisonniers de guerre. Au début des années 1650, ils exterminent pratiquement tous les Hurons et font environ 2000 prisonniers qu'ils adoptent. Ils attaquent ensuite Ville-Marie (Montréal) à plusieurs reprises, jusqu'à ce que le régiment de Carignan-Salières mette un terme à la menace iroquoise. Dans les années 1680-1690, les Iroquois reprennent une fois plus le sentier de la guerre contre nations autochtones des Grands Lacs, alliées des Français. (QHC B, p.458)

Le manuel reproduit, dans ce contexte, l'illustration « Frontenac en conseil avec les Iroquois à Cataractes en 1673 » (John David Kelly, 20e-siècle) et la commente ainsi : « A plusieurs reprises, Frontenac doit défendre la colonie contre les attaques des Iroquois et mener des campagnes militaires contre eux. A compter de 1697, la confédération iroquoise, affaiblie, entame des négociations avec le gouverneur. » (p.459)

Fresques en apporte la preuve en citant un autre détail : la réticence des Agniers qui, à leur tour, ne se rangent qu'après une défaite militaire définitive :

1665 La Nouvelle-France accueille son tout premier contingent militaire d'importance, le régiment Carignan-Salières. Formé de 1200 soldats et officiers, il a pour mission de sécuriser la colonie en combattant les Iroquois. Devant la démonstration de force des Français, quatre nations iroquoises vont finalement proposer de faire la paix. Une seule

nation, celle des Agniers, maintient l'état de guerre. Les militaires répliquent en attaquant son territoire et en détruisant ses habitations et ses récoltes. La paix est finalement conclue avec les Agniers en 1667. (FRE 3A, p.84)

Le manuel annonce le témoignage d'un missionnaire sur les « conséquences dramatiques » de la défaite des Hurons : « Un jésuite témoigne des conflits entre nations amérindiennes. En 1653, François Le Mercier devient le supérieur de la mission en Nouvelle-France. Il est témoin privilégié des conséquences dramatiques des guerres iroquoises et de la dispersion de la nation huronne. » (FRE 4A, p.38) Mais en fin de compte il est question des conséquences non pour les Hurons, mais pour la chasse aux castors et la traite des fourrures, sujets qui intéressent les Français avant tout.

Présences se démarque de ces récits très similaires en cherchant d'équilibrer quelque peu le tableau. Les atrocités contre des civils ont existé des deux côtés comme nous l'apprennent ces témoignages :

1641-1713 : La guerre aux portes de la colonie française! Le tombeau d'un beau et grand pays « Une troupe de cent soixante Iroquois ayant paru à Montréal [enlevèrent] treize Français [...]. Ces barbares les menèrent chez eux en triomphe, les uns ayant été assommés par la grêle des coups de bâtons qu'ils ont reçus à l'entrée du bourg, mourant sous le bois qui leur devait servir de bûcher [...]; d'autres ont été brûlés avec les cérémonies ordinaires: barbare cérémonie! qui fait son jeu d'un enfer de tourments [...]. Quelques-uns furent dispersés, pour gémir le reste de leurs jours: dans une servitude plus rude que la mort. » (Père Paul Le Jeune, Relations des Jésuites, 1661, cité par PRE 3A, p.99)

Ce récit est jouxté par celui sur les attaques de canadiens et d'amérindiens en 1690 : « Une soixantaine d'habitants de [Schenectady], dont plusieurs femmes et enfants, meurent tués ou brûlés. Vingt-sept autres personnes, dont cinq esclaves noirs, prennent le chemin du Canada [Nouvelle-France]. L'expédition est un succès et les Canadiens n'ont à déplorer que 21 pertes de vie [...]. » (Jacques Lacoursière, Histoire populaire du Québec, tome I, Septentrion, 1996, cité par PRE 3A, p.99). Les apprenants doivent ensuite répondre à la question suivante : « Comparez les tactiques guerrières des Français et des Amérindiens. »

Dans la trame thématique, également, ce manuel constate qu'un conflit d'intérêts mène à ces hostilités, ainsi qu'à leurs conséquences aussi bien pour les Français que pour les Autochtones dont on prend la peine de citer, dans le détail, les communautés. (Cf. aussi PRE 4B, p.90) :

Les guerres franco-iroquoises. Le commerce des fourrures exige une expansion du territoire. Toutefois, au XVII^e siècle, les Français ne sont pas les seuls à vouloir contrôler les territoires de l'Amérique du Nord. Ils se heurtent aux forces de la nouvelle confédération iroquoise des Cinq-Nations (Mohawks, Oneidas, Onondagas, Cayugas et Sénécas). Les guerres franco-iroquoises mobilisent des milliers de guerriers et de soldats. Non seulement ces guerres ont-elles un sérieux impact sur la population de plusieurs nations autochtones, mais elles forcent aussi plusieurs d'entre elles à entreprendre de longues migrations. Ces migrations forcées changent à tout jamais l'occupation autochtone du territoire. (PRE 4A, p.33)

Toujours en focalisant sur l'aspect démographique, le manuel considère ensuite les « grandes dispersions », en citant une source extérieure :

«Grâce à une planification bien coordonnée et à l'utilisation efficace du mousquet, la confédération iroquoise parvient à disperser les tribus huronnes (1647-1649), les Pétuns (1649-1650), les Népissingues (1649-1651) et les Neutres (1651-1652). Craignant de subir le même sort, la plupart des peuplades indigènes des Grands Lacs s'enfuient vers l'ouest et vers le nord. [...] D'autres réfugiés, surtout des convertis au christianisme, s'installent près de Québec

(Hurons) et à Trois-Rivières (Algonquins et Népissingues). » (R. Cole Harris dir., Atlas historique du Canada, vol.1, Des origines à 7800, PUM, 1987, cité par PRE 4A, p.33)

Cependant, l'envoi du régiment de Carignan-Salières correspond bien à une nécessité de défense, comme le manuel le constate à plusieurs reprises, d'abord dans le contexte de « population et peuplement » : « Des soldats pour protéger le commerce et la colonie Les guerres franco-iroquoises portent un dur coup au commerce et à la colonie. Dans l'espoir de mater définitivement les Iroquois, le roi envoie dans la colonie des milliers de soldats, dont les soldats du régiment de Carignan-Salières. » (PRE 4A, p.33). Ensuite, il y revient dans le contexte d' » économie et développement » :

La fourrure provoque de grandes rivalités. Rapidement, le contrôle de la traite des fourrures et du territoire suscite de violents conflits. En 1663, le roi de France prend en main le développement colonial de la Nouvelle-France, miné par la guerre contre les nations iroquoises. [...] De 1641 à 1701, les Français et leurs alliés autochtones livrent des guerres intermittentes aux Cinq-Nations iroquoises, alliées des Hollandais, puis des Anglais. Entre 1648 et 1652, les Iroquois détruisent la Huronie et le réseau de traite des fourrures est brisé. Désormais, les Français doivent aller chercher les fourrures directement chez les nations autochtones éloignées. En 1665, pour assurer l'approvisionnement et sécuriser la population de la colonie, le roi y envoie le régiment de Carignan-Salières, composé de 1200 soldats. En 1701, minés par la guerre et la famine, les Iroquois signent la Grande Paix de Montréal. (PRE 4A, p.102)

Nous avons déjà rencontré cet argument selon lequel les Iroquois avaient du être accolés au pied du mur pour les convaincre à signer la paix. Ce qui est plus remarquable, dans ce texte, c'est que l'enjeu, la fourrure, est aussi tenu pour responsable des hostilités et que non seulement les Iroquois, mais les aussi Français « livrent des guerres. »

Pour *Fresques*, sans la présence européenne, les conflits n'auraient pas connu de telles dimensions. Il commente ainsi une gravure sur la destruction de la Huronie durant l'hiver 1649-1650 : « La présence européenne intensifie un conflit ancien entre les Confédérations huronne et iroquoise. Dans les années 1640, les cinq nations iroquoises détruisent la Huronie en se servant d'armes à feu obtenu des Néerlandais. » (FRE 4A, p.163)

Et au détour d'une phrase, il nous fait comprendre comment, profitant d'une situation par ailleurs assez peu favorable à leurs buts économiques, les Français ont pu, par l'intermédiaire des missionnaires, étendre leur possessions et ce, avec une longueur d'avance sur les Anglais :

Les Iroquois livrent une guerre sans merci aux Hurons, les alliés des Français. En 1650, les Hurons sont pratiquement exterminés, quelques-uns vont se réfugier près de Québec. Les marchands qui font la traite des fourrures doivent donc organiser des expéditions et étendre leur réseau de traite à d'autres nations amérindiennes. Les missionnaires, de leur côté, saisissent cette occasion pour aller convertir d'autres nations. Cette vigueur profite également à l'Etat français qui s'empresse de prendre officiellement possession des territoires explorés, et ce, avant les Anglais, installés dans les treize colonies. (FRE 3A, p.86)

Par ailleurs, selon ce manuel, les Iroquois ne sont pas les seuls responsables de l'anéantissement des Hurons, puisque les épidémies et la famine rentrent aussi en ligne de compte, en plus des guerres (cf. aussi 4.3.2) : « Les rivaux des Français fournissent armes et marchandises à la Confédération iroquoise qui vise la destruction des Hurons, alliés des Français. Affaiblis par les maladies et divisés,

les Hurons sont décimés entre 1648 et 1650. » (FRE 4A, p.163) un ensemble de causes concourt au déclin de la Huronie :

Les migrations européennes dans le nord-est de l'Amérique aggravent les conflits traditionnels des Amérindiens. En 1649, les attaques iroquoises, les épidémies et la famine anéantissent la confédération huronne, au nord du lac Ontario. A peine 300 survivants, accompagnés de quelques missionnaires, trouvent refuge dans la région de Québec. Dans la seconde moitié du XVII^e siècle, les raids guerriers amènent les Iroquois de plus en plus loin de leur territoire traditionnel. Finalement, en 1701, après des décennies de guerres, les Iroquois affaiblis font la paix avec les français et leurs alliés amérindiens. Ils signent la Grande Paix de Montréal. Lors des conflits ultérieurs opposant la France et l'Angleterre, les Iroquois resteront neutres. (FRE 4A, p.38)

Ce sont en effet, les guerres intercoloniales qui se recoupent avec celles entre les différentes nations amérindiennes, plus ou moins liées aux puissances européennes, qui aboutissent à une situation compliquée vers la fin du 17^e siècle que les manuels rendent avec plus ou moins d'habileté.

Le Québec : une histoire à suivre, comme *Présences* l'avait fait en parlant des conflits des années 1760, parle de violences des deux côtés :

Le rôle des Amérindiens. En plus de lutter contre les Anglais, les habitants et habitantes de la Nouvelle-France doivent à nouveau affronter les Iroquois à la fin du 17^e siècle. Armés des fusils que leur procurent les Britanniques, ceux-ci lancent une série d'attaques contre des établissements français à partir de 1684. Pendant la première guerre intercoloniale, ils se rangent aux côtés des Anglais et font la guerre aux Français et à leurs alliés amérindiens. En 1696, le gouverneur Frontenac planifie une contre-attaque et lance une vaste expédition de plus de 2000 hommes contre le pays des Iroquois. Ses hommes brûlent les villages et les récoltes d'une nation iroquoise. Les Iroquois, épuisés par de nombreuses années de guerre, négocient la fin des hostilités. (QHS A, p.100)

Repères, à son tour, rend compte du fait que les moyens employés dans cette guerre n'étaient pas nobles ni d'un côté ni de l'autre. Or, la participation des Amérindiens des deux côtés est jugée de manière quelque peu différente : s'ils font bien partie de troupes françaises, dans une proportion qu'on ne précise pas, les Anglais, eux, se font purement et simplement remplacer par leurs alliés iroquois.

En 1689, l'Angleterre et plusieurs nations européennes se liguent contre la France. En Amérique, les Français et les Anglais, qui se font déjà concurrence, entrent définitivement en guerre. Le gouverneur Frontenac lance quelques raids contre des villages frontaliers de la Nouvelle-Angleterre. Lors de ces attaques, qui ont lieu la nuit, des maisons sont brûlées et des gens sont faits prisonniers. Les troupes françaises se composent en partie d'Amérindiens alliés aux Français, d'officiers et de soldats français, et de miliciens canadiens. En 1690, Frontenac résiste à la riposte des Anglais qui se lancent à l'assaut de Québec. Par la suite, les Anglais laissent les Iroquois faire la guerre à leur place. La région située entre Montréal et Trois-Rivières subit aussi plusieurs attaques. (REP 4, p.265)

Pour *Fresques*, en revanche, les Amérindiens qui participent à ces guerres intercoloniales ne sont pas simplement manipulés par les Européens des deux côtés, mais poursuivent leurs propres intérêts, emploient leur propre stratégie et ne se soumettent pas aux commandements :

La plupart du temps, les alliés amérindiens sont les plus nombreux à participer à ces raids [que la Nouvelle-France lance contre des établissements isolés des colonies britanniques]. Les Amérindiens ont leurs propres intérêts à défendre dans ces attaques. Souvent, ils souhaitent ramener des prisonniers qu'ils adoptent et intègrent à leur communauté pour remplacer leurs défunts. Certains espèrent obtenir une rançon, profiter du pillage ou honorer leur alliance avec la France. D'autres veulent chasser les colons britanniques de leurs terres ancestrales. Au cours de ces expéditions militaires, les alliés désobéissent fréquemment aux officiers français qui sont censés les diriger. Gardant à l'esprit leurs intérêts, ils emploient leur propre tactique, appelée la « petite guerre ». Cette forme de guérilla vise à

réduire les pertes humaines en privilégiant les attaques-surprises et les embuscades et en évitant d'assiéger des places fortifiées. (FRE 4B, p.108-109)

Ces affrontements continuent d'ailleurs au-delà de la Grande paix de Montréal, comme nous le montre *Fresques*, et les moyens employés sont tout sauf à l'honneur des Français et de leurs alliés :

Le raid contre Deerfield. [...] Partie de Chambly en plein hiver, la troupe des attaquants comprend une cinquantaine de soldats de métier et de volontaires français ainsi qu'environ 250 alliés amérindiens, dont la majorité vient des villages de domiciliés du Saint-Laurent. Les miliciens canadiens ne participent presque jamais à ce genre d'opération. Le 29 février à l'aube, au terme d'une marche de 500 km en raquettes, la troupe surprend le village de Deerfield endormi. Après avoir vaincu la résistance des villageois et tué 40 entre eux, les assaillants pillent et incendient des maisons, abattent le bétail et repartent avec plus de 100 prisonniers. Ils atteignent Montréal un mois plus tard. Les prisonniers de Deerfield sont gardés jusqu'à la fin de la guerre, mais 26 d'entre eux choisissent de se convertir au catholicisme et de s'intégrer au Canada, certains du côté des Français, d'autres parmi les Amérindiens domiciliés. Deerfield subit de nouveau l'attaque des Français et de leurs alliés en 1709, puis en 1746. (FRE 4B, p.109)

Le texte montre bien aussi la proportion considérable d'Autochtones dans les troupes françaises. Le manuel précise par ailleurs que les principales périodes de guerre de ce 17^e siècle se situaient entre 1650-1653, 1660-1667 et 1684-1701. Ainsi, « pendant toute la durée du régime français, les habitants du Canada sont en guerre plus d'une année sur trois, d'abord contre les Iroquois, puis contre les Britanniques. » (FRE 4B, p.114)

La complexité grandissante de la situation est rendue, de façon succincte, mais en mettant en lumière les intérêts des différents acteurs par ce manuel, au sein du parcours chronologique :

Les explorations donnent lieu à de nouvelles alliances avec les nations amérindiennes de la région des Grands Lacs. Les Français, qui souhaitent dominer le commerce de la fourrure dans la région, tentent de convaincre ces nations de traiter uniquement avec eux. Ils espèrent ainsi tenir à l'écart les commerçants des Treize colonies anglaises, avec lesquelles la Nouvelle-France est en conflit. Cependant, la Ligue iroquoise, appuyée par les Anglais, s'oppose aux ambitions françaises. Les Iroquois veulent plutôt que les nations des Grands Lacs leur acheminent les fourrures qu'ils échangeront ensuite avec les marchands anglais. Cette situation entraîne des affrontements. Par ailleurs, certaines nations amérindiennes de la région des Grands Lacs, alliées des Français, se font la guerre entre elles. Cette situation nuit au commerce des fourrures et à la sécurité de la Nouvelle-France. (FRE 3A, p.90)

Dans ce jeu composé par des intérêts divergents, les Français ne règnent pas en maîtres mais doivent partager le pouvoir avec les Amérindiens :

Les Français redoublent donc d'efforts dans le but d'instaurer une paix générale et d'amener les Amérindiens à reconnaître officiellement que les fourrures doivent être acheminées vers la Nouvelle-France. Les Français et leurs alliés amérindiens combattent les Iroquois. Affaiblie, la Ligue iroquoise accepte finalement de participer à une paix générale. Celle-ci se concrétise en 1701, lors d'une importante rencontre diplomatique qui se conclut par la signature de la Grande Paix de Montréal. Dans ce traité, la Ligue iroquoise reconnaît que les Français sont les intermédiaires de la traite des fourrures avec les nations des Grands Lacs. Les Iroquois s'engagent aussi à rester neutres dans les conflits qui opposent les Français et les Anglais. (*Ibid.*)

Repères, à son tour, ne quitte toujours pas la perspective euro-centriste, qui regarde l'histoire du seul point de vue de ses conséquences pour la Nouvelle France. Les alliés des Français figurent au mieux comme pions dans un jeu qu'ils mènent contre les Anglais, et les Iroquois sont considérés comme gênants et dangereux :

L'essor rapide de la traite des fourrures conduit à diverses alliances qui visent le contrôle de ce commerce: Algonquiens, Hurons et Français contre Iroquois et Anglais. Tout au long du 17^e siècle et jusqu'au début des années

1680, la menace des Iroquois fragilise l'économie de la colonie. Leurs attaques imprévues sur les rivières retardent l'arrivée de fourrures. La Grande Paix de Montréal, en 1701, met fin à ces guerres, mais non aux rivalités entre Anglais et Français, qui se poursuivent jusqu'à la fin de la Nouvelle-France, en 1760. Pour conserver leurs accès privilégiés aux lieux riches en fourrures, les Français explorent le continent nord-américain et finissent par créer une immense colonie qui s'étend du Labrador à la Louisiane. Pour s'assurer des alliances avec les nations autochtones et éviter que les Anglais les devancent, ils créent des dizaines de postes militaires, qui sont aussi des postes de traite. (REP 4, p.99)

Tous les manuels traitent de la Grande paix de Montréal comme d'un fait majeur. Nous nous limiterons à deux exemples qui permettent de mettre en évidence la différence des perspectives. La description la plus complète du contexte, des préparatifs et du déroulement de la cérémonie, se trouve dans *Le Québec : une histoire à construire* (des passages un peu plus succincts avaient déjà figuré dans QHS A, p.101) :

Pendant tout le 17^e siècle, des périodes de guerre et de succèdent entre l'alliance franco-amérindienne et la Confédération iroquoise. à compter de 1689, ces guerres se doublent d'un conflit entre les puissances coloniales anglaises et françaises. Toutefois, les Iroquois, de plus en plus affaiblis par les épidémies, les guerres et les dissensions internes, entament des négociations de paix dans les années 1690 qui conduiront, après bien des complications, à la Grande Paix de Montréal de 1701. Cette trêve générale, qui nécessite des trésors de diplomatie, met un terme définitif aux guerres iroquoises. Non seulement les Français et les Iroquois signent-ils un accord de paix, mais tous leurs alliés avec eux. Les Iroquois s'engagent désormais à ne plus prendre parti dans les différends qui pourraient survenir entre les puissances coloniales. Ils acceptent également de recourir à l'arbitrage du gouverneur général de Nouvelle-France pour régler les conflits qui pourraient les opposer aux autres nations signataires du traité. (QHC B, p.460)

Le manuel consacre de longs passages aux circonstances de la signature du traité :

La signature du traité de la Grande Paix de Montréal est un évènement marquant de l'histoire de la Nouvelle-France qui illustre bien les voies de la diplomatie et les rituels de paix entre les Français et les Amérindiens. Dès le mois de juin 1700, le gouverneur Louis-Hector de Callières envoie des émissaires, dont plusieurs pères jésuites, à la rencontre des nations amérindiennes. Il les invite à se regrouper à Montréal l'été suivant. Le 21 juillet 1701, les canots commencent à affluer, le fleuve Saint-Laurent. Au total, 1 300 Autochtones se présentent à Montréal et y demeurent pendant deux semaines. C'est énorme considérant que la ville ne compte alors que 1 200 résidents français. Avant même d'entamer les discussions, les nations se livrent à diverses cérémonies, notamment à des rituels de condoléances dans lesquels elles évoquent en pleurant le souvenir des chefs disparus. (*Ibid.*)

La négociation est longue et semble suivre avant tout les coutumes amérindiennes :

Après avoir fumé le calumet de paix, les orateurs désignés par chaque nation entreprennent les pourparlers. A tour de rôle, après avoir offert des dons au gouverneur, ils présentent leurs propositions dans des discours éloquentes qui peuvent durer deux heures. Pour chacune des propositions, ils offrent à leur interlocuteur un collier de coquillages (wampum) ou des peaux de castor qui représentent la parole donnée. Ils ne s'attendent pas à obtenir une réponse immédiate. Toutefois, si leur don est accepté, cela signifie que leur message sera pris en considération. Enfin, chaque discours se termine par un échange de présents, ce qui finit par coûter très cher à la colonie française. Les négociations s'étalent du 23 juillet au 2 août. La cérémonie de signature du traité de paix a lieu eux jours plus tard, en grande pompe, et réunit plusieurs milliers de personnes dans une vaste scène. C'est le gouverneur qui prononce son discours le premier devant l'assemblée. Puis, les chefs de chaque nation s'adressent à l'auditoire et signent le traité en y dessinant l'animal ou le symbole présentant leur nation. (p.461)

Dans cette description, il est évident que le rôle majeur incombe aux Amérindiens. La source qui parle ensuite des dignitaires français, souligne également le respect que ceux-ci témoignent à leurs invités, par tous les détails de la cérémonie.

«Il fallut confirmer cette grande alliance par quelque endroit éclatant et pour le faire avec toute la circonspection possible, Messieurs de Callières [le gouverneur général], de Champigny [l'intendant] et de Vaudreuil [le gouverneur de Montréal] fumèrent dans le Calumet que l'on porta ensuite aux Iroquois et aux députés de tous les alliés, qui en firent de même. On le chanta, et pour cet effet trois Français [dansèrent] alternativement à travers tous les peuples,

qui étaient assis sur l'herbe, marchant en, leur visage animé et le mouvement du corps qui répondait à la véhémence de leurs paroles: [...] On fit le festin qui était extrêmement frugal pour tout le monde, et on alla allumer le feu de joie derrière l'éclos au bruit des [tambours], de la mousqueterie et du canon. [...] On songea [aussi] à leur faire les présents que l'on prépara dans les magasins du Roi» (Source: Bacqueville de la Potherie, Histoire de l'Amérique: septentrionale, 1722, cité par QHC B, p.461)

Les questions qui suivent ce texte : « Les célébrations qui suivent la signature, du traité sont-elles davantage marquées par les rituels amérindiens ou français? A votre avis, qu'est-ce que cela peut signifier? » (*Ibid.*) soulignent clairement l'importance des Amérindiens dans les événements qui entourent la signature de ce traité.

L'accent est mis nettement plus du côté français dans le récit de *Repères* qui avait, dans un premier temps, introduit ainsi la Grande Paix de Montréal : « Avec ce traité, signé en 1701, les autochtones (sic, minuscule) et les Européens ouvrent la voie à une période de collaboration et de cohabitation harmonieuse. » (REP 3A, p.57) Le manuel y revient une nouvelle fois:

De 1683 à 1700, les conflits se généralisent dans la région située entre le haut du fleuve Saint-Laurent, le lac Supérieur et le fleuve Mississippi. Après des défaites multiples, les Iroquois désirent négocier la paix. Les délibérations, qui réunissent une trentaine de nations amérindiennes des Grands Lacs, ont lieu à Montréal sous l'égide des Français. Le grand chef huron Kondiaronk et le gouverneur de la Nouvelle-France, Louis Hector de Callières, y jouent un rôle décisif. Un traité est conclu en 1701 entre les Iroquois, les Français et les tribus alliées aux Français: C'est la Grande Paix de Montréal. Par ce traité, les Français s'octroient le rôle de médiateurs en cas de conflits entre les Amérindiens. Ils deviennent aussi leurs pourvoyeurs de produits européens. De leur côté, les Iroquois s'engagent à rester neutres si des conflits éclatent entre les Français et les Anglais. Désormais, ils éviteront de prendre part à de grandes offensives. (REP 3A, p.122)

Ce sont les Français qui président les négociations et ils « s'octroient » un droit d'arbitrage futur, sans jamais oublier le but principal derrière tout cela : les privilèges commerciaux. Un autre passage s'y reporte dans le parcours thématique, où le manuel rappelle que les Français sont « au cœur de cette alliance » et que, bien que les négociations se déroulent « à l'amérindienne », il faudra bien que les Français les « complètent », c'est-à-dire, y apportent le sérieux nécessaire et la bonne et due forme. Comme les Amérindiens ne savent pas lire et écrire, ils « signent » (les guillemets sont dans le texte) comme ils peuvent, en dessinant:

En 1701, une grande conférence a lieu à Montréal. Pendant plusieurs jours, les représentants d'une vingtaine de nations amérindiennes, incluant les Iroquois, parlementent avec les Français afin de conclure une paix générale. Les négociations se font à l'amérindienne, c'est-à-dire par l'échange de présents qui, chacun, portent un message. Quand le présent est accepté, cela signifie que l'on accepte le message dont il est porteur. Finalement, les Français complètent les négociations en faisant « signer » un traité de paix écrit, au bas duquel est dessiné l'animal qui représente le symbole de la nation des représentants amérindiens. Ce traité de paix, appelé la « Grande Paix de Montréal », et les négociations qui l'entourent forment donc un amalgame des us et coutumes amérindiennes et françaises. Les Français se retrouvent au cœur de cette alliance en tant que médiateurs des conflits entre toutes les nations amérindiennes qui ont signé ce traité. Les Français s'engagent aussi à répondre aux besoins de ces nations en marchandises européennes et en soutien militaire, en cas de nécessité. (REP 4, p.265)

Fait intéressant, ni *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* ni *Fresques* ne retiennent l'action de Kondiaronk comme un fait majeur, tandis que *Repères* tire sa révérence devant ce « grand chef huron » (cf. supra) *Présences* (cf. PRE 3A, p.98) retient son nom parmi les six acteurs importants de

la Nouvelle-France et lui consacre un portrait, dans sa synthèse sur l'émergence d'une société en Nouvelle-France: « Kondiaronk (le Rat) (1625-1701) Chef huron et solide allié des Français pendant les guerres franco-iroquoises, il est l'un des principaux artisans de la Grande Paix de Montréal (1701) qui scelle la paix entre les Français, leurs alliés et les Cinq Nations iroquoises. Reconnu pour sa vive intelligence, Kondiaronk est un modèle de la grande diplomatie pour laquelle sa nation est réputée. » (PRE 3A, p.111)

A qui les manuels attribuent-ils, en fin de compte, la responsabilité de l'augmentation des affrontements entre les Premières nations ? Si tous considèrent que Champlain a été entraîné dans des conflits préexistants, ce premier affrontement auquel il prend part n'est pas vu comme la provocation ayant causé la suite des conflits, par tous les manuels. L'introduction des armes à feu est certes identifiée par *Le Québec : une histoire à suivre*, au détour d'une question posée aux élèves, comme responsable d'une course aux armements. Mais aucun manuel ne souligne vraiment le changement dans la façon de combattre que cette innovation amène et le fait que les guerres deviennent plus meurtrières. *Présences* et *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* dépassent plus souvent, certes, le niveau descriptif de *Repères*, pour évoquer les contextes et les tenants et aboutissants des événements. Pour ce qui est de remarques sur les conséquences néfastes de la présence européenne sur l'intensification des guerres inter-autochtones, c'est dans *Fresques* qu'on en trouve le plus. Nous avons déjà cité (cf. supra) le passage, où le manuel invoque, parmi les causes multiples de l'anéantissement de la Huronie, les migrations européennes qui aggravent les conflits. Un peu plus loin, il constate : « Avant l'arrivée des Européens, les Autochtones se faisaient la guerre en employant l'arc, le couteau et le casse-tête. Le fusil contribue à rendre les guerres autochtones plus mortelles. » (FRE 4B, p.17)

Dans l'ensemble des chapitres et sous-chapitres consacrés à la Nouvelle-France, il va de soi que les manuels accordent plus d'attention à l'histoire de ces Français qui arrivent outre-Atlantique qu'aux Autochtones sur place, dont on avait largement parlé auparavant (cf.4.1). Ils ne disparaissent pas encore aussi complètement des écrans comme ce sera le cas après la conquête (cf.4.3.8), puisqu'ils sont liées par des alliances essentielles à la survie de la Nouvelle-France. Or, tous les livres ne s'intéressent pas aux Autochtones pour eux-mêmes, sans rapport aux intérêts économiques et stratégiques des Français, comme le fait *Fresques*, qui retient que « malgré l'arrivée des Français, la présence des Amérindiens demeure prédominante sur le territoire. » (FRE 4A, p.28) Il poursuit en rendant compte des différentes migrations des Autochtones :

Tout au nord, les limites du territoire des Inuits demeurent inchangées. De même, les nations algonquiennes continuent de parcourir les vastes étendues du Bouclier canadien et des Appalaches. Dans l'estuaire du fleuve, différents groupes, tels les Micmacs, occupent maintenant les anciens territoires de chasse et de pêche des Iroquoiens

du Saint-Laurent. Malgré les liens qu'elles entretiennent avec les commerçants européens, la plupart de ces populations maintiennent leur mode de vie nomade. Cependant, l'établissement progressif des colons sur la rive nord du Saint-Laurent repousse le gris gibier plus au nord. Certaines populations algonquiennes doivent donc se replier vers le nord et vers l'ouest pour chasser. (*Ibid.*)

D'autres migrations ont été occasionnées par la présence européenne et affectent grandement les sociétés autochtones :

Sous le régime français, les guerres entre les nations amérindiennes, de même que la colonisation française et anglaise, amènent le rétrécissement progressif du territoire iroquoien. Au nord des lacs Erie et Ontario, les Hurons, les Pétuns, les Neutres et les Eriés périssent sous les attaques des Iroquois. Les survivants des nations défaites sont dispersés ou assimilés par leurs voisins alors que les Iroquois continuent d'occuper leur territoire traditionnel, au sud-est du lac Ontario. A partir du milieu du XVIIe siècle, les missionnaires créent de petites agglomérations amérindiennes dans la vallée du Saint-Laurent afin d'amener les Amérindiens convertis au catholicisme à adopter le mode de vie des Français. Quelques centaines de Hurons et d'Iroquois chrétiens ainsi que des Algonquiens et les Népissingues, s'installent de façon permanente à proximité de Québec et de Montréal. Quant aux Algonquins et aux Abénakis, chassés par des conflits avec les colons de la Nouvelle-Angleterre, ils se fixent dans la région de Trois-Rivières. Les Français qualifient ces Amérindiens de « domiciliés ». A la fin du régime français, ces domiciliés seront environ 5000, soit 8% de la population canadienne de l'époque. (*Ibid.*)

La conquête et le changement de régime favorisent, bien entendu, la focalisation des manuels sur l'opposition entre les Français et les Anglais en Amérique du Nord. La mention du rôle des Autochtones s'en trouve diminué d'autant. Tous les manuels avaient rendu compte pour la fin du 17^e siècle de l'appui que chacun, de son côté, cherchait auprès des Amérindiens alliés, mais très peu de manuels mentionnent, au détour, que les Autochtones craignaient pour leur propres raisons, la victoire des Anglais. *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* le fait à deux reprises :

La Nouvelle-France n'aurait pas pu subsister jusque dans la seconde moitié du 18^e siècle sans ses alliés amérindiens. Ce sont eux qui approvisionnent la colonie en fourrures et qui en assurent ainsi la survie économique. En outre, la Nouvelle-France ne peut pas contrôler et défendre son vaste territoire avec une population aussi faible que la sienne. Déjà, les guerres iroquoises ont prouvé aux autorités qu'elles ne peuvent pas songer à organiser des expéditions militaires sans l'aide des nations amérindiennes alliées. Quand la menace britannique se fait plus pressante, ces alliances deviennent cruciales. Les gouverneurs, responsables de la politique extérieure de la colonie, déploient donc de grands efforts pour soigner leurs relations avec les Amérindiens. Ceux-ci, comme les Français, craignent les ambitions des colons britanniques qui voudraient s'emparer de leurs territoires de chasse pour les défricher et les cultiver. (QHS A, p.112)

Le manuel y revient, année plus tard de façon plus explicite encore, en parlant des visées des Anglais qui seraient « expansionnistes », contrairement à ceux des Français :

Pour les Français, le maintien d'une alliance avec les Autochtones s'avère aussi indispensable sur le plan militaire que sur le plan économique. à cause de la faiblesse de la population coloniale, il est en effet impossible aux Français de défendre l'immense territoire qu'ils revendiquent en Amérique du Nord. Or, au 18^e siècle, les treize colonies britanniques sont 20 fois plus peuplées que la Nouvelle-France et elles cherchent à s'étendre vers les territoires français. De leur côté, les nations autochtones alliées à la France craignent aussi les visées expansionnistes des Anglais qui les chasseraient de leur territoire pour s'y installer. Elles tirent un plus grand bénéfice d'une union avec les Français qui vivent concentrés dans la vallée du Saint-Laurent sans tenter de les déposséder de leurs terres à l'intérieur du continent. [QHC B, p.459]

Dominique? - Mais comment se fait-il que les Iroquois n'avaient pas cette crainte par rapport à leurs alliés anglais ?

Repères et *Fresques* mentionnent au moins brièvement, la participation, aux côtés des Français, de guerriers amérindiens :

Lors de la guerre de Conquête, entre 1755 et 1759, des centaines d'Amérindiens, vivant surtout dans la région de Montréal et souvent convertis au catholicisme, vont se battre aux côtés des soldats français et des miliciens canadiens. Peu habitués à la présence de ces guerriers amérindiens, les soldats français s'en plaignent fréquemment, alors que les miliciens canadiens, habitués à combattre à leurs côtés, vont jusqu'à adopter leurs techniques de combats. (REP 4, p.265)

Fresques appose quelques lignes en légende à une illustration aux Amérindiens « ayant combattu à leurs côtés lors de la guerre de Sept Ans. » (Illustration : Le village d'Iroquois domiciliés d'Oswegatchie et le fort français de La Présentation attaqué par la flotte britannique en août 1760. FRE 3A, p.141).

Or, il consacre cette page entière aux conséquences de la conquête pour les Autochtones, les différentes mesures prises par les Anglais, la perte de pouvoir que la disparition de cette concurrence signifie, mais aussi la reconnaissance des droits des Premières nations par la Proclamation royale :

La Proclamation royale donne des directives aux sujets britanniques en ce qui a trait à l'occupation du territoire amérindien. « Nous défendons aussi strictement par la présente à tous Nos sujets, sous peine de s'attirer Notre déplaisir, d'acheter ou de posséder aucune terre ci-dessus réservée [le territoire amérindien], ou d'y former aucun établissement, sans avoir au préalable obtenu Notre permission spéciale et une licence à ce sujet. » Proclamation royale octobre 1763. (...) Dans et extrait de la Proclamation royale qu'est-ce qui est interdit aux a sujets britanniques ? Selon vous, pourquoi cède-t-on ce territoire aux Amérindiens ? (FRE 3A, p.142)

Il parle en ces termes de la révolte de Pontiac :

Le nouveau contexte politique annonce une période difficile pour les Amérindiens anciennement alliés aux Français. Ils ne peuvent plus désormais profiter de la rivalité entre la France et la Grande-Bretagne pour promouvoir leurs intérêts. Le général Amherst apporte des changements majeurs aux relations diplomatiques avec les Amérindiens. En 1761, il manifeste son intention de ne pas maintenir la pratique des Français d'offrir des présents aux Amérindiens pour créer des liens politiques et commerciaux. De plus, contrairement aux Français, les Britanniques cessent de fournir des armes aux Amérindiens, proposent de supprimer le commerce de l'alcool et encadrent les échanges commerciaux, qui doivent désormais s'effectuer uniquement dans les postes de traite. (FRE 3A, p.141)

Pour *Fresques*, c'est dans l'attente d'un retour au conflit des Français que les Amerindiens passent à l'action :

Au cours de la même année, une rumeur circule chez les Amérindiens des Grands Lacs: Les Français s'apprêteraient à reprendre Québec. Cette rumeur, qui s'ajoute à l'attitude inamicale des Britanniques à leur égard, amène la naissance d'une coalition amérindienne, dirigée par le chef Pontiac (que les Français nomment Pondiac), cette coalition entreprend une lutte armée contre les Britanniques installés dans les anciens forts français de la région. En juillet 1763, presque tous les forts sont aux mains des Amérindiens. Cependant, avec l'annonce de la signature du traité de Paris, la coalition amérindienne se fragilise. En 1764, plusieurs nations font la paix avec les Britanniques. Finalement, Pontiac signe un traité de paix en juillet 1766. (*Ibid.*)

Puisque tous les manuels en parlent, cet épisode constitue une bonne occasion de comparer les approches des différents manuels.

La présentation de la révolte de Pontiac par *Repères* est plus succincte que celle de *Fresques* et ne mentionne notamment ni les mesures concrètes des Anglais contre lesquels il s'insurge, mis à part

une certaine « inquiétude » et le souci de ne pas changer ses habitudes, ni les raisons de son échec, ni, surtout, la perte d'influence que les Amérindiens craignent, si les Anglais devaient l'emporter.

La révolte de Pontiac. Après la guerre de la Conquête. Les Amérindiens, habitués à commercer avec les Français, sont inquiets devant l'attitude des militaires et des marchands britanniques à leur égard. Le chef Pontiac rallie plusieurs nations et se révolte contre les Britanniques et leur présence dans la région des Grands Lacs. Des attaques sont dirigées contre des forts anglais et certains postes de traite. Les troupes britanniques ripostent et reprennent la plupart des forts en 1764. Les guerriers amérindiens se trouvent de plus en plus dispersés. En 1766, Pontiac signe la paix. (REP 4, p.273)

Le manuel associe à ce récit le portrait de Pontiac par un artiste inconnu du 18^e siècle et ajoute : « Le chef amérindien Pontiac (1714-1769). Chef de la nation des Outaouais, Pontiac mobilise les nations amérindiennes de la région des Grands Lacs contre les Britanniques en 1763. » (*Ibid.*) Cependant, le manuel attribue à cette résistance amérindienne des concessions obtenues dans la Proclamation royale:

Les Britanniques, aux prises avec la force guerrière amérindienne, choisissent de reconnaître des droits territoriaux aux nations autochtones. Avec la Proclamation royale, le bassin des Grands Lacs, ce territoire essentiel au commerce des fourrures qui s'étend des treize colonies jusqu'au fleuve Mississippi, est dorénavant réservé à l'usage exclusif des Amérindiens. Seule la Couronne peut acheter des terres aux Amérindiens, et aucun territoire ne peut être colonisé sans la signature de traités entre les chefs amérindiens et le gouvernement. (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à suivre s'attarde beaucoup plus à la situation désavantageuse dans laquelle se trouveraient les Amérindiens face aux seuls Anglais et c'est la rumeur de la cessation, et non celle d'une tentative des Français (comme pour *Fresques*) qui incite Pontiac et les siens de se soulever. Le texte cite les mêmes mesures concrètes des Anglais qui déplaisent aux Amérindiens en plus des craintes d'une invasion des terres par les colons.

La défaite des Français en Amérique n'est pas très bien accueillie par les Amérindiens. En effet, la rivalité qui existait entre les Britanniques et les Français leur permettait d'imposer leurs propres coutumes, comme l'échange de cadeaux avant toute transaction commerciale. Les Français avaient ainsi pris l'habitude de procéder à la traite des fourrures selon les usages amérindiens. Maintenant sans rivaux, les Britanniques peuvent désormais imposer leurs propres règles. Afin de diminuer le coût des opérations, ils cessent rapidement de pratiquer l'échange traditionnel de cadeaux. Leurs forts deviennent également les uniques lieux possibles pour la traite et ils interdisent le commerce du rhum. Tout cela mécontente grandement les Amérindiens, qui voient aussi avec inquiétude leurs terres envahies par un grand nombre de colons britanniques. Dès que la rumeur de la cession du Canada à l'Angleterre leur parvient, la révolte éclate. (QHS A, p.152)

Comme par *Fresques*, l'échec du soulèvement est ici expliqué par les dissensions parmi les nations qui y avaient participé, devant le traité de Paris qui rendent vaine pour certains, la poursuite des combats :

Menées par un chef de guerre outaouais nommé Pontiac, plusieurs tribus amérindiennes s'unissent à l'été 1763 pour faire la guerre aux Britanniques. Elles s'emparent rapidement de la plupart des postes de la région des Grands Lacs et de la vallée de l'Ohio, mettant le siège devant le fort Détroit. Mais lorsque les Amérindiens apprennent que la paix est définitive et que la France et l'Angleterre ont signé le traité de Paris, il leur semble vain de vouloir continuer le combat. Bientôt, les chefs alliés ne s'entendent plus sur ce qu'il convient de faire. Au bout de quelques semaines, le soulèvement s'essouffle. Quand les troupes britanniques envoyées par Amherst pour mater la révolte arrivent, à l'été 1764, la paix est globalement de retour. Isolé, Pontiac tente bien de poursuivre sa lutte, mais sans grand succès. Le 24 juillet 1766, il signe la paix avec les autorités britanniques. La guerre est bel et bien terminée. (*Ibid.*)

Deux illustrations sont associées à ce contexte. À côté d'un portrait du chef Pontiac, le manuel note qu'il n'était pas seul : « Même si Pontiac a donné son nom à la révolte amérindienne de 1763, de nombreux autres chefs autochtones ont choisi de prendre les armes. » (*Ibid.*) Un autre montre une reconstitution du siège du fort Détroit en 1763 et ajoute : « Tombé en 1760 aux mains des Anglais, Détroit est le centre administratif des 'pays d'En-Haut' et compte près de 600 habitants et habitantes. Plusieurs colons français se sont également établis dans les environs, vivant à côté de quelques centaines d'Amérindiens. (*Ibid.*) La question posée aux élèves semble suggérer que les Amérindiens auraient préféré une victoire des Français : « Que nous apprend l'attitude de Pontiac quant aux relations entre les Français et les Amérindiens à l'époque de la Conquête? » (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à construire, l'année suivante, insiste pour faire mieux saisir la perte d'influence subie par des Amérindiens avec le changement d'empire. Leur pouvoir ne reviendra que très brièvement quand l'Angleterre aura besoin de leur soutien contre les insurgés américains :

Sous le Régime français, les Amérindiens jouissaient d'un pouvoir important en tant qu'alliés militaires et économiques indispensables. Le passage de la Nouvelle-France sous contrôle britannique modifie rapidement ces conditions. Alors que les Autochtones pouvaient jouer sur les rivalités entre la France et l'Angleterre pour préserver leur neutralité et leur indépendance, ils se retrouvent soudainement face à un seul interlocuteur : le gouvernement britannique. Bien conscient des dangers de cette position, le chef amérindien Pontiac tente une rébellion qui se solde par un échec. [...] Le déclenchement de la révolution américaine en 1775 redonne temporairement un rôle stratégique aux Amérindiens. (QHC B, p.471)

Un encart résume la Révolte de Pontiac : « À l'été 1763, plusieurs nations amérindiennes se révoltent contre les Britanniques qui viennent de prendre le contrôle de la Nouvelle-France. Menées par le chef de guerre Pontiac, elles obtiennent quelques succès initiaux, mais le mouvement s'essouffle rapidement. Pontiac lui-même signe la paix en 1766. » (*Ibid.*)

C'est à cet épisode de la Révolution américaine que *Le Québec : une histoire à suivre* avait déjà consacré une mention, à côté d'une image du « chef mohawk Joseph Brant (Thayendanegea) » : « Pendant la guerre d'Indépendance américaine, de nombreux iroquois restent fidèles à l'Angleterre. Après la défaite, près de 2000 entre eux, menés par le chef mohawk Joseph Brant, quittent leurs terres pour s'installer à Grand River, au nord du lac Érié. La Couronne britannique leur fait don d'un vaste territoire pour les services rendus. » (QHS A, p.176)

Présences se distingue des trois autres manuels par le rôle qu'il attribue aux Canadiens français dans la révolte de Pontiac. Ceux-ci sont tout à fait absents de cette initiative dans les trois autres manuels, excepté le fait que pour *Fresques*, la rumeur d'un soulèvement français aurait été le point de départ de la révolte amérindienne. Selon *Présences*, Pontiac avait appelé les « frères » français à soutenir ses troupes et le manuel cite un appel de celui-ci, où il va jusqu'à se qualifier comme Français.

Peu avant la signature du traité de Paris, des Autochtones alliés des Français résistent à l'occupation britannique. Ils reprochent aux Britanniques de violer les ententes commerciales qui avaient été conclues avec les Français, de les traiter injustement et de les exploiter. En avril 1763, le chef Pontiac tente de rallier les Outaouais, les Saulteaux et les Canadiens français pour combattre les nouveaux occupants. En mai, des guerriers attaquent les forts britanniques de la vallée de l'Ohio. Quelques Canadiens aident les résistants autochtones dans leur lutte, mais la plupart demeurent neutres. Les autorités britanniques font appel aux Canadiens pour former une milice et les aider à soumettre les Autochtones rebelles, leurs anciens alliés. (PRE 3A, p.158)

Le manuel cite ensuite textuellement l'appel de Pontiac, « chef autochtone qui tente de se trouver des alliés » :

« Frères! Ce n'est point pour ma seule vengeance que je fais la guerre aux Anglais. C'est aussi pour vous venger, mes frères! Quand les Anglais vous ont offensés, ils nous ont offensés aussi. Je sais qu'ils vous ont désarmés et vous ont contraints de signer un traité qui vous laisse sans défense. Maintenant je veux sauver votre cause et la mienne ensemble. Je veux détruire les Anglais et n'en laisser aucun sur vos terres [...]; je suis un Français et je veux mourir comme tel [...]. Je ne vous demande pas votre concours direct, car vous ne pouvez me l'apporter: je ne demande que des provisions pour mes combattants. » (Pontiac s'adressant aux Canadiens établis dans la région de Détroit, juillet 1763, cité par PRE 3A, p.159)

Les élèves sont ensuite invités à se prononcer sur « Comment Pontiac justifie-t-il sa guerre contre les Anglais? » (*Ibid.*) et le texte accompagnant un portrait du XVIII^e siècle qualifie celui-ci de « chef des Outaouais, il convainc des nations autochtones alliées des Français de se soulever contre la conquête britannique. Sa tentative de rallier les Canadiens français se solde par un échec. En 1766, les insurgés signent finalement un traité de paix avec les Britanniques. » (*Ibid.*)

Ainsi, l'échec est attribué non tellement à la désunion des Amérindiens mais aussi au manque de soutien par des Canadien français.

Présences voit dans la Proclamation royale avant tout les désavantages pour les Canadiens français : « Une politique répressive est imposée aux Canadiens conquis et des droits sont accordés aux nations autochtones. (...) Elle reconnaît aux nations autochtones des droits territoriaux sur une grande partie du territoire à l'ouest de la colonie. Ce territoire est déclaré ' réserve indienne ' et personne, à l'exception de la couronne n'a le droit d'y acheter des terres. » (p.160)

Une carte (p.161) montre l'étendue de ces territoires. Le manuel mentionnera la Proclamation royale de nouveau au cours du chapitre Pouvoir et pouvoirs du parcours thématique, mais sans mentionner les droits des Autochtones (PRE 4B, p.96).

Enfin, *Le Québec : une histoire à suivre* procède d'une façon analogue. La Proclamation royale mentionnée dans le parcours thématique (QHC B, p.463) ne contient aucune remarque sur les droits autochtones, tandis que, dans le contexte chronologique, le manuel commente à son propos : « Les Grands Lacs et la vallée de l'Ohio sont déclarés territoire amérindien, ce qui empêche les colonies américaines de s'étendre vers l'ouest » (p.154) et il invite les élèves à noter l'étendue des pertes territoriales ainsi occasionnées lors du passage de la Nouvelle-France à la Province de Québec.

La signification de la Proclamation royale pour les territoires autochtones est donc abordée, par tous les manuels, dans le contexte du changement de régime, mais ils n'y reviennent pas, plus tard, pour l'évoquer comme un des fondements juridiques des droits autochtones d'aujourd'hui.

Avec la fin de la Nouvelle-France se termine plus d'un siècle et demi de relations officielles entre Amérindiens et Français ou colons français. Il ne fait aucun doute que les populations n'ont pas cessé leurs interactions du jour au lendemain, mais les livres d'histoire s'en détournent. Par conséquent, quand il sera question de la suite de l'histoire, les mentions des Autochtones se raréfient dans tous les manuels. Ils réapparaîtront brièvement quand il sera question de la conquête de l'Ouest canadien (cf. 4.3.10), mais les colonisateurs seront alors les Canadiens anglais. Les francophones, s'ils jouent un rôle, se trouveront, un instant, du côté des métis.

4.3.5 L'impact de la présence européenne sur les peuples autochtones

En fin de compte, que reste-t-il de cette période historique de la Nouvelle France, pendant laquelle Amérindiens et Français se sont côtoyés, comment a-t-elle changé les modes de vie, la culture matérielle, voire la culture et les consciences des uns et des autres ? Nous avons déjà vu que les différents manuels accordent une importance variable à une des conséquences majeures de l'arrivée des Européens sur les populations autochtones, à savoir les ravages des maladies jusque-là inconnues (cf. 4.3.2). Ils ne regardent pas tous de la même façon les rôles que les Amérindiens jouent lors des conflits ou dans le commerce. Le manuel *Le Québec : une histoire à construire* pose, à ce propos, la question explicite s'il s'est agi ou non d'un commerce « équitable ». En résumé, il explique que les Européens avaient d'abord essayé de n'offrir que des « babioles », mais que les Amérindiens avaient vite compris la valeur des fourrures :

Les premiers trafiquants de fourrures offrent aux Amérindiens toutes sortes de babioles telles que des miroirs, des grelots, des peignes, des perles de verre colorées, etc. Pour les Européens, ces petits objets qui ne coûtent presque rien, représentent une excellente monnaie d'échange; ils suscitent l'intérêt des Autochtones en raison de leur exotisme. Toutefois, les Amérindiens ont tôt fait de réclamer des objets plus utiles pour eux, tels des couteaux, des haches ou d'autres outils en métal. Parce qu'ils sont plus efficaces et plus durables que les instruments traditionnels faits de pierre et d'os, les outils européens sont rapidement intégrés à la culture autochtone. Pourtant, cette appropriation ne signifie nullement que les Amérindiens adoptent un mode de vie à l'européenne. Au contraire, ils utilisent les outils venus par la traite pour répondre à des besoins spécifiques de leur propre mode de vie. Ils témoignent ainsi d'un véritable esprit d'adaptation. (QHC A, p.141)

Ainsi, les Amérindiens font un usage réfléchi et intelligent des nouvelles marchandises dont ils découvrent les avantages. Or, l'introduction de l'alcool entraîne des conséquences néfastes :

Les articles de traite les plus recherchés par les Autochtones sont les étoffes tels les draps, les couvertures, les chemises et les vêtements le laine, qui tiennent plus au chaud que les peaux d'animaux. Les armes à feu et les munitions sont également appréciées, de même que divers ustensiles en métal. Les chaudières de cuivre sont particulièrement estimées, car elles sont à la fois solides, légères et nettement plus pratiques pour faire bouillir de l'eau que les contenants d'écorce dans lesquels il faut jeter des pierres chauffées à blanc. Les coureurs des bois et autres marchands offrent aussi de l'eau-de-vie aux Amérindiens, mais cet article est souvent distribué gratuitement

pour établir des liens d'amitié et célébrer les ententes commerciales. Les Européens favorisent ainsi le développement d'un problème d'alcool chez les Amérindiens. (p.142)

En retour, ce sont surtout les fourrures qui intéressent les Européens :

En échange, les Amérindiens offrent aux Européens une variété de pelleteries. Les peaux de castor sont les plus en demande, mais à partir de la fin du 17^e siècle, leur valeur baisse en raison d'une surexploitation. Les peaux et les fourrures d'autres animaux prennent alors une plus grande importance. Les traiteurs se procurent ainsi des peaux d'originaux, de cerfs, de caribous ou de bisons. Ils apprécient aussi les fourrures, notamment celles de la martre, du raton laveur, de la loutre et de l'ours. (*Ibid.*)

Le manuel dénonce l'iniquité de ce commerce, qui ne durait cependant que tant que les Autochtones ne s'en aperçoivent : « Il ne fait aucun doute que les Européens ont d'abord tenté d'abuser des Amérindiens en leur offrant la pacotille et de la verroterie en échange de peaux qu'ils revendaient à prix fort en Europe. Toutefois, l'équilibre commercial s'est rapidement rétabli lorsque les Autochtones ont pris conscience de la valeur associée aux fourrures. Et si les Européens s'amusaient de la fascination exercée par certaines babioles sur les Amérindiens, ceux-ci n'en riaient pas moins de voir les nouveaux venus se précipiter sur leurs vieux vêtements. » (p.142) Le manuel cite ici le témoignage d'un Innu, recueilli par un missionnaire, qui se moque, justement, de l'engouement des Européens pour les peaux de castor et qui se vante d'avoir roulé des Anglais en obtenant un prix exagéré :

« Les Sauvages disent [du castor] que c'est l'animal bien-aimé des Français, des Anglais et des Basques, en un mot des Européens. J'entendais un jour mon hôte qui disait en se gaussant : « Missi picoutau amiscou ; le castor fait toutes les choses parfaitement bien: il nous fait des chaudières, des haches, des épées, des couteaux, du pain; bref, il fait tout. Il se moquait de nos Européens qui se passionnaient pour la peau de cet animal et qui se battent à qui donnera le plus à ces Barbares pour en avoir. Jusques-là que mon hôte me dit un jour, me montrant un fort beau couteau : « Les Anglais n'ont point d'esprit ; ils nous donnent vingt couteaux comme celui-là pour une peau de castor. » (Paul Lejeune, Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634, 1635, cité par QHC A, p.142).

Et la question posée aux étudiants leur demande, une fois n'est pas coutume, un jugement de valeur pur et simple : « Peut-on parler d'un commerce équitable pour les deux parties ? » (*Ibid.*) Le diagramme qui accompagne le texte explicatif, nous donne un instantané du 18^e siècle quant aux marchandises préférées par les Amérindiens : les textiles arrivent très largement en tête :

« Marchandises vendues aux Amérindiens par un marchand montréalais (1715-1724) : Draps et couvertures (53%), Vêtements (14 %), Poudre, balles et fusils (15%), Outils (5%), Chaudières en cuivre (3,5%), Eau-de-vie (4, 5%), Verroterie (3 %), Tabac (2%). (Louise Dechêne, Habitants et marchands de Mon au XVII^e siècle, Montréal, Boréal, 1988 [1974], p.505, cité par QHC A, p.141) »

Repères s'inspire de la même source pour reproduire un diagramme analogue (REP 3A, p.79), mais le manuel reste totalement muet sur l'impact du commerce avec les Européens sur les sociétés autochtones.

Le texte de *Le Québec : une histoire à construire* que nous venons de citer plus haut, avait également insisté sur le fait que l'adoption de certains objets d'origine européenne ne signifiait nullement un

abandon du mode de vie, mais consistait, au contraire, à les intégrer à leur vie, en faisant un usage rationnel. Mais il mentionne aussi les conséquences néfastes de certains produits, comme l'alcool qui pouvait créer une dépendance. C'est ce que le manuel avait déjà souligné lors du parcours chronologique, en établissant un lien avec d'autres conséquences négatives, comme les rivalités accrues entre nations autochtones et les maladies.

Par la traite des fourrures, les Amérindiens se procurent différents produits européens: haches, couteaux, épées, marmites, couvertures de laine, chapeaux et armes à feu. D'autre part, le commerce des fourrures provoque des rivalités entre les nations amérindiennes. Parallèlement, la découverte des boissons alcooliques par les Amérindiens aura des effets négatifs sur leur société. L'usage des produits européens transforme donc l'existence des Amérindiens et Amérindiennes, qui délaissent en partie leur mode de vie traditionnel. à cela s'ajoute la transmission de maladies européennes inconnues qui frappent les populations amérindiennes (rougeole, vérole, grippe ou dysenterie) et qui déciment jusqu'à la moitié d'entre elles dans le nord-est de l'Amérique. (QHS A, p.113)

Le même rapport entre les maladies, un déséquilibre entre les nations autochtones et des conflits intensifiés par le commerce avec les Européens avait été souligné par *Fresques* qui avait parlé de « lourdes conséquences pour les Autochtones » de leurs contacts avec les Européens, les laissant toutefois « pendant longtemps des acteurs majeurs de l'histoire nord-américaine » (FRE 4A, p.157).

Leurs vêtements et leur alimentation peuvent se modifier au gré de l'influence européenne, comme le montre une illustration commentée ainsi : « A la suite du contact avec les Européens, les Autochtones intègrent de nouvelles matières dans la confection de leurs vêtements, et en européenisent aussi parfois le style. » (FRE 4B, p.17) Le texte explicatif s'étend au domaine alimentaire également :

La venue des Européens a aussi une incidence sur la façon dont les Autochtones s'habillent et se nourrissent. A la suite de leur rencontre avec les Européens, les groupes autochtones du Subarctique de l'est et du Nord-est adoptent la laine et le coton, qu'ils intègrent à leur habillement. Quant à l'alimentation, les Autochtones sédentaires introduisent lentement dans leur culture certains légumes connus des Européens, comme le concombre et l'oignon, certains produits, comme le pain, et prennent l'habitude d'entretenir des vergers pour favoriser la production de fruits. De plus, l'importation par les Européens d'animaux domestiques, tel le porc, modifie l'alimentation des Autochtones sédentaires, qui peuvent désormais s'approvisionner en viande autrement qu'en pratiquant la chasse. (*Ibid.*)

Dans le même contexte, le manuel mentionne dans ce l'impact néfaste des armes à feu qui rendait les guerres plus mortelles (cf. 4.3.4). Quant aux autres objets européens, *Fresques* est du même avis que *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* : les Amérindiens « intègrent certains éléments de la culture française comme les outils, les ustensiles de cuisine et l'eau de vie » dans leur propre culture. (FRE 3A, p.97, cf. aussi : FRE 4B, p.16). *Le Québec : une histoire à suivre* mentionne l'utilisation d'éléments européens même dans un objet aussi authentiquement autochtone qu'un « wigwam innu à Mingan » dont il montre une illustration accompagnée d'un commentaire et d'une question : « La charpente du wigwam est formée de perches de bois plantées dans le sol. Elle est ensuite recouverte de panneaux d'écorce de bouleau, cousus ensemble à l'aide de petites racines d'épinette. Pour plus de

confort, le sol est tapissé de branches de conifères. - Sur cette image, quel élément semble d'origine européenne? » (QHS A, p.23)

Etonnement, l'alcool, jugé néfaste par d'autres manuels, n'est pas accusé par *Fresques* pour qui les « emprunts à la civilisation européenne n'entraînent pas de changement notable dans le mode de vie traditionnel de ces communautés ». (FRE 4A, p.41)

S'il y a des changements, ils sont dus non tellement aux nouveaux produits, mais, par exemple, au fait de vivre dans des réserves :

La transformation du mode de vie est visible cependant chez les Amérindiens domiciliés de la vallée du Saint-Laurent. Non seulement ces Autochtones se convertissent à la religion catholique, mais ils adoptent la langue française et pratiquent l'élevage. Au début du XVIII^e siècle, les Hurons de Lorette, près de Québec, abandonnent leurs maisons longues, où ils vivaient en famille élargie, pour emménager dans des maisons de bois semblables à celles des colons, mieux chauffées et mieux aérées. Toutefois, ces habitations beaucoup plus petites brisent l'organisation familiale traditionnelle. Cependant, les Amérindiens domiciliés ne renoncent pas entièrement à leur identité: Ils continuent de pratiquer certaines activités de subsistance, comme la chasse, et maintiennent leur organisation en clans dirigés par des chefs civils. (*Ibid.*)

La légende accompagnant l'illustration « Les Hurons de Lorette (1840) » est cependant quelque peu en contradiction à l'affirmation générale du manuel, puisqu'elle atteste aux Amérindiens une dépendance des objets européens. « Nicholas Denys, un marchand d'Acadie, parle de l'enthousiasme des Amérindiens pour les objets de traite. L'usage leur est devenu d'une nécessité indispensable. » (*Ibid.*)

Présences estime aussi que les produits européens en soi avaient un effet déstabilisant en créant une dépendance. Il annote ainsi l'illustration : « La traite des fourrures à l'habitation de Québec, 1628 (Francis Back, Scène de traite à Québec, 7628 [détail], XX^e siècle. Musée canadien des civilisations, Gatineau, Canada.) » : « Le commerce des fourrures prend rapidement la première place dans les activités des Amérindiens, qui les troquent pour des produits européens dont ils deviennent vite dépendants. Bon nombre d'entre eux mettent de côté leurs activités traditionnelles pour se consacrer à la chasse aux animaux à fourrure. » (PRE 3A, p.93)

Le manuel met face à face, très succinctement, les emprunts des uns et des autres : « Les Européens et les techniques amérindiennes » vs. « les Amérindiens et les techniques européennes » (p.114) et note, pour ces derniers :

Dès les premiers contacts entre les Européens et les Amérindiens, ces derniers sont attirés par les nouveaux objets venus d'Europe et adoptent rapidement leur usage. Le mousquet est l'un des objets qui change le plus leur mode de vie parce qu'il transforme fondamentalement leur manière de chasser et de faire la guerre. Les Amérindiens se procurent ces objets par le troc des fourrures. Ce commerce prend graduellement beaucoup de place dans leur vie et devient la principale activité économique de plusieurs tribus. (*Ibid.*)

A travers le récit de l'abbé Maillard, le manuel donne la parole à un homme micmac qui, à la fin du 18^e siècle tire un bilan plutôt amer des changements intervenus depuis l'arrivée des Européens :

Un homme micmac s'adresse à l'abbé Maillard: "Mon Père, avant votre arrivée [...], notre grande occupation était de chasser à toutes sortes de bêtes, de nous nourrir de leur chair, et de nous couvrir de leurs peaux; de chasser au gibier soit petit soit grand, de choisir entre tous ces gibiers les plus beaux, et les mieux garnis en plumage pour nous en faire des ornements de tête. [...] Mais ne pense pas que nos chasses fussent comme aujourd'hui pénibles et laborieuses; il ne s'agissait alors que de sortir de nos cabanes quelquefois avec nos flèches et nos dards, quelquefois sans flèches et sans dards, et à une très petite distance de notre village nous trouvions nos besoins. » Charles Maillard, Lettre de M. l'abbé Maillard sur les missions de l'Acadie et particulièrement sur les missions micmaques (vers 1750), Les Soirées canadiennes: revue de littérature nationale, 1863, cité par PRE 4A, p.93)

Présences a le mérite de mentionner, dans ce contexte, que les migrations forcées des Autochtones qui connaîtront une grande envergure au 19^{ième} siècle, (cf.4.3.10), avaient commencé dès le régime français :

L'arrivée en Amérique des Français et des Européens en général a un impact important sur les populations autochtones et leur organisation. Non seulement les nations autochtones subissent-elles de lourdes pertes sur le plan démographique, mais elles doivent aussi souvent se résoudre à quitter leur territoire traditionnel. [...] L'interaction entre Français et Amérindiens au XVII^e siècle modifie définitivement l'organisation des peuples autochtones en Amérique du Nord et la place qu'ils occupent sur le territoire. (PRE 4A, p.32)

Et il souligne cet aspect par les questions posées aux élèves: « Qu'est-ce qui explique les migrations forcées des Hurons-Wendats à la fin du XVII^e siècle ? » « Quels sont les impacts de l'arrivée des Français pour les Premières Nations sur les plans territorial, démographique et politique? » « Pourquoi les épidémies sont-elles si dévastatrices dans les communautés autochtones? » « Pour quelles raisons les Français et les Autochtones veulent-ils contrôler le même territoire? » (p.33)

Si les maladies, les guerres, et en partie aussi les nouveaux objets introduits par les Européens dans les sociétés autochtones ont exercé leurs impacts sans que ceux-ci aient été intentionnels ou prémédités, il en va autrement pour l'effort de francisation et l'évangélisation. *Le Québec : une histoire à construire*, qui avait déjà, à plusieurs reprises, insisté sur la fierté des peuples autochtones et leur refus de se laisser submerger par les nouvelles influences, constate un net échec de ces tentatives :

Dès leur arrivée dans la vallée du Saint-Laurent, les Français cherchent à recréer des conditions de vie comparables à celles qu'ils connaissent en Europe et qu'ils jugent supérieures. C'est ainsi qu'ils tentent de franciser les Amérindiens afin de pouvoir mieux les intégrer dans leur société. Toutefois, ces tentatives se soldent presque toutes par des échecs. La plupart des Autochtones ne voient aucune raison d'abandonner leur mode de vie parfaitement adapté à leurs besoins. En outre, quelques Français quittent la colonie pour aller vivre parmi les Amérindiens. Ce sont surtout des traducteurs employés par les marchands de fourrures, des coureurs des bois ou des prisonniers capturés par les Iroquois qui décident finalement de rester chez leurs ravisseurs. En général, ces Européens apprécient la grande liberté des Autochtones. (QHC A, p.33)

La « francisation » des Autochtones et leur conversion au catholicisme allaient de pair, aux yeux des Français. Tous les manuels mentionnent l'évangélisation comme un élément central des projets des Européens depuis le début et pendant tout le 18^e siècle (cf. QHS A, p.84 et 105; FRE 3A, p.62 et 70 ; FRE 4B, p.21 ; REP 3A, p.54 et 96, PRE 3A, p.96 ; PRE 4A, p.32 ; PRE 4B, p.38).

Le Québec : une histoire à suivre relie ces efforts à la Contre-Réforme catholique dont ils faisaient partie :

Pour les Français, les « sauvages » païens qui vivent dans les forêts du Canada doivent être convertis à la religion catholique. A la suite de la Réforme protestante, l'Église de Rome, qui entreprend sa propre réforme, souhaite vivement gagner de nouvelles âmes au catholicisme. Bien que la fourrure demeure l'enjeu principal, l'élan missionnaire constitue un autre motif de la colonisation. Dès 1615, des religieux récollets débarquent dans la vallée du Saint-Laurent pour instruire les populations amérindiennes à la religion chrétienne. Les jésuites, qui leur succèdent en 1625, cherchent à sédentariser les Autochtones pour faciliter leur conversion. Ils installent aussi plusieurs missions dans la région des Grands lacs. En 1639, les ursulines fondent à Québec le premier établissement d'enseignement féminin en Amérique du Nord. Leur but premier est d'éduquer les jeunes Amérindiennes dans la foi catholique. (QHS A, p.85)

Il produit dans ce contexte un portrait de Jeanne Mance (*Ibid.*). Le concours de laïcs et le rôle des Ursulines dans l'éducation des jeunes filles aussi bien canadiennes qu'amérindiennes sont mentionnée par plusieurs manuels, tout autant que la fondation de Ville-Marie comme projet d'évangélisation. (FRE 3A, p.71 ; FRE 4B, p.22 ; PRE 4B, p.90 ; PRE 3A, p.97 ; PRE 3A, p.111).

Or, les manuels se distinguent sensiblement dans la façon de présenter l'œuvre des missionnaires et ses résultats ainsi que les contextes dans lesquels elle se déroule. *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* constate que les succès d'évangélisation restent somme toute, assez mitigés, mais que « les meilleurs résultats sont obtenus dans les réductions, ces villages amérindiens situés à proximité des agglomérations françaises. » (QHS A, p.105) Ensuite, et surtout lors du parcours thématique, le manuel met un accent sur ces « réductions », précurseurs des réserves, qu'il présente sous un jour avantageux pour les Autochtones:

Des Amérindiens choisissent de vivre à proximité des Français pour se sentir en sécurité et jouir de certains avantages économiques. Quelques-uns se convertissent à la religion catholique. Sous l'impulsion des missionnaires français, ces Amérindiens se rassemblent dans des réductions, qui se veulent des villages organisés pour les convertir. Ces établissements sont à l'origine des réserves amérindiennes situées à proximité des grands centres urbains, telles que Akwesasne, Kanasatake et Kahnawake près de Montréal, Odanak non loin de Trois-Rivières et Wendake dans la région de Québec. (QHC A, p.39)

L'illustration : « La mission du Sault Saint-Louis vers le milieu du 18^e siècle (détail) » est commentée ainsi : « La mission du Sault Saint-Louis (aujourd'hui Kahnawake) accueillait surtout des Mohawks. Les maisons longues iroquoiennes s'alignaient à côté de l'église et de la maison du missionnaire jésuite, construite à l'européenne. » (*Ibid.*)

Fait tout à fait remarquable et rare : dans la question posée à propos de l'illustration « Jean de Brébeuf parlant devant un conseil amérindien (Anonyme) » et qui nous apprend que : « les religieux français cherchent à convertir les Amérindiens au christianisme. Ils obtiennent un certain succès, mais la plupart des autochtones convertis ne se francisent pas pour autant » les élèves sont invités à inverser la perspective qui avait prévalu en abordant les croyances des Autochtones, et où, nous l'avons vu (cf.4.2.1) certains manuels avaient hésité à mettre sur le même plan le chaman autochtone et le prêtre catholique. La question est celle-ci : « A quel personnage de leur culture les Amérindiens peuvent-ils comparer les religieux européens ? » (QHC A, p.33).

Pour ce qui est de *Fresques*, le manuel insiste surtout sur le lien entre la mission, vue de façon critique (« La religion catholique. Cette religion d'Etat que les Français tentent d'imposer aux Amérindiens par l'intermédiaire des missions. » FRE 4B, p.18), et l'effort de sédentarisation, un objectif que l'Etat et les missions poursuivent ensemble, selon lui (FRE 4A, p.60). La création des agglomérations amérindiennes par les missionnaires à partir du milieu du 17^e siècle est mise en contexte avec le « rétrécissement progressif du territoire iroquoien » et la dispersion des nations défaites par les Iroquois qui avait précédé (cf. aussi FRE 4A, p.28) :

Encouragés par l'Etat, ces communautés [Jésuites et Récollets] se donnent pour mission d'évangéliser les Amérindiens. Pour y arriver, les missionnaires choisissent de vivre parmi les Amérindiens, d'apprendre leurs langues et de construire des églises et des écoles. Cependant, malgré des années d'efforts, les résultats sont décevants. Les missionnaires envisagent alors de peupler la colonie en faisant venir des Français catholiques. Selon eux, il faut planter une société française en Amérique afin qu'elle serve de modèle aux Amérindiens. Les missionnaires croient pouvoir arriver ainsi à les « civiliser », c'est-à-dire leur imposer le christianisme, les valeurs des Français ainsi que leur mode de vie sédentaire. L'Eglise met donc en place plusieurs moyens pour réaliser son projet de colonisation. [...] La première réserve est établie en 1638 à Sillery, dans les environs de Québec. Au cours des décennies suivantes, d'autres réserves sont implantées dans la vallée du Saint-Laurent, notamment celle de Wendake en 1697 et celle de Kahnawake en 1716 (FRE 3A, p.70)

Ce lien entre mission et sédentarisation est documenté par un témoignage explicite de Paul Lejeune de 1635 :

« Le second moyen de nous rendre recommandable aux Sauvages, pour les induire à recevoir notre sainte foi, serait d'envoyer quelques nombres d'hommes bien entendus à défricher et cultiver la terre, lesquels se joignant avec ceux qui sauraient la langue, travailleraient pour les Sauvages, à condition qu'ils s'arrêteraient, et mettraient eux-mêmes la main à l'œuvre, demeurant dans quelques maisons qu'on leur ferait dresser pour leur usage ; par ce moyen demeurant sédentaires, et voyant ce miracle de charité en leur endroit, on les pourrait instruire et gagner plus facilement. » (cité par FRE 3A, p.81)

Un encart intitulé « Une méthode pour favoriser la conversion des Amérindiens » contient une citation du livre de Marc Lescarbot (1610) : « Conversion des sauvages qui ont été baptisés en la Nouvelle-France », où est prônée la sédentarisation des Autochtones comme nécessaire, préalablement à leur christianisation. (FRE 4B, p.22) Une illustration montre « Sainte-Marie-des-Hurons La mission de SMH, la première du Canada, est fondée en 1615 par les Récollets. En 1633, les Jésuites s'y installent. Ils en font un véritable village fortifié où ils initient les Hurons aux techniques agricoles européennes. » (*Ibid.*)

Le manuel évoque, en passant, que les catholiques n'étaient pas les seuls à combiner évangélisation et sédentarisation, à l'occasion d'une illustration de : « La mission des frères moraves à Hebron, dans le nord du Labrador » : « En 1771, des membres de l'Eglise morave, des protestants venus d'Allemagne, sont les premiers Européens à s'installer en permanence sur la côte du Labrador auprès des Inuits, afin de les convertir et de les sédentariser. Située dans le nord du Labrador, la mission Hebron est ouverte en 1830 ». (FRE 4A, p.51)

Et sous la rubrique « curiosité » il nous donne un exemple de la méfiance autochtone vis-à-vis ce qu'ils jugeaient, comme une collusion entre l'Eglise et l'Etat, à leurs dépens :

Des missionnaires-espions. Les jésuites qui vivent au sein des nations amérindiennes profitent de leur situation pour communiquer des informations de nature politique aux autorités de la Nouvelle-France. Cette fuite de renseignements exaspère certains Amérindiens. En 1672, le père Julien Garnier, en mission auprès de la nation iroquoise des Tsonnontouans, écrit dans les Relations des Jésuites : « Je sais avec assurance qu'on a délibéré de ma mort en qualités d'espion. » (FRE 3A, p.95)

Et le même manuel nous fait connaître, toujours comme « curiosité », à travers le personnage de Membertou, les tensions qu'il pouvait y avoir entre les croyances traditionnelles et la nouvelle religion acquise :

Un Amérindien converti mais... Selon leurs écrits, des Français présents lors de la fondation des Port-Royal font la rencontre d'un chef micmac nommé Membertou. En juin 1610, Membertou et 20 membres de sa famille sont les premiers Amérindiens à être baptisés dans la foi catholique en Nouvelle-France. Les Micmacs convertis conservent néanmoins certaines pratiques de la spiritualité autochtone. Par exemple, Membertou émet le souhait d'être enterré avec ses ancêtres : Les missionnaires lui rappellent alors que son corps doit être inhumé en terre consacrée par l'Eglise. Jusqu'à sa mort en 1611, Membertou demeure un allié des Français. (p.67)

Fresques mentionne également que :

pour arriver à convertir les Amérindiens, ils [les missionnaires] doivent en apprendre les langues. Les missionnaires sont d'ailleurs les auteurs des premiers lexiques et grammaires des langues amérindiennes. Pour les Français, l'évangélisation des populations amérindiennes est indissociable de leur européanisation. Lorsque les religieux établissent une mission, ils construisent divers bâtiments, dont une église, et entreprennent d'initier les Amérindiens au mode de vie européen. A partir de 1637, les Jésuites fondent plusieurs missions, qui sont de véritables villages : Ils y installent des Amérindiens dans le but de les convertir, de les sédentariser et de leur apprendre à vivre « à la française » (FRE 4B, p.21)

Le second aspect important mis en avant par *Fresques* est la résistance des Iroquois aux efforts de christianisation :

Les dévots de Ville-Marie souhaitent faire de leur établissement le point de départ d'un projet missionnaire catholique visant la conversion des Iroquois des environs. Cependant, de nombreux obstacles perturbent le projet, notamment l'hostilité des Iroquois qui ne cessent d'attaquer Ville-Marie. [...] Dans la seconde moitié du XVIIe s, à la suite de la destruction de la Huronie (survenue en 1650) et de la disparition de près de la moitié de la population huronne, décimée par les épidémies et les guerres, les missionnaires tentent de convertir les Iroquois. C'est ainsi qu'est fondé en Iroquoise la mission de Sainte-Marie de Gannentaa (dans l'actuel Etat de New York) : Elle devra toutefois être abandonnée deux ans plus tard, les Iroquois étant hostiles aux missionnaires qui tentent de les convertir. (p.23)

Or, on en apprend beaucoup moins sur les raisons de cette hostilité que sur la façon dont elle s'exprime, par exemple, à propos du tableau des « Saints Martyrs canadiens » (1664): « Lors de la destruction de la Huronie, les Iroquois s'en prennent à des missionnaires jésuites, qu'ils tuent ou torturent à mort. En 1930, le pape Pie XI canonise huit de ces missionnaires. Ils sont connus depuis sous le nom de ' Saints Martyrs Canadiens ' ». (*Ibid.*)

Et étant donné cette résistance farouche, le succès de Kahnawake demeure quelque peu inexpliqué :

En 1667, les Jésuites fondent la première mission iroquoise du Canada : Kentaké. Rebaptisée Kahnawake par les Iroquois, la mission déménagera à plusieurs reprises. C'est en 1716 qu'elle trouvera son emplacement actuel, à Kahnawake. Cette mission, que les Français appellent la mission de Saint-François-Xavier du Sault ou encore Sault-Saint-Louis, devient rapidement la plus peuplée du Québec. La réserve de Kahnawake est aujourd'hui habitée par des Mohawks, issus de la Confédération iroquoise des Cinq-Nations. (*Ibid.*)

Repères est le manuel qui donne l'image la plus positive de cette « conquête des âmes » (titre du passage) par les missionnaires dont la « mission consiste à convertir les peuples autochtones au christianisme » (REP 3A, p.93). Si les résultats sont d'abord décevants, des Autochtones viennent « d'eux-mêmes se réfugier » après 1680, sans qu'on nous en explique le contexte de guerre et de destruction ambiant. De plus, les missionnaires apparaissent flexibles dans leur attitude qu'on ne saurait qualifier d'assimilatrice :

Les religieux, en particulier les Jésuites, utilisent divers moyens d'intervention pour rejoindre et convertir les Amérindiens. Les Jésuites créent des « réductions », c'est-à-dire des endroits destinés à rendre sédentaires les nations nomades et à recevoir les « convertis ». Ces réductions sont peu nombreuses. La plus connue est celle créée en 1637 à Sillery, près de Québec. Elle disparaît 20 ans plus tard, car les Amérindiens n'y viennent plus en nombre suffisant. Après 1680, des membres convertis de diverses nations, comme les Iroquois, les Abénaquis et les Algonquins, viennent d'eux-mêmes se réfugier dans la colonie pour y vivre leur foi chrétienne. Des Iroquois, notamment, s'établissent dans la région de Montréal. Ils s'installent dans des missions dites « permanentes ». Ce type de missions n'est pas totalement régi par les missionnaires. Les Amérindiens qui y vivent conservent une certaine autonomie et une bonne partie de leurs coutumes. A plusieurs reprises, ces Amérindiens serviront d'intermédiaires entre les Français et les Iroquois ou d'autres nations autochtones restées sur leur territoire ancestral. (REP 3A, p.94)

Une illustration sur « l'évangélisation en Nouvelle-France » est commentée ainsi : « Les missionnaires travaillent activement à leur œuvre d'évangélisation durant la première moitié du 17^e siècle. » (*Ibid.*) Les missionnaires sont présentés comme non seulement respectueux des coutumes des Autochtones, mais ils en seraient arrivés à s'abstenir de vouloir « transformer les autochtones », ce qui leur aurait assuré un succès plus grand :

Au cours des décennies suivantes, l'action des Jésuites se stabilise. De 1670 à 1680, ils fondent des missions dans diverses communautés autochtones, en particulier dans la région des Grands Lacs, le long du Mississippi et, dans une moindre mesure, sur la rive nord du Saint-Laurent. Ces missions sont tantôt éloignées des communautés autochtones, tantôt situées au cœur de ces communautés. Mais leur objectif et leurs moyens d'intervention ont changé. Elles ne visent plus à transformer les autochtones, mais plutôt à « propager la bonne parole » parmi eux. Résultat : les missionnaires sont mieux acceptés et ont la possibilité de s'occuper des autochtones convertis sans être inquiétés par ceux qui ne le sont pas. (p.96)

Le manuel reproduit le titre du livre : « Conversion des Sauvages » de Marc Lescarbot, mais sans commentaire à propos de la mission. (REP 4, p.188). Enfin, un témoignage de Paul Lejeune (1634) nous montre encore une fois le jésuite comme un esprit rationnel, face à des croyances superstitieuses autochtones (cf. 4.2.1). Cette fois, il est malade et le chaman („le sorcier“) y voit une punition de Manitou pour son orgueil, tandis que lui-même attribue son état à la mauvaise nourriture et son état de fatigue, ce qui semblera certainement beaucoup plus probable aux élèves contemporains. (p.97). Involontairement ou non, l'illustration choisie pour accompagner ce récit et qui met en scène un missionnaire assis dans un canot et trois Autochtones qui rament, nous donne une impression de la hiérarchie et de la répartition des tâches entre les missionnaires et les Autochtones : « Un missionnaire accompagné d'Amérindiens » (*Ibid.*)

Par contraste, *Présences* adopte un ton beaucoup plus critique vis-à-vis de la mission. Comme nous l'avons vu, le manuel établit un lien entre « Missions et épidémies » (titre d'un passage, PRE 4A,

p.32, cf. aussi 4.2.1). Il dénonce non seulement la sédentarisation obligée, mais aussi, fait remarquable, les précurseurs des pensionnats et la séparation forcée d'enfants amérindiens de leurs familles :

1615-1650 Une colonisation missionnaire. La mission de Sainte-Marie (Vernon Mould, XXe siècle. Musée McCord d'histoire canadienne, Montréal, Canada.) D'abord construites au cœur du pays des Hurons, les missions ont pour but de convertir les Amérindiens, certes, mais aussi de les sédentariser. Dans ces missions, des enfants amérindiens enlevés à leurs parents meurent parfois de chagrin ou s'évadent pour se soustraire à la rigide discipline. On y trouve une chapelle, un hôpital, des résidences et une forge. Une petite ferme pourvoit aux besoins quotidiens. (PRE 3A, p.97)

Par cette mise en contexte, les violences iroquoises contre les jésuites apparaissent sous un autre jour. Cette fois, le texte à côté d'une illustration de « La mise à mort de pères jésuites » (Étienne David, 1868. Bibliothèque et Archives Canada) parle des Iroquois comme sur la défensive :

« Lorsqu'ils détruisent la Huronie, les Iroquois mettent à mort plusieurs ennemis Hurons-Wendats et des prêtres missionnaires qu'ils considèrent comme une menace pour leur mode de vie. » (*Ibid.*)

Présences rapproche par ailleurs les missionnaires aux coureurs de bois : « Les missionnaires parcourent les territoires de la colonie pour évangéliser et franciser les Autochtones. Comme les coureurs des bois, ils doivent apprendre les modes de vie et les langues autochtones. [...] Tout comme les coureurs des bois, ils contribuent aux échanges culturels entre les Européens et les Premiers occupants. » (PRE 4B, p.39) Mais tandis que ceux-ci adoptent les coutumes des Autochtones, les missionnaires changent bel et bien, du moins symboliquement, leur identité : « Une mission de conversion. Lors du baptême, les missionnaires donnent un nom et un prénom français aux Autochtones convertis. » (*Ibid.*)

A propos des liens entre l'Église et l'État, *Présences* rappelle qu'ils trouvent leur origine en France :

En France, l'Église est liée à l'État. Le roi de France gouverne par droit divin et il est le protecteur de l'Église. En Nouvelle-France, l'Église, qui exerce une grande influence, est propriétaire de plusieurs seigneuries et l'État lui confie la responsabilité des établissements scolaires et des hôpitaux. L'évangélisation des Premiers occupants est l'un des buts de la colonisation en Nouvelle-France. (PRE 4B, p.90)

Plus que les autres manuels, ce manuel met en lumière les divergences d'intérêts entre les congrégations religieuses et les compagnies commerciales :

Afin de favoriser l'adoption des valeurs chrétiennes par les nations amérindiennes, le clergé catholique encourage le peuplement de la colonie: il se heurte cependant aux compagnies, qui ne s'intéressent qu'au commerce et aux profits, et pour qui tout ce qui détourne les Amérindiens de la chasse est très nuisible. En 1635, les Jésuites fondent des missions au pays des Hurons-Wendats, où ils travaillent à l'évangélisation. De là, ils explorent le territoire pour atteindre d'autres populations et contribuent à la traite des fourrures. Toutefois, de 1648 à 1650, les Iroquois détruisent la Huronie et les missions dans l'espoir de contrôler le commerce. Les récollets dénoncent les marchands de fourrures. (PRE 3A, p.96)

Une source est citée pour souligner cet aspect :

«Pour humaniser [les Amérindiens], il faut nécessairement que les Français se mêlent à eux, ce qui ne peut se faire que par l'accroissement et les progrès de la colonie. Le plus grand obstacle à cet état de choses si désirables vient de la part des Messieurs de la Compagnie qui, pour s'attirer tout le commerce, ne veulent point habiter le pays, ni souffrir

même que nous rendions les Sauvages sédentaires, sans quoi on ne peut rien faire pour assurer le salut de ces infidèles. » (Chrestien Le Clercq, *Établissement de la Foi*, 1691, cité par PRE 3A, p.97)

Si on voulait faire le bilan de toutes ces influences européennes sur les sociétés autochtones : les épidémies, les guerres, le commerce, les nouveaux produits, les tentatives d'assimilation culturelle, notamment à travers la mission, force est de constater, que les manuels accentuent très différemment ces dimensions et que les mises en contexte et les éléments de connaissance apportés varient considérablement. En général, les manuels s'abstiennent de porter des jugements de valeurs explicites. Les commentaires plutôt complaisants s'expriment indirectement ou par omission (cf. *Repères*) et des constats ouvertement accusateurs comme celui-ci sont également exceptionnels : « Le potentiel économique de l'Amérique du Nord alimente les visées expansionnistes et colonialistes des Etats européens. Des capitaux considérables sont alors investis pour y envoyer des bateaux et prendre possession de territoire aux dépens des Autochtones qui les occupent. » (FRE 4A, p.156)

Dominique ? –J'ai comme l'impression qu'il aurait mieux valu, pour les peuples autochtones, qu'ils n'aient jamais fait la connaissance de ces Européens. Ou du moins, que ceux-ci n'aient pas eu l'idée de vouloir s'y installer en permanence...

- C'est que l'on appelle un raisonnement contrefactuel – la spéculation sur ce qui serait arrivé, si... C'est dépourvu de sens, puisqu'on ne peut ni retourner en arrière ni prétendre prévoir ce qui se serait passé. On ne peut pas savoir, par exemple, ce qui serait arrivé, si les Espagnols et les Portugais avait débarqué en Amérique du Nord, et les Français, Anglais et Hollandais en Amérique du Sud. Ou si les Amérindiens d'Amérique étaient restés « maitres chez eux », tout simplement. C'est un procédé aussi interdit en histoire que la division par zéro en mathématique...

- Interdit ? Il serait interdit de penser ?

- Bon, soit, puisque tu as beaucoup d'imagination, essaie d'y répondre, mais à une condition : tu vas te servir des seules connaissances que les manuels te donnent, tu disposeras des quatre. Alors ?

- Nous avons appris que les Autochtones avant l'arrivée des Européens sont des personnes curieuses et très douées à l'adaptation. Ils auraient certainement pris soin à perfectionner leurs outils, leurs techniques et leurs modes de vie, pour mieux se nourrir, se protéger contre les dangers venant de leur environnement, se mettre mieux à l'abri des intempéries, combattre les maladies par des nouvelles connaissances. Peut-être les nouvelles techniques auraient-elles contribué à élargir les zones, où il était possible de faire de l'agriculture, mode de production qu'ils connaissaient longtemps avant l'arrivée des Blancs. Mais c'est sûr qu'ils auraient respecté le renouvellement des ressources et se seraient servi de la nature de façon durable. Comme ils avaient déjà pratiqué les dessins et fixé des

signes par écrit, ils auraient développée une façon de conserver leurs histoires et leurs savoirs, ils auraient pratiqué la littérature et l'historiographie, et pourquoi pas, les sciences naturelles. Pourquoi n'auraient-ils pas inventé des microscopes, l'électricité voire les ordinateurs ? Rien ne les aurait empêchés, curieux et pacifiques et enclins au commerce qu'ils étaient, d'aller découvrir le monde, à leur tour, de s'inspirer de ce qui se fait ailleurs, pour en retenir ce qu'ils considèrent comme utile ? Ils auraient graduellement adapté leurs croyances aux changements et aux découvertes scientifiques, mais ils se seraient probablement toujours considérés comme faisant partie de la nature et non forcément comme l'élément dominant. Leur façon de pratiquer la médecine aurait intégré des techniques de pointe modernes, mais ils auraient continué à considérer la guérison comme un processus holistique, impliquant le corps et le psychisme. Et qui sait, leur façon d'aborder les maladies aurait pu éviter les retards de la médecine occidentales qui balbutie pour reconnaître et comprendre ces rapports complexes... Leurs principes éducatifs et leur respect pour les femmes auraient évité des siècles de despotisme paternel et de patriarcat dictatorial comme l'Europe les a connus. Leur façon de vivre dans des sociétés égalitaires et équitables, respectant les libertés individuelles et orientées vers le bien commun, pourquoi l'auraient-ils abandonnée volontairement ? Pourquoi auraient-ils senti le besoin de constituer une propriété privée des terres, des rivières, de la faune, de la flore, de l'eau et de l'air ? Enfin, puisqu'ils étaient réticents à adopter le modèle économique capitaliste qu'ils voyaient pratiqué par leurs visiteurs, qui consiste à accumuler des richesses et qui est une source d'inégalités, de domination et de guerres, ils auraient plutôt développé une économie solidaire, évitant des cycles de crises de la production, le gaspillage des ressources, l'extermination des espèces, la course à des armements qui pourront détruire plusieurs fois tous les humains de la terre, un réchauffement climatique qui met la planète au bord de l'autodestruction, une inégalité crasse, où les 85 humains les plus riches possèdent autant que les autant que les 3,5 milliards d'individus formant la moitié la plus pauvre, la civilisation, quoi...

- Là tu triches, ce chiffre ne vient pas des manuels, mais d'Oxfam. Et puis, ton rêve n'est-il pas un peu trop beau pour être réel ? C'est justement pour cela que les historiens sérieux s'interdisent ce genre de spéculations.

- Il serait interdit de rêver ?

4.3.6 L'impact des peuples autochtones sur les Québécois d'origine européenne

Comme nous le savons, l'histoire réelle a vu les Européens s'installer de façon permanente en Amérique du Nord et transformer le destin des Autochtones de manière décisive. Pour ce qui est du territoire actuel du Québec, les joueurs principaux du côté européen étaient bien sur les Français,

relayés après la conquête par les Anglais. Jusqu'à leur sortie de la scène, en tant que nation indépendante, entretenant des rapports d'égal à égal avec les nations autochtones, quelles sont les influences auxquelles les Canadiens français ont été soumis, les emprunts à la culture autochtone, les traits de société qui constituent l'héritage autochtone des Québécois ?

Les manuels parlent tous de cet aspect pour souligner le processus de « canadianisation » :

La naissance d'une société canadienne. Au début du 18^e siècle, plus de 80% de la population de la Nouvelle-France est née au pays. Les canadiens qui habitent dans la vallée du Saint-Laurent forment une société distincte, de plus en plus différente de celle de la métropole. En adaptant leurs traditions françaises aux nouvelles conditions de la vie de la colonie et en intégrant dans leur quotidien des techniques apprises des Amérindiens, ils développent une culture originale. (REP 4, p.28)

Or, lorsqu'il s'agit d'exemples concrets, le manuel nomme comme aliment typique le « bouilli ou pot-au-feu », comme vêtement le capot adapté au climat plus rude et seuls les mocassins « faits de cuir de bœuf ou d'orignal, fabriqués selon les techniques apprises des Amérindiens » mentionnent une influence amérindienne. Un peu plus tard, le manuel reconnaît cependant : « Tout au long de son histoire, la société québécoise subit de nouvelles influences. Tout d'abord celle des autochtones, qui enseignent aux premiers colons français à survivre durant les hivers rigoureux ». (p.180) C'est surtout au début qu'ils sont redevables des Amérindiens :

À cause des rigueurs du climat et de l'immensité du territoire, les Français n'auraient probablement pas réussi à s'établir de façon permanente en Amérique sans l'aide des autochtones. C'est grâce à eux que les apprennent à se déplacer en canot d'écorce sur les lacs et les rivières, ou en raquette sur la neige, et à se vêtir adéquatement. Au fil du temps, ils deviennent moins dépendants des autochtones. (p.190)

Pour *Fresques* également cette adaptation est due à « la fréquentation régulière des Amérindiens, la rigueur du climat et la faiblesse du peuplement » (FRE 4A, p.42) Il cite plus d'éléments de la culture matérielle, comme les manteaux de fourrure, les mocassins, les canots d'écorce, les toboggans et raquettes, le maïs, la courge, les bleuets, et les plantes médicinales comme le ginseng (p.96-7). Si beaucoup de ces emprunts sont utiles, ils le deviennent encore plus quand les Français leur apportent des améliorations essentielles :

Quant aux chaussures et aux sabots, inappropriés par temps froid, ils sont le plus souvent délaissés pour des mocassins, empruntés aux Amérindiens. Les colons vont les améliorer en prenant soin de les imperméabiliser. Les bas, en usage en France, sont souvent remplacés par les mitasses, sortes de jambières couvrant une partie de la jambe. [...] Les colons adoptent également les moyens de locomotion que sont les raquettes, le traîneau et le canot, et ils introduisent dans leur alimentation des produits indigènes, comme la courge, le maïs et le sirop d'érable. Ils découvrent aussi le tabac à pipe, dont font usage les Amérindiens. (FRE 4B, p.17)

C'est même le cas pour le sirop d'érable : les Amérindiens savaient déjà confectionner ce produit « assez agréable », mais il fallait que les Français arrivent pour leur apprendre à en faire du sucre :

Canadiens et Amérindiens échangent diverses connaissances et pratiques culturelles, par exemple en ce qui concerne la fabrication des produits de l'érable. François-Xavier de Charlevoix 1744 : « Il y a bien de l'apparence que les sauvages, qui connaissent fort bien toutes les vertus de leurs plantes, ont fait de tout temps de cette eau [l'eau d'érable] l'usage qu'ils en font encore aujourd'hui; mais il est certain qu'ils ne savaient pas en former le sucre,

comme nous le leur avons appris à le faire. Ils se contentaient de lui donner deux ou trois bouillons, pour l'épaissir un peu, et en faire une espèce de sirop, qui est assez agréable. » (FRE 3A, p.97)

La présentation de *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* comme celle de *Présences* sont exemptes de telles étincelles d'arrogance.

Les Européens dans *Présences* apprécient les « techniques développées par les Amérindiens [...] apprennent à se déplacer en canot sur les rivières, à chausser des raquettes, à se vêtir de mitasses et de mocassins pour contrer les rigueurs de l'hiver, et à utiliser des 'traînes sauvages' pour transporter leur matériel. Ces objets ont été d'un grand secours aux Européens .» (PRE 3A, p.114) Et ils étaient préférables à ceux d'usage en France : « Les habitants adoptent des vêtements des Premiers occupants tels que les mocassins, plus chauds que les sabots de bois portés par les paysans français. La tuque, le capot (manteau), la ceinture fléchée et les cheveux tressés sont des éléments typiques du costume des habitants canadiens. » (PRE 4B, p.37) Côté gastronomie, outre le maïs (« appelé blé d'Inde »), des surprises agréables les attendent : « Lorsqu'ils arrivent en Amérique, les Européens découvrent une panoplie de nouveaux aliments et de mets préparés par les Amérindiens [...] et des viandes qui n'existent pas en Europe, comme l'orignal, l'ours et le castor. Ce sont cependant l'eau d'érable et le tabac qui font le plus sensation chez les Européens. » (PRE 3A, p.115)

Et pour compléter le tableau, les colons enrichissent leur vocabulaire :

Les colons s'adaptent à leur nouveau milieu avec l'aide des Autochtones et adoptent des éléments de leur mode de vie: leurs moyens de transport (canot d'écorce, raquettes), des outils, leurs aliments (le maïs, le gibier, le sirop d'érable) et certaines pratiques culturelles. De plus, les colons intègrent à leur vocabulaire des mots autochtones, tels que ouaouaron, ouananiche et Kebec, qui décrivent souvent mieux que les termes français les lieux et les phénomènes naturels propres à la colonie. (PRE 4B, p.36)

Le Québec : une histoire à suivre / à construire également souligne à de nombreuses occasions les apports des Autochtones, autant pour la vie quotidienne que pour la chasse et la guerre :

Dès les débuts de la Nouvelle-France, les Amérindiens ont appris aux Français à utiliser les raquettes et le canot pour se déplacer à l'intérieur du continent. Ils les ont aidés à survivre et à s'adapter à l'hiver rigoureux du Canada. Ils leur ont enseigné leurs techniques de chasse et de guerre. Les colons leur ont également emprunté certains produits d'alimentation, tels le maïs, la courge et l'eau d'érable. (QHS A, p.113)

Le maïs, encore présent « dans notre alimentation aujourd'hui », est l'objet d'une illustration (QHS A, p.23) dans ce contexte, tout comme le sucre d'érable (QHC B, p.365). Ces apports empruntés à la culture matérielle autochtone lors d'un processus de «canadianisation», dont les facteurs essentiels sont « le climat particulier du Canada, sa géographie, ses réalités économiques, la cohabitation de la population avec les Amérindiens et l'éloignement de la métropole » (QHC A, p.33) sont considérés comme enrichissants :

Emprunts (aux Amérindiens) Dès les débuts de la colonie, les Amérindiens apprennent aux Français à se déplacer en canot, en raquettes ou en toboggan sur un territoire immense. De plus, ils enrichissent l'alimentation des colons en leur offrant de nouveaux produits tels que le maïs, la courge, les haricots et le sucre d'érable. Enfin, les Français

empruntent certains vêtements aux Autochtones, dont les mocassins et les mitasses (sorte de jambières en cuir). (QHC B, p.362)

Or, tous les manuels soulignent qu'un groupe en particulier va beaucoup plus loin dans l'acculturation et l'adoption du mode de vie des Autochtones : les coureurs des bois et les voyageurs « qui adoptent le mode de vie des Amérindiens et qui défient l'autorité » (QHC A, p.133 ; cf. aussi QHC B, p.362) *Repères* invite les élèves, à propos d'une illustration d'indiquer « trois éléments qui démontrent l'influencé amérindienne dans l'habillement et l'équipement du coureur des bois » (REP 4, p.101) ; *Fresques* mentionne ces hommes qui « vont apprendre les coutumes, les langues et même adopter certaines mœurs amérindiennes » (FRE 3A, p.89), « leur empruntent de nombreux usages » et vont parfois même vivre avec eux (FRE 4B, p.17 ; cf. aussi PRE 4A, p.103)

En évoquant les coureurs des bois qui « adoptent le mode de vie des Amérindiens, dont ils admirent la liberté » (QHS A, p.98), *Le Québec : une histoire à suivre* en nomme un en particulier, par une illustration et par un texte: « Parmi les coureurs des bois les plus célèbres de l'histoire de la Nouvelle-France se trouve Étienne Brûlé (v. 1592-1633). Compagnon de Champlain, il a été le premier Blanc à partager la vie des Hurons et à apprendre leur langue. » (*Ibid.*) Les questions qui suivent mettent l'accent sur l'utilité de ces contacts : « Quel avantage cette connaissance de la langue et de la culture amérindiennes pouvait-elle représenter pour les Français? À quel groupe de la société coloniale cet avantage profitait-il surtout? » (*Ibid.*)

Présences, qui mentionne les coureurs des bois en les comparant aux missionnaires, puisque les deux groupes « contribuent aux échanges culturels entre les Européens et les Premiers occupants » (PRE 4B, p.38), citera à leur sujet deux témoignages, celui, bien connu, de Marie de l'Incarnation : « En quête de fourrures auprès des peuples autochtones, les Français s'adaptent rapidement au climat nord-américain et adoptent les coutumes des Amérindiens. Mère Marie de l'Incarnation, supérieure des Ursulines, dira qu' il est plus facile de faire des Sauvages avec les Français que l'inverse' ». (PRE 3A, p.95)

Et, lors du parcours thématique, un long réquisitoire « d'un administrateur colonial sur le mode de vie des jeunes canadiens » précise ce reproche :

Il est bien fâcheux que la jeunesse canadienne, qui est vigoureuse, de grande fatigue, ne puisse rien goûter que ces sortes de voyages, où ils vivent dans les bois comme des sauvages, et sont de deux ou trois ans sans pratiquer aucun sacrement, vivent dans une oisiveté et souvent dans une misère extraordinaire. Quand une fois ils sont accoutumés à cette vie, ils ont peine à s'attacher à la culture des terres, et ils demeurent dans une extrême pauvreté [...]. Nous voyons au contraire que ceux qui se sont attachés à faire valoir les terres sont riches, ou tout au moins, vivent très commodément, ayant leurs champs et pêches autour de leurs maisons et un nombre considérable de bestiaux. (L'intendant Jean Bochart de Champigny, Mémoire instructif sur le Canada, 12 mai 1691, cité par PRE 4B, p.37)

Ce manuel nous apprend aussi que « les coureurs des bois séjournent souvent en territoire autochtone et s'y établissent parfois en permanence. Leur union avec des femmes autochtones donne naissance à

une société métissée. » (PRE 4B, p.38) *Fresques*, parle également de ces unions : « Certains vont même fonder des familles avec des Amérindiennes. » (FRE 3A, p.89)

Or, le jugement des manuels diverge quant à savoir si « l'esprit d'indépendance » des habitants canadiens en général, dont ils parlent tous, est dû à une influence autochtone. Pour *Repères*, dans un passage à ce sujet, « leur relative indépendance par rapport aux autorités civiles et religieuses » ne doit rien à leurs rapports avec les Autochtones (REP 4, p.190).

Pour *Le Québec : une histoire à construire*, ce lien existe et avait déjà été remarqué par les contemporains :

Progressivement, les habitants eux-mêmes prennent conscience d'être des Canadiens, un mot qui désigne ceux et celles qui sont nés dans la colonie. De nombreux gouverneurs, intendants et membres du clergé français soulignent l'esprit d'indépendance de ces Canadiens. Ils attribuent cela au contact avec la culture autochtone et à l'habitude qu'ont de nombreux jeunes hommes de courir les bois. (QHC B, p.362)

Pour *Présences*, ce lien semble également être un fait établi : « Les échanges culturels entre les Autochtones et les colons contribuent au développement d'une culture originale caractérisée notamment par l'esprit d'indépendance des habitants canadiens. » (PRE 4B, p.68) Et le manuel pose de multiples questions aux élèves pour développer le concept d'identité culturelle :

« 1. Donnez des caractéristiques de la culture canadienne en Nouvelle-France. 2. Quels facteurs contribuent au développement d'un esprit d'indépendance chez les habitants canadiens? 3. Expliquez comment les premiers colons développent une culture originale intégrant celle des Autochtones. 4. Quels sont les principaux traits qui distinguent les Canadiens des Français ? » (p.37)

Et *Fresques* précise un domaine où cette influence se serait manifestée jusque dans la vie des familles : « Plusieurs observateurs pensent voir, dans l'indépendance et la liberté des jeunes, l'influence des Amérindiens qui sont moins autoritaires avec leurs enfants. » (FRE 3A, p.93)

4.3.7 Des ancêtres communs ?

Hormis les familles mixtes fondées par les coureurs des bois, les manuels donnent-ils d'autres indices de mariages entre les deux populations ? *Fresques* mentionne, brièvement : « Il arrive aussi que des colons marient des Amérindiennes converties au catholicisme. » (FRE 3A, p.96) pour conclure plus tard que les mariages mixtes sous le régime français étaient rares. (FRE 4A, p.40).

Pour *Repères*, qui s'appuie sur une source extérieure qui parle d'« amouements », dues à la privation de relations sexuelles que les Français subissaient dans une colonie manquant de femmes, ces unions semblent avoir été le fait des coureurs des bois avant tout, et, puisque les descendants « restaient dans les tribus » n'avaient pas de conséquences dans la société des colons :

En raison du manque de femmes françaises en Nouvelle-France, plusieurs hommes s'unissent à des Amérindiennes. « En 1667, la Nouvelle-France ne comptait que 162 femmes bonnes à marier... pour 716 hommes. Ce qui faisait plus d'un demi-millier d'habitants mâles de la colonie à se trouver privés de vie conjugale ! [...] Bon nombre de ces

jeunes gens qui couraient les bois pour faire la traite des fourrures avaient pris l'habitude de fréquenter de près les belles Amérindiennes [...] les enfants nés de ces amoureulements restaient dans les tribus où, dès lors, ils étaient intégrés à la communauté amérindienne. » (Raymond OUMET et Nicole MAUGER, Catherine de Baillon : Enquête sur une fille du roi, Sillery, Editions du Septentrion, 2001, p.20, cité par REP 4, p.25)

L'attrait sexuel, nourri par les phantasmes (dont les élèves sont invités à analyser le caractère de préjugés), est également cité par *Le Québec : une histoire à construire*, en légende à l'illustration de la « rencontre d'un Blanc et d'une Amérindienne (illustration du livre de Jean Bernard Bossu, Nouveaux voyages aux Indes occidentales (1768)», sans être limité expressément aux coureurs des bois : « Les colons français sont attirés par la liberté sexuelle des Amérindiennes. En effet, avant le mariage, les relations sexuelles sont non seulement tolérées mais encouragées dans les tribus autochtones. Quels préjugés occidentaux cette illustration reflète-t-elle? » (QHC A, p.31)

Présences cite une lettre de Marie de l'Incarnation qui fait état de tels mariages dans le cadre d'une politique de francisation des Autochtones: « Nous avons francisé plusieurs filles Sauvages, tant Huronnes qu'Algonquines, que nous avons ensuite mariées à des Français, qui font fort bon ménage.» (Lettre de Mère Marie de l'Incarnation, Marie Guyart, fondatrice des Ursulines de Québec, 1668, cité par PRE 4A, p.35)

Cette politique officielle en faveur des mariages mixtes, sous certaines conditions, est expliqué plus en détail par *Le Québec : une histoire à construire*, mais qui en constate également son échec :

Au 17^e siècle, alors que la colonie canadienne manque de femmes, les autorités encouragent les mariages entre les Français et les Autochtones, espérant ainsi accroître la population de la colonie. Toutefois ces unions mixtes sont soumises à certaines conditions, comme l'écrit Louis XIV en 1699: «Sa Majesté a étudié la recommandation [...] selon laquelle il devait être notamment permis d'épouser de jeunes Indiennes. Sa Majesté n'y voit aucun inconvénient pourvu qu'elles soient chrétiennes, auquel cas Sa Majesté donne son entière approbation.» Pour fusionner les deux peuples, le roi accorde même une somme d'argent aux jeunes Amérindiennes qui désirent épouser un habitant de la colonie. Toutefois, cette politique se solde rapidement par un échec. Peu d'Amérindiennes se convertissent au christianisme. De plus, elles n'ont pas la même vision du mariage que les Français pour qui cette union est indissoluble, c'est-à-dire qu'elle ne peut être défaite. Sous le Régime français, entre 100 et 180 mariages mixtes sont célébrés au Canada. Au moment de la Conquête, à peine 1 % de la population de la colonie compte un autochtone parmi ses ancêtres. À l'extérieur de la vallée du Saint-Laurent, le nombre d'enfants métis est certainement beaucoup plus élevé, notamment dans les Pays-d'en-Haut (région des Grands Lacs et du haut Mississippi) où les coureurs des bois, les voyageurs et les soldats s'unissent avec des Amérindiennes. Toutefois, ces naissances peuvent difficilement être comptabilisées puisque les sources historiques n'ont retenu que les mariages et les baptêmes chrétiens. En outre, les enfants métis sont généralement élevés auprès de leur mère, dans les nations amérindiennes, et échappent donc au contrôle des autorités coloniales. (QHC A, p.31)

Si on l'en croit les manuels donc, peu des Québécois auraient des ancêtres autochtones. Les indices qui montrent que les rapports entre colons et Autochtones pouvaient parfois être plus étroits que ne le laisse supposer la description des sociétés par ailleurs, sont rares et se limitent à deux personnages au destin hors du commun. Le premier est celui de Louis Antoine de Bougainville élu „chef de guerre chez les Iroquois » (FRE 4B, p.139, l'autre une supérieure ursuline aux origines compliquées:

Une mère de circonstance. Dans l'intention d'établir de bonnes relations avec le conquérant, les Ursulines de Québec se choisissent en 1760 une supérieure d'origine britannique et protestante : Esther Wheelwright. Celle-ci a été capturée en 1703, à l'âge de sept ans, lors d'un raid franco-amérindien au Massachusetts. Elle a vécu parmi les

Abénaquis avant d'être amenée à Québec, où elle s'est convertie à la religion catholique et est devenue religieuse. (FRE 4B, p.120)

4.3.8 De la conquête britannique au Québec des années 1960 : un « tunnel » de 200 ans

La trame historique établie par les manuels, depuis les Premiers habitants, en passant par l'arrivée des Européens jusqu'aux rapports et interactions dans les domaines divers : commerce, alliances, conflits, emprunts réciproques, pourrait être résumé, s'il fallait le faire en quelques lignes seulement, comme le fait l'un d'entre eux, dans un esprit de synthèse :

Au début du XIV^e siècle, les Européens se lancent dans l'exploration de l'Amérique du Nord. Des peuples autochtones vivent sur ce continent depuis plusieurs milliers d'années déjà. C'est le cas notamment des Algonquiens, qui sont nomades, et des Iroquoiens, qui sont sédentaires. Les Amérindiens conçoivent le monde de façon bien différente des Européens. La rencontre entre les deux groupes va entraîner de nombreux affrontements. Ces différences profondes n'empêcheront toutefois pas les Français de s'installer peu à peu sur ces territoires ni de conclure des Alliances commerciales, politiques et militaires avec des peuples autochtones. (FRE 3A, p.60)

Or, après la Conquête britannique, le regard des manuels se détourne, parfois même totalement, des Autochtones et de ce qu'ils deviennent dans le contexte des transformations pourtant fondamentalement du pays : industrialisation, urbanisation, luttes de pouvoir, antagonismes sociaux, contexte international, immigration, émergence de la société de consommation, puis de celle des savoirs, courants de pensée, culture de masse – tout ceci ne semble concerner que les seuls Euro-Canadiens, à une exception près, mais qui se situe hors du Québec (cf. 4.3.10).

Parmi les centaines de pages que les manuels analysés consacrent à l'ensemble de la période, il faut chercher à la loupe les quelques exceptions à ce constat. Il n'y en a pas dans *Repères. Présences* mentionne une seule fois un Autochtone au 18^{ième} siècle, mais dans le contexte des Premiers habitants en 1600 : « Tee Yee Neen Ho Ga Row, chef Mohawk, délégué à Londres en 1710 afin d'y négocier des ententes avec la couronne britannique. Il tient à la main un wampum, une ceinture brodée traditionnellement échangée lors de la signature d'un traité entre deux nations. » (illustration de John Verelst, 1710. Bibliothèque et Archives Canada , PRE 3A, p.49) Dans le même contexte, une famille micmaque au Québec vers 1840 nous est présentée par une illustration et le commentaire suivant : « Les Micmacs sont une nation de la famille algonquienne. Nomades, ils vivaient de chasse, de pêche et de cueillette. On discerne bien, dans ce tableau, l'influence vestimentaire européenne du XIX^e siècle ». (collection de Canadiana, PeterWinkworth. Bibliothèque et Archives Canada , PRE 3A, p.47)

C'est dans *Fresques et Le Québec : une histoire à suivre/ à construire* que ce « tunnel » connaît la lumière du jour au moins à quelques endroits. Ces manuels mentionnent les Autochtones de façon sporadique, dans différents contextes, au-delà du Régime français, par exemple à propos de la

Révolte des patriotes : « Les Patriotes réclament l'égalité de droit pour tous les citoyens, y compris les Autochtones. » (FRE 4B, p.213).

Le Québec : une histoire à construire est le seul manuel qui fait commencer la partie « Pouvoir et pouvoirs » par les Autochtones en 1600 et non, comme les trois autres et le programme du ministère, par le régime français seulement pour qui, apparemment, les Premières nations avaient bien une démographie, une économie et une culture, mais pas de pouvoir. (cf.4.) La partie du dossier « Pouvoir et pouvoirs » consacré aux Premiers habitants commence donc en 1600, mais comporte également des passages sur les Autochtones dans les époques suivantes, y compris plusieurs exemples du 19^{ième} et du début du 20^{ième} siècle, où l'attention des autres manuels s'était entièrement occupée par la société euro-canadienne. Une page entière consacré à un rassemblement autochtone, par John Henry Walker (19e siècle), accompagné de la question : «D'après ce document, qui participe à l'exercice du pouvoir chez des Autochtones ? » (QHC B, p.438) ; une lithographie de Cornplanter Kiontgowky (« chef iroquois ») d'après une peinture de F. Bartoli (vers 1840) : « Cornplanter (vers 1732-1836) était un important chef iroquois. Il a participé à la révolution américaine et à la guerre de 1812. » (p.443) ; une photo du « Conseil iroquois sur la réserve Six-Nations en Ontario » en 1910, un groupe d'hommes vêtus à l'européenne en chemise, veste et cravate devant un grand drapeau britannique, au milieu duquel un homme tient un wampum, et le texte nous explique que : « Le système traditionnel de gouvernement des Iroquois s'est perpétué sous diverses formes jusqu'à aujourd'hui. On voit ici un conseil réunissant les chefs des clans du Chevreuil et de la Tortue. » (p.445) ; le dessin d'un village mohawk, vers 1780, Anonyme (19e siècle) est annoté ainsi : « À la fin du 18e siècle, l'architecture des maisons longues traditionnelles a subi une forte influence européenne. On peut également voir sur cette image des abris moins permanents qui témoignent des liens entretenus avec les peuples algonquiens. » (p.446) et l'illustration d'un « Conseil ses femmes mohawks » (Anonyme 1853) atteste de la présence des Autochtones au 19^e siècle : « Les femmes iroquoiennes ne participaient pas aux décisions politiques, mais elles tenaient leurs propres conseils et communiquaient leurs recommandations aux chefs qui devaient par la suite en tenir compte. » (*Ibid.*)

Mais surtout, ce manuel et *Fresques* contiennent au moins quelques remarques plus substantielles sur la situation des Autochtones:

Au XIXe siècle, les Autochtones doivent de plus en plus lutter pour protéger leur territoire et leur mode de vie traditionnel. Ainsi, les Innus de la Côte-Nord voient leur façon de vivre menacée par l'industrie forestière. D'autres Autochtones travaillent pour de grandes compagnies. Certains le font en perpétuant un savoir hérité de leurs ancêtres : c'est le cas notamment des Cris qui travaillent pour la Compagnie de la Baie d'Hudson à titre de guide par exemple. D'autres exercent des métiers nouveaux, comme les Agniers de Kahnawake, qui sont reconnus pour être d'excellents draveurs. (FRE 3B, p.18)

En secondaire 4, le manuel commente sur la perte d'influence subie par les Autochtones et ses raisons :

A la fin du XVIII^e siècle, les conflits à l'échelle nord-américaine et le commerce de la fourrure permettent encore aux Amérindiens de jouer un rôle d'alliés auprès des autochtones britanniques. Après la guerre de 1812 cependant, divers facteurs amènent le gouvernement à changer d'attitude à l'égard des Amérindiens, qui se retrouvent dès lors de plus en plus marginalisés. Une fois la paix signée entre les Etats-Unis et la Grande Bretagne, en 1815, les Amérindiens perdent leur position stratégique: ils ne peuvent plus exploiter à leur avantage la rivalité entre les deux camps ennemis. A partir de cette époque l'ouverture de nouvelles régions à la colonisation et à l'industrie forestière provoque la diminution progressive de leurs territoires de chasse et de pêche dans l'Outaouais et le Saguenay. (FRE 4A, p.59)

Aux aspects militaires et géographiques s'ajoute un déclin généralisé des sociétés autochtones qui semblent vouées à la disparition :

Tous ces changements constituent pour les Amérindiens autant de menaces à leur mode de vie nomade et à leurs activités de subsistance traditionnelles, deux éléments qui se trouvent au cœur de leur identité. Cette situation qui est aggravée par la fragilité de leur croissance démographique, amène l'administration coloniale à considérer les Amérindiens comme un peuple en voie d'extinction qu'il faut assimiler. Plusieurs enquêtes sont alors menées sur la question autochtone. (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à construire aborde également l'affaiblissement des Autochtones sur les plans militaire, économique et politique :

Le déclenchement de la révolution américaine en 1775 redonne temporairement un rôle stratégique aux Amérindiens. Toutefois, à la fin du 18^e siècle, l'intérêt des Britanniques pour cette alliance s'estompe. Les Autochtones ne jouent qu'un petit rôle dans la guerre de 1812-1814 et après cette date, les tensions entre l'Angleterre et les États-Unis décroissent considérablement. C'est la fin de l'influence militaire amérindienne. Sur le plan économique, la situation n'est guère plus favorable pour les Autochtones. La traite des fourrures se fait de plus en plus loin à l'intérieur du continent, ce qui entraîne le déclin de ce commerce dans le nord-est de l'Amérique. Sans intérêt militaire ou économique, les Amérindiens sont même perçus par les autorités britanniques comme un obstacle au développement de la colonie. (QHC B, p.471)

Leur affaiblissement se traduit par une dépossession territoriale, prélude à la conquête de l'Ouest quelques décennies plus tard :

Dans le Haut-Canada en particulier, ils occupent des terres que l'on voudrait distribuer aux nouveaux colons. Peu à peu, ils sont refoulés en dehors du territoire que développent les Loyalistes et la population immigrante britannique. A partir des années 1820 et 1830, la perte d'influence des Autochtones est telle que plusieurs nations doivent négocier avec les autorités coloniales afin de conserver des terres pour leur usage personnel. Les dirigeants britanniques ne se montrent toutefois pas très réceptifs. Le plus souvent, ils ignorent les Autochtones ou leur laissent des terres sans valeur. (*Ibid.*)

Mais à part ces remarques, c'est le silence, y compris pour l'industrialisation et les guerres mondiales, où la participation des Autochtones est considérée par l'ensemble des manuels comme quantité tellement négligeable qu'on ne la mentionne même pas, sauf dans le contexte de revendications de reconnaissance, justement, de la part d'Autochtones comme Tom Eagle ou Harvey Thunderchild (cf.4.3.9).

La démographie fournit un bon exemple pour illustrer la divergence entre les manuels, en ce qui concerne la mention des Autochtones en dehors du premier chapitre de la trame historique qui leur est consacré entièrement.

Repères avait souligné dès les premières pages de son parcours chronologique, en parlant des Premiers habitants, leur faible poids démographique actuel : « Leur population totale, estimée à plus de 80 000 personnes, ce qui constitue environ 1 % de la population totale du Québec » (REP 3A, p.7). Dans le contexte de la population en Nouvelle France (p.129) on ne les mentionne pas. Au cours du parcours thématique, une année plus tard, les Autochtones ne font simplement pas partie de la population de la Nouvelle France, dont on apprend qu'elle « passe de plus de 18000 personnes en 1713 à environ 70 000 en 1760 » (REP 4, p.28) Aucune mention n'est faite de l'hécatombe des Amérindiens. A propos de la composition démographique, on apprend ceci :

Au début du 18^e siècle, plus de 80% de la population de la Nouvelle-France est née au pays. Les canadiens qui habitent dans la vallée du Saint-Laurent forment une société distincte, de plus en plus différente de celle de la métropole. En adaptant leurs traditions françaises aux nouvelles conditions de la vie de la colonie et en intégrant dans leur quotidien des techniques apprises des Amérindiens, ils développent une culture originale. (REP 4, p.28)

Il est donc clair que les Amérindiens sont l'AUTRE et ne sont pas pris en compte dans les statistiques de la population de la Nouvelle France.

Fresques également ouvre le propos sur les premiers habitants par la démographie actuelle : « Le Québec compte 11 nations autochtones, soit plus de 80 000 personnes en 2005 » (FRE 4A, p.7), sans pour autant insister sur le 1%. Celui-ci apparaît néanmoins quelques pages plus loin, dans un encart: « Les Autochtones représentent donc environ 1% de la population du Québec. » (p.16) Comme *Repères*, *Fresques* ne mentionne pas non plus les Autochtones dans sa présentation générale de l'augmentation de la population entre 1608 et 1760. (p.36) Mais dès la page suivante, un passage entier est consacré à la démographie des Autochtones :

La démographie amérindienne en difficulté. A partir du XVII^e siècle, la présence européenne et les activités de traite ont un impact significatif sur l'évolution de la population amérindienne. Car, si le commerce forge des alliances, il alimente aussi les conflits et crée des conditions propres à la propagation des maladies. En outre, les progrès de la colonisation font que la colonie empiète peu à peu sur les territoires des différentes nations amérindiennes. (p.37)

Le manuel enchaine ensuite sur une explication du choc microbien (passage cité plus haut, cf. 4.3.2) et le tableau « La population autochtone du Québec, de 1600 à 1800 » indique clairement le recul de la population autochtone au 17^e siècle qui ne retrouve qu'en 1800 son niveau de 1600. La partie « Population et peuplement » du parcours thématique est introduite ainsi, pour la période du Régime britannique : « La fin du XVIII^e siècle est également marquée par la stagnation de la population autochtone. » (p.43), sujet repris dans le détail deux pages plus loin :

La stagnation de la population autochtone. Durant la première moitié du régime britannique, les Amérindiens contribuent peu à l'accroissement naturel de la population sur le territoire québécois. La guerre de la Conquête et la révolution américaine amènent un grand nombre de réfugiés dans les villages amérindiens de la région de Montréal, notamment des Algonquins, des Abénaquis et des Iroquois. Cependant, cet apport est de courte durée: la plupart des familles ne tardent pas, en effet, à se disperser vers la rive nord des Grands Lacs. Les Algonquins et les Inuits établis plus au nord maintiennent leur mode de vie traditionnel, mais leur nombre stagne à environ 10 000 personnes.

Cette situation démographique est liée à plusieurs problèmes dont les famines causées par la surchasse du gibier et les incendies de forêt qui entraînent de nombreuses pertes humaines. (p.45)

Une illustration de 1840 montre la mission iroquoise de Saint-Régis (Akwasasne), fondée par les Jésuites, en 1752, accompagné du commentaire suivant : « Entre 1750 et 1800, la population autochtone de la vallée du Saint-Laurent passe de 3700 individus à environ 5000 » et la question: « Comment expliquez-vous la croissance des populations amérindiennes de la vallée du Saint-Laurent ? » (*Ibid.*)

Le manuel maintient son attention à l'évolution démographique des Autochtones tout au long des siècles, et la relie toujours à celle des conditions de vie et des événements historiques :

Du côté des Amérindiens, la population atteint son plus bas niveau depuis l'arrivée des Européens. Vers 1850, un peu plus de 10 000 Amérindiens vivent au Bas-Canada. Les conditions de vie des chasseurs nomades se détériorent, en raison principalement de l'expansion des terres cultivées dans la vallée du Saint-Laurent, de l'exploitation forestière dans les régions du Saguenay et du Lac Saint-Jean ainsi que des efforts des Eglises (catholique et protestante) et de l'Etat dans le but de sédentariser cette population. Au XIXe siècle, les famines et les épidémies frappent les populations les plus éloignées, qui avaient été épargnées jusque-là. (p.51)

Il en va de même pour la période contemporaine, après la Confédération :

Au Québec, dans les années qui suivent la Confédération, les communautés amérindiennes représentent environ 0,5% de la population totale. Elles sont dispersées sur l'ensemble du territoire de la province. Certaines communautés vivent près des centres urbains, comme à Lorette, Kahnawake et Oka. La croissance démo dans la vallée du Saint-Laurent exerce toujours une pression considérable sur les communautés amérindiennes qui y sont établies. Par ailleurs, le mouvement migratoire vers des régions de colonisation se poursuit. De plus, les activités forestières grugent de plus en plus le territoire et rendent les activités de subsistance des Amérindiens presque impraticables. Contraints de s'adapter aux façons de faire des Occidentaux, plusieurs Amérindiens abandonnent leur mode de vie nomade pour s'adonner à l'agriculture. (p.66)

Et le manuel ne les a pas oubliés pour la partie traitant de la population du Québec depuis 1980 :

Selon Statistique Canada, la population autochtone s'est accrue de 45% entre 1996 et 2006. Ce taux de croissance est six fois plus élevé que celui de la population non autochtone pour la même période. Dans les années 1990, 90% des couples autochtones du Québec déclarent avoir des enfants, et les familles autochtones ont deux fois plus d'enfants que le reste de la population. Dans les années 1980, des modifications à la Loi sur les Indiens redonnent certains droits aux Autochtones. Par exemple, les Indiennes mariées à des Blancs ainsi que leurs enfants retrouvent leur statut. Ainsi, le nombre d'Indiens inscrits double entre 1985 et 1995, sans que la superficie des réserves n'augmente vraiment. Cette situation pose des défis aux communautés autochtones, qui doivent trouver des moyens d'améliorer leurs infrastructures et institutions (logements, transport, écoles, hôpitaux, garderies, etc.) afin de répondre aux besoins de la population croissante. (p.93)

Une illustration montre des enfants souriants, en tenues d'hiver, à Saluit au Nunavik, en 2007 et on nous explique : « En 2006, l'âge moyen de la population inuite du Canada était de 22 ans, comparativement à 40 ans pour les non-Autochtones. » (*Ibid.*)

Ainsi, la mention initiale de la proportion relativement faible des Autochtones dans la population actuelle, qui, sans autre commentaire, comme dans *Repères*, pourrait motiver du désintérêt (à quoi bon consacrer autant d'effort à l'histoire d'un si petit groupe ?) se trouve ici, au contraire, expliquée par de nombreux impacts importants des colons européens, mettant à rude épreuve, consciemment ou involontairement, la survie des populations autochtones.

Le Québec : une histoire à suivre / à construire introduit son chapitre sur les Premiers habitants, lui aussi, par un regard sur l'actualité, mais plutôt que par des chiffres, il propose aux apprenants de découvrir, à l'aide de cartes qui prennent une page entière chacune, sur « les nations de l'est de l'Amérique du Nord, vers 1500 » (QHS A, p.6) et sur « les communautés autochtones du Québec, aujourd'hui », les migrations, les territoires perdus et « les nations qui n'existent plus aujourd'hui. » (p.7).

Or, le manuel est avare de mentions sur la démographie autochtone dans la suite de son parcours chronologique, il ne la mentionne pas dans le chapitre consacré à « l'émergence d'une société en Nouvelle France » (p.70) et, pour ce qui est de celui sur « Revendications et luttes dans la colonie britannique. La société en évolution. » Seul un graphique sur « la composition ethnique du Bas-Canada en 1840 » nous renseigne que les Amérindiens y représentaient 0,8% seulement. (QHS B, p.268)

Il faut attendre le parcours thématique et le chapitre « Population et peuplement », pour apprendre que « la population autochtone du Québec selon les grandes familles culturelles » se compose ainsi, au début du 16e siècle : Iroquoiens : entre 5300 et 10.000, Algonquiens : entre 12.000 et 20.600, Inuits : entre 1000 et 5000, évaluation moyenne de la population totale : environ 23.500. [...] Bien sûr, les chiffres sont approximatifs et ne représentent qu'un ordre de grandeur. » (QHC A, p.16).

Les informations données sur le régime français se bornent également à des chiffres, sans plus d'explication :

La composition et l'identité de la population. Une population majoritairement française. La plupart des immigrants et immigrantes qui arrivent au Canada sous le régime français viennent de France (27 000 personnes), mais on compte aussi un millier d'Européens venus de pays autres que la France, un millier de prisonniers capturés en Nouvelle-Angleterre, 2000 esclaves amérindiens ou noirs et près de 2 000 réfugiés fuyant l'Acadie en 1755. De ce nombre, 14000 personnes décident de s'établir dans la colonie, et 10 000 se marient et fondent une famille. La population coloniale est donc relativement homogène sous le Régime français: elle est essentiellement d'origine française. (...). L'origine ethnique des habitants et habitantes établis par mariage au Canada (1608-1760) : 1% Amérindiens / 90% France. (p.32)

Nous avons vu cependant (cf. 4.3.2) que ce manuel avait à maintes reprises mentionné, dans ce contexte et dans d'autres, les épidémies causées par le contact avec les Européens comme un fait majeur.

Le manuel se contente cependant, pour le Régime britannique, de peu d'informations. En marge d'un graphique sur la répartition entre Francophones et Anglophones, on apprend que la population amérindienne représentait en 1790 2% et en 1871 0,5%. (p.50).

Pour la période contemporaine, le manuel mentionne le 1%, mais souligne la tendance à l'accroissement :

Aujourd'hui, les Autochtones représentent environ 1 % de la population totale du Québec. Ils demeurent principalement dans l'une des 58 communautés autochtones, bien qu'un nombre croissant habite désormais à l'extérieur de ces réserves. Loin de diminuer, la population autochtone connaît une vigoureuse croissance. On estime qu'elle a retrouvé le taux de croissance qu'elle avait avant l'arrivée des Européens au cours des années 1940. Cette tendance ne semble pas sur le point de disparaître puisque la population autochtone demeure plus jeune que la moyenne québécoise. En 2001, 30 % des Autochtones avaient moins de 15 ans comparativement à 18 % pour l'ensemble de la population québécoise. (p.82)

Enfin, ces informations purement quantitatives font l'objet de considérations sur les problèmes sociaux posés par la démographie autochtone actuelle, tout à la fin du manuel :

La démographie des Autochtones. Le vieillissement de la population n'affecte pas les différents groupes qui forment les sociétés canadienne et québécoise de la même manière. Ainsi, les populations autochtones échappent à la tendance générale: contrairement aux autres communautés, elles sont en plein essor. Entre 1996 et 2006, elles ont connu un taux de croissance de 45 % au Canada, que celui du reste de la population. Cette hausse des populations amérindiennes et inuites est attribuable en partie à l'augmentation de l'espérance de vie, mais surtout à un fort taux de natalité. Malgré cette croissance, ces groupes demeurent largement minoritaires, ne représentant au total que 3,8 % de la population canadienne et 1,4 % de la population québécoise en 2006. Le taux de natalité des Autochtones est constamment plus élevé que celui du reste de la population du Canada. Les communautés autochtones ont ainsi une proportion de jeunes beaucoup plus grande. (QHC B, p.584)

Or, il n'y a pas de raisons de s'en réjouir pour autant :

Toutefois, leur situation n'est pas rose. Plus du tiers des jeunes vivent dans des familles monoparentales et le taux de violence familiale en milieu autochtone est jusqu'à 10 fois plus élevé que la moyenne canadienne. Le taux de scolarisation est considérablement plus bas qu'ailleurs au pays. Chez les Inuits du Québec, le taux de chômage des jeunes de 15 à 24 ans atteint 24 % en 2008. Pour les peuples autochtones, la jeunesse représente donc une source d'espoir, mais elle a d'importants défis à relever. Même si les Autochtones ont une espérance de vie moins élevée que celle du reste de la population canadienne, le nombre de personnes âgées dans leurs communautés est aussi en progression. Cette proportion demeure toutefois plus faible qu'ailleurs au pays. Ainsi, en 2006, plus de 7 % des Autochtones du Québec avaient 65 ans et plus comparativement à 14 % dans le reste de la population. (*Ibid.*)

Présences commence le chapitre pour les Premiers habitants par une information, carte à l'appui, sur la présence autochtone au Québec, annotée ainsi : « En 2005, le Québec comptait environ 75 000 Amérindiennes et Amérindiens inscrits, soit reconnus légalement comme étant membres des Premières Nations ». (PRE 3A, p.32), sans attirer l'attention sur les évolutions. Mais il perd presque totalement de vue les Autochtones dans les siècles qui suivent pour ne les retrouver qu'à la période actuelle. De plus, il se contente presque exclusivement de données brutes, sans les commenter et sans en faire ressortir l'évolution. Pour la Nouvelle France, le manuel souligne surtout l'accroissement de la population – il avait pourtant mentionné les épidémies, dans un autre contexte, il est vrai (cf. 4.3.2): « De 1713 à 1760, la population de la Nouvelle-France passe de 18 000 à plus de 64 000 habitants, dont la majorité sont canadiens de naissance. [...] Les nations amérindiennes sont largement les plus nombreuses à l'extérieur de la zone seigneuriale » (p.106) Une cinquantaine de pages plus loin, la répartition est indiquée ainsi, pour 1760 : « 1760 Canadiens français 74% Autochtones 26 %. En 1760, la population de la colonie est principalement composée d'Autochtones et de Canadiens catholiques descendants de colons français. On trouve aussi quelques esclaves africains. » (p.159).

Les autres mentions au sein du parcours chronologique concernent tous le Québec de nos jours.

Ainsi, nous pouvons dénicher, dans un graphique sur « la diversité linguistique du Québec » que les

Autochtones en représentent 2% (p.200). Et un tableau sur l'évolution de « la diversité culturelle de la population du Québec », montre que les Autochtones occupaient le 7^{ième} rang derrière les Français, les Britanniques, les Italiens, les Allemands, les Portugais et les Polonais et qu'en 1986, ils avaient progressé et se trouvaient maintenant au 5^{ième} rang derrière les Français, les Britanniques, les Italiens et les Grecs. Ils sont ainsi assimilés aux autres minorités culturelles, toutes immigrantes, aussi loin, sinon plus, des Québécois. (PRE 3B, p.181).

Deux autres petites remarques nous informent sur la situation actuelle : « Actuellement, les 83000 Autochtones du Québec représentent environ 1% de la population totale. Plus de la moitié ont moins de 30 ans. » (p.256) Et un peu plus loin, un tableau sur « La croissance de la population autochtone au Canada » montre une stagnation jusqu'aux années 1950, une lente augmentation depuis les années 1960, puis une croissance importante depuis les années 1980. (p.258).

Lors de son parcours thématique, le manuel reprend, un peu autrement, l'information sur « les principales origines ethniques de la population du Québec en 2006 », en comparant de nouveau les Autochtones (origine indienne, métisse, inuite) aux personnes d'origines ethniques issus de l'immigration. Avec un taux de 3,6%, ce groupe se place dans la moitié supérieure du tableau et devance les personnes d'ascendance : anglaise, écossaise, québécoise (sic), allemande, chinoise, haïtienne, grecque, polonaise. (PRE 4A, p.22).

Une seule fois une remarque provenant de l'Atlas historique du Canada concerne le régime britannique : « [Vers 1800], les indigènes forment encore la population la plus importante, parfois la seule, sur la plus grande partie de l'Amérique du Nord britannique. Les Blancs sont concentrés dans l'Est sur quelques pochettes [parcelles] de terre, tandis qu'environ 175000 indigènes occupent le reste du territoire. » (R. Cole Harris, Atlas historique du Canada, vol.1, Des origines à 1800, PUM, 1987, cité par PRE 4A, p.43) et cette question est adressée aux apprenants : « Quel groupe ethnique demeure le plus important dans une grande partie du territoire nord-américain en 1800 ? » (*Ibid.*)

Et enfin, quelques lignes résument ainsi l'histoire de la démographie autochtone :

Environ 30 000 ans avant notre ère, le territoire nord-américain marqué par diverses vagues de migration des Premiers occupants. Probablement venus d'Asie, les peuples autochtones occupent progressivement l'ensemble du territoire. Le contact avec les Européens arrivés vers 1492, crée des conflits particulièrement liés au commerce de la fourrure et à l'occupation du territoire et cause une diminution importante de la population autochtone, estimée à 1 million d'habitants vers 1500. Au début du XXI^e siècle, ils ne seraient plus que 83 000 au Québec. (PRE 4B, p.150)

Les manuels se distinguent donc fortement dans leur façon de suivre l'évolution de la démographie autochtone depuis 1500 à aujourd'hui. Un seul ne la perd pas de vue et l'insère dans une présentation des causes et des conséquences, les autres laissent dans l'ombre des pans entiers de l'histoire et se

contentent par ailleurs des seuls chiffres ou l'enfouissent complètement dans un tunnel long de deux siècles voire plus.

Pour ce qui est de l'évolution des sociétés autochtones, il y a beaucoup moins de différences entre les manuels. Tous ne nous disent rien ou presque sur les transformations subies entre la Conquête et les années 1960. Après avoir traité des conséquences de l'arrivée des Européens et de leur installation en Amérique du Nord sur les sociétés amérindiennes, les manuels s'intéressent à la stratification de la société coloniale de la Nouvelle France, mais seuls les Canadiens d'origine européenne sont concernés, et si les Amérindiens sont mentionnés dans ce contexte, c'est en tant que populations « à l'écart », de « voisinage » ou dans un rang d'esclaves :

A l'image de sa métropole, la société canadienne se caractérise par l'inégalité qui existe entre les diff ordres qui la composent : la noblesse, le clergé et le tiers état [...] De plus, sur une période de 152 ans, on compte près de 2500 esclaves amérindiens et environ 1000 esclaves noirs. Les esclaves, qui ne disposent d'aucune protection juridique, sont exclus de la hiérarchie sociale. Les Amérindiens ne font pas partie de la hiérarchie sociale : ils sont à l'écart de la société française. Néanmoins, les Amérindiens domiciliés (explication : relatif aux Amérindiens alliés des français qui vivent dans les réductions, sous la responsabilité des jésuites ou des sulpiciens), notamment ceux de Wendake, de Kahnawake et de Kanesatake, ont un rapport de voisinage avec les Français. (FRE 3A, p.92)

Au sein du parcours thématique, *Fresques* précise l'origine des esclaves amérindiens et insiste encore une fois sur le fossé qui sépare Canadiens et Autochtones :

Les exclus de la société canadienne. Pour remédier à la pénurie de main-d'œuvre, l'administration royale légalise la pratique de l'esclavage. On compte entre 200 et 300 esclaves durant le régime français. La majorité entre eux appartiennent à diverses nations amérindiennes ennemies des Français dont les Panis (Pawnees) originaires de l'ouest du Mississippi. Les autres sont originaires d'Afrique. Dépouillés de leurs droits et de leurs libertés, ces hommes, femmes et enfants peuvent être achetés ou vendus. La plupart d'entre eux travaillent comme aides domestiques auprès d'un haut fonctionnaire, d'un officier, d'une communauté religieuse ou d'un riche marchand Quant aux Amérindiens, ils ne s'intègrent pas à la société coloniale. [...] Les autorités françaises et les missionnaires adoptent d'abord une politique d'assimilation, mais les mariages entre les deux groupes demeurent l'exception. D'ailleurs, au XVIIe siècle, l'administration du Canada se prononcera contre ces unions. (FRE 4A, p.40)

Le manuel s'y réfère à l' »Ordonnance rendue au sujet des nègres et des sauvages nommés Panis » de 1709.

Les trois autres manuels font également mention de ces esclaves. *Repères* ajoute que leur sort au Canada, comparativement aux grandes plantations du Sud, était, somme toute, moins dramatique :

Les esclaves. L'historien Marcel Trudel a recensé plus de 400 esclaves pendant la période du Régime français, en particulier au 18e siècle. Les deux tiers sont des Amérindiens, issus pour la plupart de la nation des Panis [...] Au Canada, on ne trouve aucune grande entreprise agricole utilisant le travail des esclaves. En règle générale, ceux-ci accomplissent des travaux domestiques chez des marchands ou des nobles. La plupart des esclaves sont affranchis après plusieurs années de service. (REP 3A, p.127)

Dans le parcours thématique, il consacre ensuite une page entière à la question, illustrée par une belle Noire portant un collier de perles et informe que :

Tout au long du Régime français, l'esclavage est répandu dans les colonies, principalement dans les Antilles françaises. Autour de 1660, la principale culture des colonies, la canne à sucre, exige une main-d'œuvre importante. Les Amérindiens sont progressivement remplacés dans les plantations par des esclaves venus d'Afrique. En Nouvelle-France, il y aurait eu plus de 4000 esclaves, dont environ 1400 Noirs venus des Antilles et 2600

Amérindiens, appelés « panis » du nom d'une tribu amérindienne de la région de Missouri, aux Etats-Unis. (REP 4, p.30)

Le Québec : une histoire à suivre mentionne également la différence entre la condition des esclaves dans la vallée du Saint-Laurent et celle dans les plantations:

Depuis la fin du 17^e siècle, l'esclavage est reconnu officiellement au Canada par l'intendant. En 1759, à la fin du Régime français, on recense un peu plus de 3500 esclaves dans la colonie. L'esclavage est nettement moins pratiqué dans la vallée du Saint-Laurent que dans les Antilles et en Louisiane, où l'économie repose sur l'exploitation de vastes plantations qui nécessitent une main-d'œuvre abondante. Au Canada, les esclaves travaillent à la ville comme domestiques dans les familles nobles et bourgeoises. Seulement un tiers d'entre eux et elles sont d'origine africaine. Les membres de l'élite canadienne préfèrent les Panis, des Amérindiens au tempérament docile originaires de la vallée du Mississippi. (QHS A, p.111)

Les élèves sont ensuite invités, par une question laissant peu de marges à la réponse, à condamner l'esclavage : « Que pensez-vous du fait que la Nouvelle-France avait toujours recours à l'esclavage ? » (*Ibid.*)

La qualification des Panis comme étant « dociles » ce qui leur vaut d'être préférés par « l'élite canadienne » est d'un racisme ethnocentrique auquel ce manuel ne nous avait pas habitués. Le parcours thématique du même manuel mentionne la présence de 2000 esclaves amérindiens ou noirs dans la colonie au Canada, chiffre qui atteint 3500 au moment de la Conquête. Sinon, le paragraphe répète presque textuellement les informations déjà données auparavant, à part la précision que ce sont « des Amérindiens appartenant à des tribus qui ne sont pas les alliés des Français », sans autre commentaire. (QHC A, p.32) Pour le régime anglais, le manuel constate :

L'esclavage n'est pas aboli au début du Régime anglais. Le nombre d'esclaves augmente même sensiblement avec l'arrivée des Loyalistes, qui amènent avec eux leurs esclaves. La plupart de ces êtres humains privés de liberté sont des Amérindiens et des Noirs. Ils sont surtout employés comme domestiqués dans les villes mais également pour certains travaux difficiles dans la traite des fourrures ou dans les campagnes. [...] L'esclavage au Bas-Canada, bien que condamnable, demeure toutefois un phénomène marginal qui touche une fraction de la population. Il décline sensiblement à partir du milieu des années 1790 et est officiellement aboli dans tout l'Empire britannique en 1833. (p.52)

Enfin, *Présences* mentionne également les esclaves au service des colons « les plus fortunés » (PRE 3A, p.106), donne le chiffre d' « environ 2400 Amérindiens de la vallée du Mississippi » pour le Régime français (PRE 4A, p.39) et précise : « L'esclavage est permis en Nouvelle-France de 1689 à 1834. Cette pratique est par la suite interdite par l'Empire britannique. Les historiens et historiennes ont recensé 4 185 esclaves en Nouvelle-France, dont les deux tiers sont d'origine amérindienne et le reste, d'origine africaine. La plupart vivent en milieu urbain et sont des domestiques pour le clergé, pour l'Etat ou pour des personnes voulant afficher leur richesses. » (PRE 3A, p.107)

La présence d'esclaves, dont une partie amérindiens, dans la société canadienne est donc mentionnée de tous les manuels, mais en tant que commentaire sur ces sociétés seulement. Rien ne nous est dit sur les procédés par lesquels ils se retrouvent réduits à l'esclavage ni sur les répercussions des

relations entre Français et Amérindiens en général. Et bien entendu, cela ne nous apprend rien sur l'évolution des sociétés autochtones pendant la même période.

En conclusion, comme nous l'avons constaté, les Autochtones jouent encore un rôle reconnu comme important, bien que différent entre les manuels, pendant le Régime français. Souvent, cependant, ils apparaissent comme ceux qui subissent les évolutions plutôt que d'en être les acteurs. Pour des raisons expliquées ou non, leur influence connaît un rapide déclin après la conquête anglaise et la guerre de 1812. Un seul manuel y consacre d'ailleurs cette remarque : « Au Haut Canada, le général et lieutenant-gouverneur Isaac Brock est chargé de la défense du territoire. Il compte surtout sur l'armée britannique et sur ses alliés amérindiens pour mener à bien sa mission». (QHS B, p.266)

Lors de la Confédération canadienne et pour les périodes subséquentes, ils semblent en être réduits à des quantités négligeables. Aucun geste politique posé par eux ne rentre dans les livres d'histoire, on ne parle pas de l'évolution de leurs sociétés – la seule mention qui en est faite par une partie des manuels, est celle qui concerne à leur pure existence : la démographie. Et encore, ces informations ne sont pas légion.

Il serait vain de vouloir retracer cette disparition de la mention des Autochtones de manière quantitative, pour l'ensemble des manuels. Le décompte de la mention des Autochtones dans les synthèses des chapitres d'un d'entre eux, *Fresques*, qui se situe parmi les plus favorables à leur égard, suffira d'exemple. Seront mentionnés, pour chacune des synthèses du les énoncés où il est question, au moins partiellement des Autochtones:

Parcours chronologique (FRE 3)

Synthèse du Chapitre	Enoncés faisant référence aux Autochtones: sujets	Part relative
1. Les premiers occupants (vers 1500)	tous	19 sur 19 : 100%
2. L'émergence d'une société en Nouvelle-France (1534-1760)	Evangélisation (2), alliances, traite/paix	3 sur 21 : 14,3%
3. Le changement d'empire (1760-1791)	Pontiac	1 sur 20 : 5%
4. Les revendications et les luttes dans la colonie britannique (1791-1850)	aucun	0 sur 23 : 0%

5. La Formation de la Fédération canadienne (1850-1929)	Réserves/soulèvements	1 sur 17 : 5,9%
6. La modernisation de la société québécoise (1930-1980)	revendications	1 sur 19 : 5,3%
7. Les enjeux de la société québécoise (depuis 1980)	Oka, Paix des braves	2 sur 25 : 8%

Parcours thématique (FRE 4)

Synthèse du Chapitre	Mention avec référence aux Autochtones ; sujets	Part relative
1. Population et peuplement	Premiers habitants vers 1500 (3) : Modes de vie (2), commerce	12 sur 53 : 22,6%
	Régime français (2) : choc microbien, contacts	
	Régime britannique (2) : Stagnation de la population, assimilation	
	Période contemporaine (3) : Rébellions des Prairies, Loi sur les Indiens, croissance démographique	
2. Economie et développement	Premiers habitants vers 1500 (2): ressources (2)	5 sur 48 : 10,4%
	Régime français (3) : contacts, échanges, alliances	
	Régime britannique (0)	
	Période contemporaine (0)	
3. Culture et mouvements de pensée	Premiers habitants vers 1500 (5): Respect de l'environnement, rapports sociaux, animisme, culture matérielle, démographie	8 sur 30 : 26,7%
	Régime français (1) : emprunts	
	Régime britannique (0)	

	Période contemporaine (1) : autochtonisme	
4. Pouvoir et pouvoirs	Régime français (0)	4 sur 38 : 10,5%
	Régime britannique (1) : Groupe social	
	Période contemporaine (3) : Soulèvement des Métis, traités et Loi sur les Indiens, revendications	
5. Des enjeux de la société québécoise	aucun	0 sur 19 : 0%

Les chapitres du parcours thématique parcourent l'ensemble de la trame historique, sauf le dernier, entièrement ancré dans l'actualité, et le quatrième : « Pouvoir et pouvoirs » qui ne commence qu'à partir du Régime français. Les autres permettent de connaître la part relative des sujets, où les Autochtones sont au moins mentionnés une fois, parmi les connaissances à retenir.

Le parcours chronologique fait plus nettement ressortir l'évolution de l'attention depuis le premier chapitre qui est entièrement consacré aux Autochtones et les époques suivantes où l'attention se détourne, pour se réveiller ensuite, au 20^{ième} siècle, sans pour autant atteindre le niveau du Régime français.

4.3.9 Le palmarès des personnages autochtones

Une image analogue ressort lors d'une analyse, tous manuels confondus, des personnages autochtones cités par leur nom. Ils sont, bien entendu, plus rares que ceux des grands hommes et des quelques femmes européen-ne-s, français-e-s avant tout, religieux et laïcs, hommes de lettres, militaires, dirigeants politiques et contestataires, qui ont eu un rôle de premier plan dans l'histoire de l'exploration du nouveau continent, dans la fondation et l'administration de la Nouvelle France, dans l'affirmation identitaire francophone sous le Régime anglais, dans la construction d'un Québec moderne. Comparativement, l'Histoire a retenu peu de noms d'Amérindiens et de Métis – qu'en est-il des manuels analysés ?

Avant le 17^e siècle, un seul manuel, *Le Québec : une histoire à construire* cite, à deux reprises le chef Hiawatha, se battant contre un monstre (QHC, p.448) : « La Ligue des Cinq-Nations fondée au 15^e ou au 16^e siècle par les chefs Hiawatha et Deganawida » et une autre représentation du jeune Hiawatha (QHC, p.545)

Au 17^e siècle, *Fresques* consacre des textes explicites à Membertou, chef micmac converti, (FRE 3A, p.67) et à Mestigoït, un Montagnais de Tadoussac (p.66). Le même manuel nous montre un portrait de Portrait de Pocahontas (p.108). Mais le personnage de premier plan incontesté est Donnacona, cité abondamment par *Présences, Fresques et Repères* (cf. 4.3.1).

Au 18^e siècle, la vedette est Pontiac, mentionné abondamment par tous les manuels : chef de la nation des Outaouais, qui mobilise les nations amérindiennes de la région des Grands Lacs contre les Britanniques en 1763 (cf.4.3.8) Un seul manuel mentionne son assassinat par un Amérindiens illinois en 1769 (FRE 3A, p.141). Comme nous l'avons vu, le personnage amérindien de la Grande Paix de Montréal, Kondiaronk, est cité un peu moins souvent (cf. 4.3.4). Un seul manuel, à chaque fois, mentionne les personnages suivants : Joseph Brant (Thayendanega), le chef mohawk de la Guerre d'indépendance américaine (QHS A, p.176, cf. 4.3.8), Sa Ga Yeath Qua Pieth Tow, un chef de guerre iroquois (FRE 4A, p.37), Red Jacket (Segoyewatha), un des principaux chefs iroquois (QHC B, p.440), Chaudière Noire, chef iroquois (FRE 3A, p.29), Tee Yee Neen Ho Ga Row, chef Mohawk, délégué à Londres en 1710 (PRE 3A, p.49, cf. 4.3.8) et Teoniahigarawe Chef mohawk (QHC B, p.447).

Au 19^e siècle, la prédominance de l'intérêt pour l'histoire euro-canadienne ne laisse la place qu'à deux Amérindiens et un Métis. Le chef iroquois Cornplanter Kiontwogky (QHC B, p.438, cf. 4.3.10), et le chef cri Gros Ours (Mistahi Maskwa) mentionné pour son rôle dans l'opposition à la colonisation des Prairies (FRE 4B, p.146, cf. 4.3.10) sont, respectivement, cités par un seul manuel. C'est Louis Riel superstar qui se taille la part du lion, en tant que leader métis des rébellions des prairies, en raison, précisément de cet événement qui constitue l'exception de taille au silence des manuels sur l'histoire autochtone au 19^{ième} siècle.

Après Louis Riel, il faut attendre les années 1960 pour voir d'autres personnages autochtones sortir du tunnel. En effet, les mentions d'Autochtones par leur nom deviennent très nombreuses aux 20^e et 21^e siècles. Pour rendre compte de la présentation plus ou moins étoffée de ces personnages, nous avons établi une différence entre les personnages de troisième rang : ceux dont on cite juste le nom, sans beaucoup plus de détails, et qui figurent dans un seul manuel, ceux de second rang, dont le rôle est précisé et/ou qui sont représentés par une illustration et/ou que deux manuels au moins citent et enfin ceux et celles qui sont présentés comme personnages de premier plan et mentionnés par la plupart des manuels.

En tête du palmarès se trouvent: Ted Moses chef de la nation cri Baie-James, signataire de la Paix des Braves, cité abondamment et à plusieurs reprises par tous les manuels (FRE 3B, p.233 ; FRE 4A,

p.160 ; REP 3A, p.59 ; REP 4, p.469 ; QHS 39 ; PRE 3A, p.79 ; cf.4.4.3) et Rita Mestokosho, poète et porte-parole de la culture innue, cité un peu moins souvent, mais par des textes plus longs et plus variés. (FRE 4A, p.71 ; REP 4, p.224-5, PRE 4B, p.23 ; cf.4.4.8)

Dans la catégorie des personnages importants figurent : Florent Vollant chanteur, auteur-compositeur-interprète (FRE 3A, p.5 ; QHS A, p.63 ; REP 4, p.224; cf.4.4.8) ; Elijah Harper, député NPD cri du Manitoba, qui retarde la ratification de l'accord du lac Meech (FRE 4A, p.222, QHS B, p.448, cf. 4.4.5), Ghislain Picard, Innu dont les fonctions sont mentionnés dans le détail (PRE 3B, p.289 et FRE 3B, p.256), Alanis Obomsawim, cinéaste (QHC B, p.407) ; Max «one-onti» Gros-Louis grand chef de la nation huronne-wendat, (PRE 4B, p.129), Roméo Saganash, avocat d'origine crie (FRE 3A, p.48), Norval Morrisseau, artiste d'ascendance ojibwée (PRE 3B, p.261 et QHC B, p.345), Matthew Coon Come, chef national de l'assemblée des premières nations de 2000 à 2003 (PRE 3A, p.33 et 79), Samian rappeur métis (FRE 4B, p.7) ; Tom Eagle, représentant les anciens combattants au nord du 60^e parallèle (PRE 3A, p.76) ; Bernard Assiniwi, auteur né de père crie et de mère francophone, (REP 4, p.225) et Élisapie Isaac, chanteuse inuite (PRE 4B, p.71), Myra Cree, fille d'un chef mohawk. première femme à occuper le poste de chef d'antenne au Téléjournal de Radio-Canada (QHS B, p.460) et Paul Okalik, premier ministre du Nunavut (REP 4, p.376)

Sont cités plus succinctement et par un seul manuel, les personnages suivants : Mary Two-Axe Early Mohawk de Kahnawake, première femme à retrouver son statut d'Amérindienne, (QHS B, p.460), Harvey Thunderchild, cri au Cimetière de guerre canadien de Beny-Reviers, en France (PRE 3A, p.76) ; Gideon McKay, chef de la nation crie pimicikamak militant contre les compagnies d'hydroélectricité canadiennes (PRE 3A, p.79), Alexis Wawanoloath, premier Autochtone à siéger à l'Assemblée nationale (PRE 4B, p.197) ; Dawn Madahbee femme d'affaires ojibwée (PRE 3A, p.76), Dominique McKenzie du groupe Kashtin (REP 4, p.224), Ben McKenzie conteur innu (FRE 4B, p.17) Josephine Bacon (FRE 4A, p.71); Eliassie Weetaluktuk, sculpteur (REP 4, p.225), Sonny McDonald, John Sabourin, Eli Nasogaluak, sculpteurs (QHS, p.38) et Mme Mackenzie, une innue (FRE 4B, p.71).

4.3.10 Une exception de taille au « tunnel » : la conquête et les rébellions de l'Ouest

Comme nous venons de le constater, le personnage du métis francophone Louis Riel domine de loin le groupe très restreint des acteurs autochtones que l'histoire des manuels a retenus pour le 19^{ème} siècle. C'est dû à son rôle lors des révoltes dans les prairies, la grande exception du silence qui règne sur l'histoire des Autochtones depuis la Conquête, exception à un double titre : les Autochtones,

pendant ces événements, sortent brièvement de l'ombre, et ces événements sortent à leur tour du cadre territorial dans lequel le récit des manuels se déroule, par définition : le Québec. A y regarder de près, c'est sans doute le fait que Riel soit francophone et que son sort en a fait un héros emblématique pour les Canadiens francophones, qui a fait que cet épisode soit retenu au sein de l'histoire du Québec, à la différence de plusieurs autres mouvements de résistance autochtone, au Canada et aux États-Unis, passés sous silence. Riel constitue le lien entre l'histoire des Autochtones et celle du Québec et peut constituer un symbole fort d'une possible convergence d'intérêts de deux minorités face au gouvernement fédéral – un écho au passé des alliances franco-amérindiennes contre les colonies anglaises -, mais peu de manuels vont jusque-là, dans leur commentaires.

Le rôle du personnage, ses attributions et qualificatifs, son sort et son impact sur le nationalisme canadien français sont abordés avec des nuances sensibles entre les manuels.

Pour *Repères* c'est avant tout « un homme politique canadien, chef du peuple métis dans les Prairies canadiennes. Il est le fondateur de la province du Manitoba » (REP 3B, p.320) qu'on représente d'abord par sa statue à Winnipeg (1844-1885). Son action est résumée ainsi : « Alarmés, ils [les Métis] décident de se défendre et choisissent Louis Riel comme leader. [...] Louis Riel forme, en 1869, un gouvernement provisoire et s'emparer d'Upper Fort Garry [...] Une nouvelle rébellion métisse, toujours dirigée par Louis Riel a lieu sur le territoire actuel de la Saskatchewan en 1885. » (*Ibid.*)

Le manuel y revient lors du parcours thématique. Or, l'affaire Riel y figure comme une partie du chapitre « La montée du nationalisme canadien-français » :

Louis Riel, fils d'un père métis et d'une mère canadienne-française, devient le chef de ce mouvement. Il forme un gouvernement provisoire et réussit à négocier l'entrée de la province du Manitoba dans la Confédération canadienne. En 1884, des représentants métis établis sur le territoire actuel de la Saskatchewan sollicitent l'aide de Louis Riel, alors exilé aux États-Unis [...] Louis Riel est alors arrêté. Son procès, sa condamnation à mort pour haute trahison et son exécution en novembre 1885 suscitent de nombreuses réactions. Les milieux conservateurs de l'Ontario, qui ont réclamé la mort de Riel parce qu'il a osé défier le pouvoir fédéral, espèrent ainsi venger l'exécution de Scott. Au Québec, Riel est plutôt reconnu comme un héros de la défense des droits des francophones: tant les libéraux que les conservateurs s'unissent pour dénoncer le gouvernement fédéral. (REP 4, p.286)

L'exécution de Louis Riel illustrée par une gravure dans *Le Monde illustré* du 5 décembre 1885 est qualifiée de « moment déterminant dans l'affirmation du nationalisme canadien-français. » et le manuel relate ainsi le discours d'Honoré Mercier au Champ-de-Mars, le 22 novembre 1885, à Montréal: « Honoré Mercier et la mort de Louis Riel. Plus de 40 000 personnes sont présentes à la grande assemblée populaire de novembre 1885 pour exprimer leur solidarité envers Louis Riel. » (*Ibid.*) On cite son discours :« Riel, notre frère, est mort, victime de son dévouement à la cause des Métis dont il était le chef, victime du fanatisme et de la trahison [...] En face de ce crime, en présence de ces défaillances, quel est notre devoir ? [...] Tous unis pour punir les coupables ; briser

l'alliance que nos députés ont faite avec l'orangisme et chercher dans une alliance plus naturelle et moins dangereuse la protection de nos intérêts nationaux [...] Cette mort, qui a été un crime chez nos ennemis, va devenir un signe de ralliement et un instrument de salut pour nous. » (*Ibid.*)

Présences donne le rôle de premier plan plutôt aux Métis, collectivement. Riel est appelé par eux pour défendre leurs droits menacés.

Pour faire valoir leurs droits territoriaux, les Métis, dirigés par Louis Riel, s'emparent du fort Garry. [...] Menacés par la colonisation, les Métis et les Amérindiens reprennent les armes et font de nouveau appel à Louis Riel pour diriger la résistance. En 1885, le gouvernement envoie 5000 soldats par chemin de fer et les affrontements se terminent dans un bain de sang à Batoche. Reconnu coupable de haute trahison, Louis Riel est pendu à Regina en 1885. Cette exécution déclenche une profonde crise politique à travers le pays. (PRE 3B, p.98)

Il est un député assidu et prend fait et cause pour les Métis dont la révolte semble justifiée par les actions du gouvernement qualifiées d'«intrusion» :

Louis Riel (1844-1885) Chef des Métis, il dirige la révolte de la rivière Rouge en 1869 pour défendre les droits de ces derniers contre l'intrusion du gouvernement fédéral sur leurs terres. Il force le gouvernement fédéral à créer la province du Manitoba en 1870. Il est élu trois fois à la Chambre des communes entre 1873 et 1874. En 1885, il dirige une seconde révolte des Métis et des Amérindiens en Saskatchewan. Après la défaite de Batoche, il est jugé et pendu à Regina pour crime de haute trahison. (p.99)

Sa condamnation et sa pendaison suscitent une controverse, documentée par le manuel à l'aide d'un extrait d'article de *La Presse* de 1885 d'une part :

Le martyr du nord-ouest « Des hommes qui se disent chrétiens ont calculé froidement; pendant de longs mois, combien de comtés la potence [la pendaison] de Riel leur ferait gagner en Ontario, combien de comtés elle leur ferait perdre au Québec. Le peuple avait cru avoir nommé des justiciers. Il s'était trompé. Riel n'a eu affaire qu'à des marchands de chair humaine. [...] Son véritable crime [a été] de représenter l'élément français dans le Nord-Ouest en face d'un gouvernement qui a décrété que le Nord-Ouest serait une terre anglaise.» Louis Riel, martyr du Nord-Ouest: sa vie, son procès, sa mort, publié par le journal *La Presse*, Imprimerie générale, Montréal, 1885. (*Ibid.*)

D'autre part, le journal ontarien *Evening News* craint que le Manitoba ne constitue une seconde province rebelle, et une menace pour l'unité nationale, à l'instar du Québec :

Un second Québec dans les Prairies? « Derrière les fusils rebelles étaient retranchés [...] l'espérance de construire un second Québec dans les Prairies [...]. L'idée principale des chefs de file canadiens-français [était] l'établissement sur une base ferme et durable de la domination française sur le Dominion. Ils ont vu dans les quelques milliers de Métis un moyen possible autour duquel cristalliser les institutions françaises [...]. Les volontaires d'Ontario qui ont gagné cette bataille doivent bien faire comprendre qu'ils ont combattu pour l'unité nationale et les institutions anglo-saxonnes [...] ». *Toronto Evening News*, 20 avril 1885. (*Ibid.*)

Le manuel y revient une année plus tard, plus succinctement, au cours de l'unité thématique sur « Pouvoir et pouvoirs », en soulignant le caractère légal de l'action de Riel, la violence étant du côté du gouvernement fédéral.

En 1869, Louis Riel forme un gouvernement provisoire et demande la création d'une nouvelle province. Le gouvernement fédéral rejette sa requête. En 1869 et 1870, une rébellion des Métis contre le gouvernement fédéral a pour conséquence la création de la province du Manitoba. Riel doit s'exiler, mais, en 1885, une nouvelle rébellion mène à l'écrasement du mouvement métis et à la pendaison de Louis Riel. La conséquence des rébellions des métis sur le Québec. La pendaison de Louis Riel provoque une profonde division entre les Canadiens français et les Canadiens anglais. Honoré Mercier profite de ce mécontentement. (PRE 4B, p.114)

Il est de nouveau question des répercussions de sa mort sur le nationalisme des Canadiens français, mais le personnage de Riel est étroitement associé à la nation métisse, y compris par l'iconographie qui le montre au centre du gouvernement provisoire métis et qui précise : « Louis Riel et les Métis défendent leurs droits contre l'intrusion du gouvernement fédéral sur leurs terres et négocient l'entrée du Manitoba dans la fédération canadienne. » (p.115)

Dans la synthèse de ce chapitre, Louis Riel est qualifié comme un de cinq « acteurs importants » de la formation de la Fédération canadienne (*Ibid.*) et, pour le décrire, le texte du parcours chronologique (cf. supra, PRE 3B, p.99) est repris textuellement.

Pour *Le Québec, une histoire à suivre*, également, l'action des Métis est décrite comme légale, et Louis Riel est « un des leurs » : « Sous la direction d'un des leurs, Louis Riel, les Métis forment un gouvernement provisoire en décembre 1869 et s'emparent de Fort Garry [...] et Louis Riel, malgré son élection comme député, doit s'exiler aux États-Unis. » (QHS B, p.330-1) Il en est de même, selon le manuel pour le second soulèvement, en 1885 :

Les Métis décident d'organiser leur résistance. Pour ce faire, ils sollicitent de nouveau l'aide de Louis Riel, réfugié aux États-Unis. Sous sa direction, ils créent un gouvernement local provisoire et se préparent à combattre les forces fédérales. Ils sont soutenus par plusieurs tribus amérindiennes. [...] Louis Riel se rend. À la suite, d'un procès devant un jury composé exclusivement d'anglophones, il est accusé de haute trahison et condamné à mort. Il est pendu à Regina le 16 novembre 1885. (p.333)

Présentés ainsi comme injustes, le procès, la condamnation et l'exécution de Louis Riel créent la division entre les deux communautés du Canada, et on cite les perspectives des deux côtés, par des sources, d'abord la presse anglophone, puis par fameuse phrase d'Honoré Mercier :

Le procès de Louis Riel divise le pays. Les anglophones, surtout les orangistes (anti-francophones et anti-catholiques) de l'Ontario, qui souhaitent venger la mort de Thomas Scott en 1869, veulent sa mort tandis que les francophones, sensibles à la cause des Métis qu'ils perçoivent comme leurs frères, réclament son acquittement. « Riel est un rebelle; il a pris les armes contre l'administration des lois du pays; il est coupable d'avoir excité les Sauvages et les Métis à la révolte; il est la cause immédiate des meurtres, des outrages, des grandes pertes de biens et des dépenses de plusieurs millions de piastres. Les griefs des Métis sont quelque chose et les outrages perpétrés par Riel en sont une autre. » Free Press, journal anglophone d'Ottawa.

« Riel, notre frère, est mort, victime de son dévouement à la cause des Métis dont il était le chef, victime du fanatisme et de la trahison. [...] Cette mort qui a été un crime chez nos ennemis, va devenir un signe de ralliement et un instrument de salut pour nous. » Honoré Mercier, futur premier ministre du Québec. (*Ibid.*)

Le manuel ajoute que le juge n'avait pas tenu compte des éventuels troubles mentaux de l'accusé : « Il semble qu'à la fin de sa vie, Louis Riel souffrait de troubles mentaux. Le juge qui l'a condamné il mort n'a pas tenu compte de ce fait. » (*Ibid.*) Les élèves doivent ensuite répondre à la question suivante : « Louis Riel fut un héros pour les francophones du Québec, mais il était perçu comme un « traître » par les anglophones de l'Ontario. Comment cela peut-il s'expliquer selon vous? » (*Ibid.*)

Avant d'enchaîner sur Honoré Mercier et le développement du nationalisme québécois, le manuel tire des événements une leçon pour les Québécois, selon laquelle la situation de minoritaires serait à

éviter et que seul le fait d'être « maîtres chez eux » saurait créer un rapport de force suffisant pour leur éviter le sort des Métis:

La situation au Manitoba et le procès de Louis Riel en 1885 contribuent à relancer le sentiment nationaliste des canadiens français. En voyant la manière dont sont traités les Métis, majoritairement francophones et catholiques eux aussi, ils réalisent qu'ils ne seront jamais majoritaires ailleurs que dans la province de Québec. Des hommes politiques s'unissent afin de lutter pour une plus grande autonomie provinciale. (p.334).

Le Québec une histoire à construire résume l'histoire du personnage comme ceci, sur un ton très neutre: «Après la création du Manitoba en 1870, Louis Riel mène une rébellion pour faire valoir les droits des Métis francophones et catholiques dans la province. Arrêté par les forces du gouvernement fédéral en 1885, il est pendu le 16 novembre de la même année. » (QHC B, p.388).

Fresques insiste le plus sur le caractère francophone de Riel. Accompagné par un médaillon le représentant, on y lit :

Louis Riel, un Métis francophone, grandit dans la colonie de la rivière Rouge, mais il fait ses études au Québec. A la tête du mouvement métis, il est fait prisonniers lors de la prise de Batoche en 1885 et juge coupable de haute trahison. Riel refuse de suivre les conseils de ses avocats, qui lui demandent de plaidera la folie dans le but de faire annuler le procès. Il va plutôt profiter de cette occasion pour défendre la légitimité des revendications du peuple métis. Au terme de son procès, Riel est condamné à la mort par pendaison. (FRE 3B, p.97)

C'est le seul manuel qui montre un Riel si héroïque qu'il préfère mourir plutôt que d'invalider la cause des Métis en plaidant la folie. Dans le texte principal de la même page, ce sont les Métis qui agissent et qui « créent leur propre gouvernement [...] sous la direction de Louis Riel, un Métis francophone » (*Ibid.*) En 1885, celui-ci « reprend alors la tête du mouvement métis, mais la rébellion est un échec. Louis Riel est fait prisonnier. » (*Ibid.*) Une illustration de la prise de Batoche est accompagnée de ce commentaire : « Louis Riel et ses hommes lancent quelques attaques contre divers établissements de colonisation. Mais ils doivent affronter des forces mieux armées et supérieures en nombre qu'Ottawa dépêche vers Batoche par le train. Le 15 mai, Riel doit capituler. » (*Ibid.*) Comme les manuels précédents, l'accent est ensuite mis sur les répercussions politiques de l'« affaire Riel » dans les deux communautés du Canada :

Chez les Canadiens anglais, la mort de Scott crée une onde de choc. Quant aux Canadiens français, déjà méfiants envers les Canadiens anglais, ils sont scandalisés par le sort réservé à Riel, qu'ils considèrent dès lors comme un héros. Riel devient le symbole de la culture et des valeurs de la nation canadienne-françaises. A la suite du soulèvement des Métis, les relations entre les Canadiens anglais et les Canadiens français vont donc continuer de se détériorer. A la fin du XIXe siècle, un sentiment nationaliste se développe au Québec. Choqués par la pendaison de Louis Riel, de nombreux Canadiens français estiment que le gouvernement fédéral ne respecte pas les droits des minorités. (p.98)

Fresques y revient dans le parcours thématique, à plusieurs reprises même. Dans le chapitre consacré à « Population et peuplement », il y a cette phrase : « Sous la conduite de Louis Riel, leur [les Métis] rébellion mènera à la création de la province du Manitoba, en 1870. » (FRE 4A, p.66) et celui sur « Pouvoir et pouvoirs » souligne encore plus clairement les Métis comme acteurs de leur histoire :

« A l'automne 1869, des Métis mettent sur pied un Comité national animé par un des leurs, Louis Riel. » (FRE 4B, p.144).

D'ailleurs, seul dans ce cas, *Fresques* introduit aux côtés de Louis Riel un second personnage, amérindien, et lui consacre un portrait équivalent, accompagné d'une photo :

Mistahi Maskwa, dit Gros Ours (vers 1825-1888) Chef des Cris des Plaines, Gros Ours est le dernier des grands chefs à tenter d'unifier les peuplés amérindiens pur lutter contre l'envahissement des Blancs. De 1876 à 1882, il refuse de signer le traité n°6 relatif aux droits sur les terres qui confinerait les membres de son peuple à une réserve. Cependant, en 1882, la famine provoquée par la disparition du bison le force à signer le traité. Dès 1884, constatant l'extrême pauvreté de son peuple, il demande aux chefs cris de s'unir pour revendiquer une plus grande réserve. Plus de 2000 Amérindiens se rassemblent alors. L'arrivée de policiers canadiens, provoque une altercation que les chefs amérindiens réussissent à apaiser. Malgré tout, neuf personnes sont tuées. Gros ours se rend à la police en 1885. Accusé de complot contre l'État, il est emprisonné jusqu'en mars 1887 et meurt en janvier 1888. (FRE 4B, p.146)

Un encart reproduit une lettre de menace contre lui: « Dans sa lettre au chef Gros Ours, le major général Frédéric Middleton déclare que si le chef ne se rend pas, son peuple et lui seront pourchassés et anéantis ou encore chassés dans les bois où ils mourront de faim. » (*Ibid.*)

Tous les manuels analysés sont donc amenés à sortir de leur silence sur l'histoire autochtone sous le régime anglais et à consacrer ces passages aux rébellions dans l'Ouest malgré le fait qu'ils ne concernent pas le territoire québécois, à cause de la répercussion du sort de Louis Riel sur le nationalisme canadien français. Ils l'intègrent par ce biais à l'histoire du Québec, sans pour autant forcément se limiter à sa seule personne. A des degrés variables, il est vrai, la plupart des manuels voient les Métis comme les principaux acteurs, qui sollicitent l'aide d'un des leurs.

Avant de considérer l'ensemble de ce processus de la seconde moitié du 19^e siècle crucial pour la marginalisation, la dépossession, la sujétion des Amérindiens et des Métis, il convient de comparer, brièvement les différentes définitions du terme de Métis, données par les manuels.

Celle de *Fresques* peut étonner par l'emploi du terme « blanc » dans une définition qui se veut scientifique : « Métis. Personne dont le père et la mère ne sont pas de la même origine. Au Canada, les Métis sont issus d'un parent blanc et d'un parent amérindien. » (FRE 3B, p.97) Une définition plus pertinente se trouve à la même page :

La région de la rivière Rouge. Situé dans la région où se trouver aujourd'hui la ville de Winnipeg, l'établissement de la rivière Rouge est fondé au XVIII^e siècle. Plusieurs Blancs s'aventurent alors sur les terres de l'Ouest, attirés par la traite des fourrures. Les nations amérindiennes présentes sur le territoire acceptent les arrivants et une nouvelle nation voit le jour, celle des Métis. Ceux-ci ont leur propre mode de vie, issu de la fusion entre la culture francophone catholique et la culture amérindienne. (*Ibid.*)

Présences relie également le terme à la réalité de l'Ouest canadien : « Personne née de parents appartenant à deux ethnies différentes. À la fin du XIX^e siècle, les Métis de l'Ouest canadien étaient les personnes nées de l'union entre Blancs et Amérindiens. Surtout francophones et catholiques, ils étaient environ 10000. » (PRE 3 B, p.98 et B, p.114)

Le Québec : une histoire à suivre, nous apprend que les Métis « ces descendants des coureurs des bois et des Amérindiennes sont majoritairement francophones et catholiques » (QHS B, p.330). C'est le seul manuel à mentionner qu'à l'origine c'étaient les mères qui étaient autochtones les pères qui étaient euro-canadiens. Mais même ce manuel colle trop à la définition du dictionnaire pour préciser que les générations suivantes des Métis des Prairies n'avaient pas besoin de parents d'origine non métisse pour être toujours des Métis.

Le bonnet d'âne revient cependant à *Repères*, qui emploie une terminologie zoologique dans sa définition biologiste, peu précise et sans rapport avec les Métis comme peuple autochtone de plein droit : «Métis : personne issue de plusieurs origines ethniques. Au Canada, ce terme désigne surtout les personnes nées du croisement (sic) entre Blancs et autochtones. (sic, toujours minuscule, même à la différence de « Blancs ») (REP 3B, p.319) Durant le parcours thématique en 4^{ième} année, la définition ressemble à celle de *Présences*: « Métis, des descendants issus d'unions entre Français et Amérindiens » (REP 4 p.286), définition aussi peu convaincante par son pluriel masculin quand il s'agit de parents, à moins que l'homoparentalité soit envisagée ... une remarque que vos attribuerez à Dominique, bien entendu, qui avait d'ailleurs déjà voulu, à propos de la première définition donnée par ce manuel, discuter du nombre minimal et maximal de ces « plusieurs origines ethniques» requises pour être considérés comme Métis et qui en avait conclu, après un décompte rapide, qu'un bon tiers de ses camarades de classe étaient donc des Métis... Or, à la différence des Autochtones, le manuel accorde aux Métis l'honneur de la majuscule.

Fermons la parenthèse des définitions pour analyser comment est présenté la colonisation des Prairies dans les années suivant la confédération, dans son ensemble, de la création des réserves à la seconde rébellion dans l'Ouest, en passant par l'achat des terres de la HBC (1869), l'arpentage, la rébellion du Manitoba (1869) et la loi sur les Indiens.

Des quatre manuels, *Repères* embrasse certainement le moins la cause des Amérindiens. A la première mention des réserves, tout au début du premier tome, tout va pour le mieux : « Les Amérindiens vivent généralement sur des réserves administrées par un conseil de bande, composé d'un chef et des conseillers. Les Inuit, quant à eux, résident dans des villages nordiques dirigés par un maire et un conseil municipal. Certains autochtones habitent en dehors des territoires qui leur sont réservés. » (REP 3A, p.8). Dans le cadre de l'établissement des réserves au 19^e siècle, le manuel les définit comme ceci : » territoire attribué par le gouvernement fédéral aux Amérindiens. Les terres sont mises de côté à l'usage et au bénéfice d'une bande qui est responsable de son administration. Toutefois, le gouvernement demeure toujours propriétaire des terres. Le confinement des Amérindiens dans des réserves va mettre un terme au mode de vie nomade. » (REP 3B, p.319) Ce

dernier élément ne serait-il pas souhaitable ? Et d'ailleurs, dès le début, le gouvernement agit dans la légalité la plus complète:

A la suite de la signature de la Confédération en 1867, le gouvernement commence ses négociations en vue d'acheter les territoires de l'Ouest canadien : Il veut ouvrir à la colonisation ces territoires qui appartiennent à la Compagnie de la Baie Hudson. Avec cet achat, le gouvernement obtient près de 6 500 000 kilomètres carrés de territoires sur lesquels vivent des autochtones, des Métis et des Blancs. En tant que responsable des relations avec les nations autochtones, le gouvernement fédéral signe avec elles une succession de traités qui comprennent plusieurs dispositions : paiements aux chefs et aux représentants de chefs, envois de vêtements et d'équipement agricole, etc. Les nations autochtones abandonnent ainsi leurs terres ancestrales aux nouveaux venus contre des redevances et un territoire «réservé»: les réserves. (REP 3B, p.319)

Et la carte « les traités avec les nations autochtones de 1871 à 1921 » accompagnant ce texte de préciser : « Lors de la signature des traités, le gouvernement fédéral acquiert les terres qui appartiennent aux autochtones. La prise de possession de ces terres se poursuit jusqu'en 1921, avec l'acquisition des territoires du Nord-Ouest. « *Ibid.* »

De même, selon ce manuel, la loi sur les Indiens a l'avantage de mettre de l'ordre dans une situation confuse et de permettre aux Autochtones la reconnaissance d'un statut. Même l'assimilation – « but officiel du gouvernement canadien » n'est finalement que pour leur bien et il y a la citoyenneté canadienne à la porte :

En 1876, La Loi sur les Indiens de 1876 regroupe les lois existantes relatives aux autochtones. Cette loi fédérale définit, entre autres, les conditions pour obtenir la reconnaissance du statut d' »Indien » et traite de la gestion des terres de la réserve. Le but officiel du gouvernement canadien est l'assimilation. Une fois scolarisés, les autochtones peuvent renoncer à leur statut d' »Indien ». Ils perdent alors le droit de vivre dans des réserves et d'obtenir des redevances gouvernementales. En échange, ils obtiennent la citoyenneté canadienne. (p.320)

Ensuite, les élèves sont invités à se prononcer sur ceci : « 1. Dans quel but la Loi sur les Indiens a-t-elle été adoptée ? 2. Que pensez-vous de cette loi? » (*Ibid.*) Ce à quoi les élèves ayant assimilé les informations du manuel, ne pourront que répondre que la loi a été formulée avec de bonnes intentions et qu'elle ne comportait pas que des inconvénients. Il n'y a pas que Dominique qui se demande, en quoi le statut d'Indien dont cette loi permet si généreusement «d'obtenir la reconnaissance » est intéressant s'il faut y renoncer pour obtenir la citoyenneté canadienne, une perspective présentée comme avantageuse. Ne s'agit-il pas d'un tour de main habilement caché sous les apparences juridiques qui vole d'une main ce que l'autre brandit ensuite comme prix valant la peine de s'instruire ? Et Dominique ne sait même pas, en tout cas pas par les informations données par *Repères*, que le droit à l'instruction sera parmi les revendications les plus âprement revendiquées par les Autochtones.

Puisque le gouvernement agit visiblement dans le respect des droits autochtones, il devient difficile de comprendre pourquoi les Indiens se révoltent. La rébellion des Métis gêne d'ailleurs l' »intégration des Prairies au Canada » et elle semble avoir pour principal but d'obtenir le statut de province pour leur territoire : « Les révoltes métisses et amérindiennes. L'intégration des Prairies au

Canada ne se fait pas sans difficulté. Les Métis, qui sont d'ascendance mixte indienne et européenne veulent obtenir le statut de province pour le territoire où ils habitent. Dans les Prairies, des rébellions éclatent. » (*Ibid.*)

C'est que les Métis sont « inquiets » et « alarmés » de voir les arpenteurs diviser leurs terres en cantons carrés (la forme leur importe-t-elle donc vraiment ?) Non contents des « difficultés » créés à l'intégration des Prairies, ils en créent d'autres avant de participer enfin à des négociations. Et d'autres « difficultés » les obligent à se déplacer de plus en plus vers l'Ouest. La disparition des bisons pourrait en être une des raisons, avec l'arrivée de nouveaux colons, mais tout ceci est présenté comme inéluctable, et non comme le résultat d'actions délibérées.

La rébellion de la rivière Rouge. Quelque 10 000 Métis habitent sur les rives de la rivière Rouge, un territoire situé au sud du Manitoba. Les Métis sont inquiets lorsqu'ils voient des arpenteurs du gouvernement venir diviser leurs terres en lots carrés. Alarmés, ils décident de se défendre et choisissent Louis Riel comme leader. Avant que le gouvernement puisse prendre possession du territoire, Louis Riel forme, en 1869, un gouvernement provisoire et s'emparer d'Upper Fort Garry, un fort près de la rivière Rouge. Le lieutenant-gouverneur des territoires du Nord-Ouest, William McDougall, ne peut donc entrer sur le territoire. Après bien des difficultés, les Métis participent au printemps 1870 aux négociations qui mènent à la création du Manitoba, une province bilingue comme le Québec. Ils réussissent à obtenir des terres, mais des difficultés les obligent à se déplacer de plus en plus vers l'Ouest, le territoire actuel de la Saskatchewan. Leur migration est surtout due à la diminution des troupeaux de bisons ainsi qu'à l'arrivée de nouveaux colons dans les Prairies. (*Ibid.*)

Sans lien apparent avec la précédente, une autre rébellion éclate. Cette fois - car ils ne sont jamais contents? - les Métis réclament des terres, sous prétexte de vouloir faire de l'agriculture et les Autochtones profitent de cette occasion pour se révolter également ; ils sont insatisfaits des traités, pourtant signés par eux-mêmes et se plaignent d'une réduction de l'aide alimentaire, sans que l'on apprenne, si ces plaintes sont fondées :

La rébellion du Nord-Ouest. Une nouvelle rébellion métisse, toujours dirigée par Louis Riel a lieu sur le territoire actuel de la Saskatchewan en 1885. Cette fois, les Métis réclament des terres et une aide pour se « convertir » [sic !] à l'agriculture. A même moment, les autochtones se révoltent aussi. Ils sont insatisfaits des traités signés par Ottawa et se plaignent de la réduction d l'aide alimentaire qu'ils reçoivent du gouvernement. La situation semble insoluble : d'un côté, le gouvernement fédéral est aux prises avec des difficultés économiques [encore des difficultés...], et de l'autre, les Métis et les autochtones ne peuvent assurer leur subsistance à cause de l'extermination des troupeaux de bisons. Après une série de combats, les Métis sont défaits par les soldats canadiens. Ils doivent se soumettre aux conditions qui leur sont imposées. (p.320-1)

Quand « Repères » revient sur le développement de l'Ouest canadien en quatrième année, dans le cadre du sujet « Population et peuplement », une page entière est consacrée aux bienfaits du développement industriel, à la construction du chemin de fer et une affiche qui appelle à l'immigration européenne. (REP 4, p.44).

C'est seulement en tournant la page qu'il est question des conséquences de cette « prise en charge » par le nouveau gouvernement canadien, notamment par l'adoption de la Loi sur les Indiens, qui, au fond n'a que les meilleurs intentions à leur égard. L'assimilation ne sert que de les faire accéder au rang de citoyen de plein droit :

Une loi spéciale pour les autochtones. La prise en charge des territoires de l'Ouest par le nouveau gouvernement canadien entraîne des changements importants pour les autochtones. L'arrivée du chemin de fer et la colonisation de l'Ouest canadien viennent modifier leur mode de vie traditionnel. En 1876, le gouvernement fédéral adopte une loi qui encadre les relations avec les Amérindiens. La Loi sur les Indiens est fondée sur la croyance que les Amérindiens sont inférieurs au reste de la société. Il est donc du devoir du gouvernement de les aider à accéder au rang de citoyen de plein droit et qu'ils en assument toutes les obligations. Pour y arriver, leur assimilation complète semble la seule solution. Concrètement, cette loi définit le statut d'Amérindien. (p.45)

La discrimination des femmes dans les termes de la loi qui correspond « aux valeurs patriarcales de l'époque » mais est « contraire à la conception égalitariste » des Autochtones, est néanmoins critiquée et le jugement final n'est pas tout à fait positif, mais sans mettre en doute les bonnes intentions du gouvernement :

Conformément aux valeurs patriarcales de l'époque, seuls les hommes ont le pouvoir de transmettre le statut d'Amérindiens à leurs enfants et à leur femme, même si cette dernière n'est pas d'origine amérindienne. Les femmes ne peuvent conserver leur statut que si elles se marient avec un Amérindien. Cette définition discriminatoire est contraire à la conception égalitariste de la société propre aux Amérindiens. Autre disposition importante de la Loi, le gouvernement fédéral impose l'instauration de conseils de bande à la tête des communautés amérindiennes. Dans les faits, cette mesure prévoit la mise sous tutelle des Amérindiens sous prétexte de les protéger et de les mener sur la voie de l'émancipation. (*Ibid.*)

Dans le même contexte, le manuel nous présente la création des réserves comme un processus qui s'est soldé, en fin de compte, par une marginalisation des Autochtones, mais ne sont-ils pas co-responsables, en les ayant demandées? Du côté du gouvernement ; de bonnes intentions, des espérances, un souci de protection contre des Blancs qui pourraient « profiter de leur naïveté » (comme si celle-ci était prouvée - voici un des rares traits de caractère des Autochtones directement exprimé). La contradiction entre souci d'intégration et isolement n'a pas frappé les auteurs de ce passage :

La création des réserves, en 1853, témoigne également de la marginalisation des Amérindiens. Depuis l'arrivée des Européens, ils ont perdu le contrôle de leur territoire. Menacés par l'expansion de la colonisation, ils ont demandé et obtenu des réserves qui sont des portions de territoires destinées à leur usage exclusif. De son côté, l'État espère que ces concessions favorisent la sédentarisation et la conversion des Amérindiens à l'agriculture. La gestion des réserves est soumise à l'encadrement du gouvernement canadien. La plupart sont situées sur les territoires traditionnels fréquentés par les Amérindiens et souvent isolées des principaux centres de peuplement. Les autorités croient que cet isolement est le meilleur moyen de protéger les Amérindiens du monde des Blancs et des fraudes des individus malveillants qui tentent de profiter de leur naïveté. Toutefois, cet isolement a eu le désavantage de retarder leur intégration à la société canadienne. (*Ibid.*)

La question posée aux élèves à cet endroit, proviendrait-elle d'une soudaine leur auto-critique?: »Le texte vous a-t-il permis de comprendre comment les autochtones en sont arrivés à vivre sur les réserves ? Donnez votre interprétation des faits en quelques mots. » (*Ibid.*)

Car Dominique, par exemple, aurait en vie de répondre : non, pourquoi auraient-ils accepté de leur plein gré de perdre le contrôle de leurs territoires, à moins de faire preuve, en effet, d'une grande naïveté ? Et que dire du gouvernement canadien de vouloir les isoler pour mieux les intégrer ?

A la page consacrée aux documents, on présente aux élèves un tableau des matières très technique de la Loi sur les Indiens, sans préciser la signification et la portée des différents articles :

La loi sur les Indiens de 1876 a d'importantes conséquences pour les autochtones. Jusqu'en 1951, cette loi régit tous les aspects de la vie sur les réserves.

Articles de loi	Contenu
Article 3	Définit divers termes utilisés dans la loi, dont celui d' »Indien ».
Article 4-10	Concernent l'administration des terres de la réserve
Article 11-20	Concernent la protection des terres de la réserve vis-à-vis des autres colons Établissent le droit du gouvernement d'exploiter le bois et les produits miniers.
Article 25-30	Expliquent les articles du Code criminel relatifs à l'acquisition illégale des terres sur la réserve, à la vente d'alcool et à l'enlèvement des ressources.
Article 31-69	Concernent l'administration et les ventes de terres autochtones

(Ibid.)

Et, à en juger de ces trois jeunes filles bien sages, sur la photo qui accompagne cette présentation, l'assimilation peut donner de bien jolis résultats : « Trois jeunes amérindiennes du village de Wendake, près de Québec, vers 1900. Après la mise en application de la Loi sur les Indiens, le gouvernement fédéral tente d'assimiler les Autochtones. » (REP 4, p.45)

Le sujet des rébellions est relevé une dernière fois par *Repères*, dans le cadre du dossier « Pouvoir et pouvoirs », où « l'affaire Riel » figure dans le passage sur « La montée du nationalisme canadien-français ». L'action des Métis est exprimée à peu près dans les mêmes termes, ils sont « inquiets du sort qu'on leur réserve ». Il n'est pas question de terres ou de dépossession:

L'affaire Riel. Le gouvernement canadien espère peupler les territoires de l'Ouest habités entre autres par des Métis, des descendants issus d'unions ente Français et Amérindiens [sic] Inquiets du sort qu'on leur réserve, les Métis qui habitent sur les rives de la rivière Rouge (actuelle région de Winnipeg) entrent en rébellion dans le but de faire reconnaître leurs droits. Louis Riel, fils d'un père métis et d'une mère canadienne-française, devient le chef de ce mouvement. Il forme un gouvernement provisoire et réussit à négocier l'entrée de la province du Manitoba dans la Confédération canadienne. En 1884, des représentants métis établis sur le territoire actuel de la Saskatchewan sollicitent l'aide de Louis Riel, alors exilé aux États-Unis à la suite de l'exécution de Thomas Scott survenue au cours de la première rébellion. (REP 4, p.286)

Et une seconde révolte « a lieu » sans plus d'explication :

En 1885, une nouvelle rébellion a lieu. Le gouvernement de John A. Macdonald décide d'envoyer des troupes dans l'Ouest pour soumettre les Métis. Louis Riel est alors arrêté. Son procès, sa condamnation à mort pour haute trahison et son exécution en novembre 1885 suscitent de nombreuses réactions. Les milieux conservateurs de l'Ontario, qui ont réclamé la mort de Riel parce qu'il a osé défier le pouvoir fédéral, espèrent ainsi venger l'exécution de Scott. Au Québec, Riel est plutôt reconnu comme un héros de la défense des droits des francophones: tant les libéraux que les conservateurs s'unissent pour dénoncer le gouvernement fédéral. (Ibid.)

Les élèves qui étudient le manuel *Présences* en apprennent un peu plus sur ce qui a poussé les Autochtones à la révolte. La progression des Blancs sur les territoires amérindiens est qualifiée de « conquête » (sans que ce soit forcément négatif), mais l'action dépasse le simple cadre juridique : le gouvernement n'acquiert pas, il « s'approprie » : « En 1869, le gouvernement fédéral s'approprie les

Territoires du Nord-Ouest et prévoit y construire une ligne ferroviaire pour relier le pays d'est en ouest. Toutefois, cette progression vers l'Ouest se heurte à une forte résistance car l'enjeu territorial est considérable. » (PRE 3B, p.98) La signature des traités avec les Amérindiens semble cependant consensuelle et équilibrée : Plus à l'ouest, pour obtenir des terres pour la colonisation, le gouvernement canadien négocie des traités avec diverses nations amérindiennes. Celles-ci cèdent leurs droits sur d'immenses territoires de chasse en contrepartie d'une compensation financière et la création de réserves. » (*Ibid.*) Mais les arpenteurs ont certainement tort de ne pas tenir compte de la présence des Métis. Leur révolte peut donc être considérée comme justifiée et se solde par la reconnaissance de leurs droits:

Dès 1869, le gouvernement fédéral entreprend l'arpentage des terres afin d'y installer de nouveaux colons et d'établir le tracé de la future ligne ferroviaire. Par contre, les arpenteurs ne tiennent pas compte d'une importante population de Métis établie sur les rives de la rivière Rouge. Pour faire valoir leurs droits territoriaux, les Métis, dirigés par Louis Riel, s'emparent du fort Garry. Le premier ministre John A. Macdonald accepte de négocier avec leurs représentants. Pour satisfaire leurs principales revendications, une nouvelle province canadienne, le Manitoba, est créée en 1870. (*Ibid.*)

Sans mentionner la disparition des bisons et la migration forcée vers l'Ouest, la seconde révolte éclate pour des motifs moins explicites, mais apparemment fondés : « La rébellion du nord-ouest à partir de 1880. Le mécontentement gronde parmi les nations amérindiennes des Territoires du Nord-Ouest. Menacés par la colonisation, les Métis et les Amérindiens reprennent les armes et font de nouveau appel à Louis Riel pour diriger la résistance. » (*Ibid.*) Or, le gouvernement se rend coupable d'un « bain de sang à Batoche » épisode, qui avait été passé sous silence par *Repères* : « En 1885, le gouvernement envoie 5000 soldats par chemin de fer et les affrontements se terminent dans un bain de sang à Batoche. » (*Ibid.*) Il s'agit bien de relations de pouvoir, jadis comme de nos jours, en non seulement de légitimité, comme le soulignent les activités proposées aux élèves : « Expliquez le rapport de force entre les groupes autochtones et le gouvernement fédéral lors des soulèvements de l'Ouest. Quel est aujourd'hui le pouvoir d'action des Autochtones pour faire valoir leurs droits ? » (*Ibid.*)

Les élèves ont ensuite invités à découvrir des « extraits d'une pétition des habitants des territoires du nord-ouest, 1884 », un document qui prouve que les Amérindiens eux-mêmes avaient demandé la création de réserves, mais le même document fait également entrevoir la situation de détresse dans laquelle se trouvent les Amérindiens et les Métis :

Nous, les soussignés, vos humbles pétitionnaires, présentons respectueusement à Son Excellence le gouverneur général en conseil les griefs suivants: 1. Les Indiens sont tellement empêcher de mourir devant leur porte, et en partie pour préserver la paix dans le territoire [...]. 3. Les Métis qui possèdent des lopins de terre n'en ont pas reçu les titres de propriété [...] Vos humbles pétitionnaires sont d'avis que la façon la plus rapide et efficace de satisfaire à ces griefs est de donner aux Territoires du Nord-Ouest un gouvernement responsable ayant les pleins pouvoirs sur ses propres ressources, ainsi qu'une représentation équitable au sein du Parlement et du cabinet fédéral. (cité par PRE 3B, p.99)

Il faudra cependant attendre le parcours thématique pour connaître plus précisément le rôle de la Loi sur les Indiens. En secondaire 3, il a fallu se contenter de ceci : « En 1876, le gouvernement fédéral vote la Loi sur les Indiens. Cette loi donne un statut particulier aux Autochtones et vise à les sédentariser et à les assimiler. Placés dans des réserves qu'ils ne doivent pas quitter sans permission, les Amérindiens ne peuvent ni voter, ni boire de l'alcool. » (*Ibid.*)

Voici qui est étonnant de la part d'un manuel soucieux de présenter une version plus politique de l'histoire. *Présences* se reprend une année plus tard, dans le contexte thématique de « Pouvoir et pouvoirs », justement, en insérant la mesure dans la logique de la politique gouvernementale et en insistant sur la perte de droits :

La Fédération et les Autochtones. L'expansion de la fédération canadienne. La construction du chemin de fer transcontinental favorise la création de nouvelles provinces qui obtiennent les mêmes institutions politiques que les autres provinces canadiennes et une représentation au Parlement fédéral. À la fin du XIX^e siècle, l'État fédéral achète des terres appartenant à la Compagnie de la baie d'Hudson sans tenir compte de la population qui y habite, surtout des Métis francophones et catholiques, des Autochtones, et quelques Blancs.

Une perte de droits pour les autochtones. En 1876, le gouvernement fédéral adopte la Loi sur les Indiens et négocie, par différents traités, la cession des terres des Autochtones qui sont envoyés dans des réserves. Les Autochtones perdent leurs droits sur leurs territoires et passent sous la juridiction du gouvernement fédéral. Leurs droits civils sont limités par la loi de 1876. Ils n'ont aucune autonomie politique. (PRE 4B, p.114)

Enfin, il confie à une voix extérieure de préciser l'étendue des pouvoirs que cette loi confie au gouvernement sur les « Premières Nations » :

La première Loi sur les Indiens, adoptée en 1876, reflétait l'importance qu'accordait le gouvernement à la gestion des terres, à l'appartenance aux Premières Nations, à l'administration locale et à son objectif ultime, l'assimilation des Autochtones du Canada. [...] La Loi sur les Indiens demeure le principal texte par lequel le gouvernement exerce son pouvoir à l'égard des "Indiens inscrits". Elle régit la plupart des aspects de leur vie. Ses dispositions portent sur le statut d'Indien, l'appartenance aux bandes et l'administration de celles-ci, la fiscalité, les terres et les ressources, la gestion de l'argent des Indiens, les testaments et les successions, et enfin l'éducation. (Mary C. Hurley, Loi sur les Indiens, gouvernement du Canada, Direction de la recherche parlementaire, 4 octobre 1999, cité par PRE 4B, p.115).

Le manuel : *Le Québec, une histoire à suivre / à construire* est peut-être le plus explicitement critique des processus de dépossession et de sujétion des Autochtones dans ce milieu du 19^e siècle, en tout cas dans les suggestions faites aux élèves. Le début de l'affaire est cependant classique : le gouvernement achète les terrains à la HBC, mais il procède à l'arpentage le long de la rivière rouge sans égards aux Métis qui y habitent et dont la réaction semble justifiée :

La création du Manitoba. En 1867, le Canada est formé de quatre provinces: le Québec, l'Ontario, le Nouveau-Brunswick et la Nouvelle-Écosse. Cette situation change rapidement avec la politique d'expansion mise de l'avant par le premier ministre John A. Macdonald. En 1869, il conclut une entente avec la Compagnie de la Baie d'Hudson pour lui acheter la Terre de Rupert au coût de un million et demi de dollars. Le gouvernement fédéral procède rapidement à l'arpentage des terres fertiles le long de la rivière Rouge, au sud du Manitoba actuel, sans se soucier de la population de cette région, les Métis. Au nombre d'environ 10000, ces descendants des coureurs des bois et des Amérindiennes sont majoritairement francophones et catholiques. Ils s'offusquent de n'avoir pas été consultés à propos de leur intégration au Canada et s'inquiètent des répercussions d'une immigration massive en provenance de l'est du Canada. (QHS B, p.330)

Ils se conduisent d'ailleurs en personnes respectables, ne cherchent qu'à respecter leurs droits et négocient avec le gouvernement du Canada :

Sous la direction d'un des leurs, Louis Riel, les Métis forment un gouvernement provisoire en décembre 1869 et s'emparent de Fort Garry (aujourd'hui Winnipeg). Afin de faire respecter leurs droits (propriétés terriennes, usage du français au futur Parlement, religion catholique, etc.), des négociations sont entreprises avec le gouvernement du Canada. Elles mènent à la création officielle de la province du Manitoba en 1870. Toutefois, l'exécution par les Métis de Thomas Scott, originaire d'Ontario et farouche opposant au projet, provoque la colère des anglophones. Le gouvernement fédéral envoie des troupes pour rétablir l'ordre et Louis Riel, malgré son élection comme député, doit s'exiler aux États-Unis. Ce premier soulèvement permet donc aux Métis d'obtenir des garanties pour leurs droits. (p.331)

La présentation, dans le même contexte, de la Loi sur les Indiens, dont on cite l'appellation originale : « Loi sur les sauvages » et dont on souligne qu'elle « demeure encore valide pour l'essentiel », définit clairement l'assimilation et la mise sous tutelle comme buts du gouvernement, et la mise en place des réserves comme un moyen d'y arriver. Les avantages accordés à ceux qui y habitent, ont comme « contrepartie » des droits plus restreints.

La Constitution de 1867 ne fait référence aux Amérindiens qu'une seule fois; c'est pour dire que leurs affaires relèvent du gouvernement fédéral. Celui-ci décide donc de réorganiser toutes les anciennes lois qui avaient été adoptées à leur sujet et de les consolider dans un nouvel acte. Il s'agit de la Loi sur les sauvages adoptée en 1876, aujourd'hui connue sous le nom de Loi sur les Indiens. Au cours des ans, plusieurs détails ont été modifiés, mais cette loi demeure encore valide pour l'essentiel. À l'époque, cette loi vise essentiellement à superviser l'assimilation graduelle des peuples amérindiens à la civilisation occidentale en les mettant temporairement sous tutelle. Pour ce faire, le gouvernement instaure le système des réserves, qui sont des terres réservées aux Amérindiens mais qui appartiennent à la Couronne. Ceux qui y demeurent jouissent de certains avantages mais en contrepartie, ils n'ont pas tous les mêmes droits que les autres citoyens canadiens. Après la Loi sur les Indiens, plusieurs autres réglementations seront adoptées pour encadrer les Amérindiens. (p.332)

Mais c'est la définition du statut, cité textuellement qui provoque la critique sans ambages du manuel :

Qui est Amérindien ou Amérindienne? La Loi sur les Indiens définit qui a le droit de se déclarer Amérindien ou Amérindienne. La clause selon laquelle une femme amérindienne perd son statut lorsqu'elle se marie avec un non-Amérindien n'a été abrogée qu'en 1985. «L'expression « Sauvage» signifie : [...] tout individu du sexe masculin et de sang sauvage, réputé appartenir à une bande particulière, [...] tout enfant de tel individu [...], toute femme qui est ou a été légalement mariée à tel individu [...]. Toute femme Sauvage qui se mariera à un autre qu'un Sauvage [...] cessera d'être une Sauvage dans le sens du présent acte [...]. Toute femme Sauvage qui se mariera à un Sauvage d'une autre bande [...] cessera de faire partie de la bande à laquelle elle appartenait antérieurement, et deviendra membre de la bande [...] dont son mari fera partie [...]». (Article 3 de l'Acte pour amender et refondre les lois concernant les Sauvages (Loi sur les Indiens), 1876, cité par QHS B, p.332).

Le élèves sont expressément invités à ceci : « Montrez, en citant les passages appropriés, que cet extrait est à la fois raciste et sexiste. » (*Ibid.*) Les conséquences de la loi sont commentées et illustrés ensuite par les images d'un « Amérindien cri de 1884 » et d'un « Chef huron vers 1880 », accompagnées par ces propos : « Après l'adoption de la Loi sur les Indiens, tout autochtone qui désire circuler en dehors de sa réserve doit être muni d'une carte d'identité, un peu comme un passeport. Pour le gouvernement, les Amérindiens ne sont pas aptes à exercer leurs droits dans une société démocratique de type occidental. Au fédéral, le droit de voter leur sera refusé jusqu'en 1960 » (*Ibid.*). La question qui s'adresse à ce propos aux élèves, les invite, sans détour, à critiquer la loi : « Que pensez-vous de ces mesures ? » Cependant, à propos de deux illustrations – celle d'un Cri vêtu de loques est assis par terre au Manitoba, l'autre d'un Huron au Québec à l'allure fière et

arborant une ceinture fléchée et une belle parure de plumes, on leur demande : « Laquelle de ces deux photographies vous semble le mieux traduire la réalité des Amérindiens de cette époque ? » Est-ce pour leur faire dire que les choses étaient meilleures au Québec ?

Pour ce qui est de la suite des rébellions de l'ouest, aucune allusion n'est faite à la migration forcée des Métis, mais leur rébellion est justifiée puisque l'histoire se répète : arpentage « avec la même arrogance ». Les motifs des tribus amérindiennes qui les soutiennent ne sont pas non plus mis en question :

La rébellion du Nord-Ouest de 1885. Dans les années qui suivent la création du Manitoba, de nombreux colons viennent s'installer dans la région de la rivière Rouge. Afin de préserver leur mode de vie, de nombreux Métis vendent leurs terres et s'établissent à l'ouest, sur des territoires encore peu peuplés, sur les bords de la rivière Saskatchewan. Ils sont rapidement rejoints par les colons de l'Est à la recherche de nouvelles terres fertiles et par l'avancée du chemin de fer du Canadien Pacifique. Constatant que les arpenteurs envoyés par le gouvernement fédéral procèdent avec la même arrogance, les Métis décident d'organiser leur résistance. Pour ce faire, ils sollicitent de nouveau l'aide de Louis Riel, réfugié aux États-Unis. Sous sa direction, ils créent un gouvernement local provisoire et se préparent à combattre les forces fédérales. Ils sont soutenus par plusieurs tribus amérindiennes. (p.333)

Enfin, on dénonce la dure répression du mouvement et la condamnation de Louis Riel par un procès dont on suggère l'injustice : « Au début de 1885, des militaires sont envoyés pour soumettre les Métis et leur rébellion est durement réprimée. Louis Riel se rend. À la suite, d'un procès devant un jury composé exclusivement d'anglophones, il est accusé de haute trahison et condamné à mort. Il est pendu à Regina le 16 novembre 1885. » (*Ibid.*)

Le Québec, une histoire à construire prend le relais, et revient sur le sujet dans plusieurs des approches thématiques. Dans la partie « Population et peuplement », la misère des Autochtones est attribuée aux « Blancs » par une pétition que les Algonquins de l'Outaouais « adressent au Conseil législatif du Canada-Uni dans l'espoir d'obtenir quelques terres », en 1845 :

Milord et Messieurs du Conseil législatif, Quand vous nous voyez voyager de côté et d'autres sur les fleuves, les rivières et les lacs dans nos faibles canots, vous nous trouvez bien misérables. C'est bien la vérité, nous l'avouons. Nous sommes dans la misère parce qu'on nous dépouille tous les jours de ce que nous possédons. Nos terres passent rapidement entre les mains des Blancs. [...] Nous les dépouilles bien cher à l'avidement marchand; cela nous donnait le moyen de suffire à nos besoins et à ceux de nos enfants. Mais il n'en est plus ainsi maintenant. Les Blancs s'établissent de tous côtés sur nos terres; et où on ne [les] cultive pas, les gens des chantiers sont là pour détruire et faire fuir les animaux qui restent dans le petit espace de terre que l'on ne nous a pas encore ravi. (Première supplique des sauvages algonquins de la Gatineau à Lord Elgin, gouverneur-général, 1845, cité par QHC A, p.58)

Le manuel, lui, est beaucoup plus prudent en identifiant comme responsables de la migration forcée « la croissance de la population d'origine européenne » et, de manière indirecte « l'industrie forestière ». Quand il s'agit enfin des « autorités britanniques » – apparemment étrangères à ces évolutions quasi objectives, leur action est exprimée sous un jour très positif : s'ils cherchent bel et bien à « assimiler » les Autochtones, ce n'est que pour mieux les intégrer. Ainsi, les réserves ne sont-elles créées que pour « favoriser la sédentarisation » :

La croissance de la population d'origine européenne laisse de moins en moins de place aux nations autochtones. L'industrie forestière, en particulier, fait fuir le gibier et oblige les Amérindiens à modifier leurs habitudes de chasse et de assimiler. Au cours des années 1850, elles mettent en place un réseau de réserves pour favoriser la sédentarisation des Autochtones et l'adoption d'un mode de vie basé sur l'agriculture. (*Ibid.*)

La critique par rapport aux réserves et à la Loi sur les Indiens a cédé le pas à une évocation très neutre : le gouvernement n'atteint pas son but qui était d'assimiler des Autochtones, mais ceux-ci semblent opter de plus en plus en leur faveur. Leur sédentarisation, comme on le répète pudiquement est »favorisée « de « plusieurs facteurs [...] dont l'essor d'une économie basée sur l'exploitation des ressources naturelles ». (QHC A, p.82) On laisse le soin au lecteur de comprendre qu'il s'agit de celle des Blancs. Les perturbations du mode de vie autochtone traditionnel sont mentionnées, mais est-ce toujours dommage ? Puisque tout de suite après, il est question de programmes d'assistance sociale et de scolarisation :

À partir du milieu du 19^e siècle, les autorités canadiennes retiennent des terres gouvernementales pour l'usage exclusif des Autochtones: les réserves. Elles espèrent ainsi que les Amérindiens abandonneront le nomadisme, ce qui un mode de vie plus sédentaire et demeurent en nombre croissant sur les réserves. Plusieurs facteurs favorisent cette sédentarisation, dont l'essor d'une économie basée sur l'exploitation des ressources naturelles qui perturbe fortement le mode de vie autochtone traditionnel. Les programmes d'assistance sociale mis au point par le gouvernement fédéral ainsi que la scolarisation obligatoire des plus jeunes contribuent également à fixer les nations amérindiennes. Ces changements affectent aussi les Inuits du nord du Québec. A partir de 1950, l'installation de bases militaires, d'écoles et de dispensaires sur leur territoire entraîne la sédentarisation très rapide de ce peuple nomade. (QHC A, p.82-3)

Par contre, le dossier : « Pouvoir et pouvoirs » du même manuel porte un regard nettement plus critique sur la politique fédérale à l'égard des Autochtones :

L'Acte de l'Amérique du Nord britannique place les Amérindiens sous la juridiction du gouvernement fédéral. En 1876, Ottawa adopte la Loi sur les Indiens qui encadre tous les aspects de la vie des Autochtones et qui régit l'usage des terres qui leur sont réservées. Des fonctionnaires fédéraux déterminent désormais qui est un Indien au sens de la loi, quelles structures politiques doivent les gouverner et quels sont leurs droits économiques. Les Amérindiens perdent également le droit de vote. En 1927, une mise à jour de la loi leur interdit de former des organisations politiques. C'est un véritable régime de tutelle: le statut des Amérindiens et des Amérindiennes équivaut à celui d'un enfant mineur. Sans influence auprès de l'État, les Autochtones disposent de peu de pouvoir. Les règles s'assouplissent toutefois au cours des années 1950. (QHC B, p.504)

Le manuel enchaine sur la résistance qu'ils organisent au 20^{ième} siècle, un aspect que les autres manuels abordent séparément de ce contexte, en parlant de « revendications » ou de « réveil autochtone » :

Bientôt, les Autochtones, commencent à s'organiser afin de mieux résister aux périls qui menacent leur mode de vie. Des associations sont fondées pour défendre les intérêts communs des peuples autochtones. Créé en 1961 et actif à la grandeur du Canada, le Conseil des Indiens subira plusieurs transformations avant de devenir en 1982 l'Assemblée des Premières Nations. Au Québec, l'Association des Indiens du Québec voit le jour en 1965. Son rôle représentatif sera repris en 1985 par l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. (*Ibid.*)

Jusqu'ici, tous les manuels, *Le Québec, une histoire à suivre* y compris, ont identifié le gouvernement fédéral comme acteur de la politique envers les Autochtones. *Le Québec, une histoire à construire*, souligne, à propos des Inuits, que le gouvernement du Québec n'aurait probablement pas agi autrement. Au contraire, Maurice Duplessis même appelle le fédéral sur le ce terrain pour ne pas avoir à s'occuper des Inuits :

Et les Inuits ? Peu présents à l'esprit des politiciens de la fin du 19^e siècle, les Inuits ne sont pas soumis à la Loi sur les Indiens. Toutefois, à la fin des années 1930, Maurice Duplessis demande au gouvernement fédéral de s'occuper d'eux tout comme il s'occupe des Amérindiens. Le gouvernement provincial se montrait en effet peu intéressé à dépenser de l'argent pour leur fournir les mêmes services qu'aux autres citoyens québécois. Le ministère canadien des Affaires indiennes et du Nord devient alors responsable des Inuits, sans pour autant les soumettre aux restrictions particulières de la Loi sur les Indiens. (*Ibid.*)

A la même page, le manuel aborde la question des écoles résidentielles, en mentionnant le régime très strict, l'interdiction de parler leur langue et des cas d'abus sexuels (cf. 4.4.7). Il en parle une nouvelle fois dans un le contexte thématique : « Les âges de la vie ». (QHC B, p.544)

Québec, une histoire à construire n'est pas le seul manuel à parler des écoles résidentielles.

Présences les évoque également à plusieurs reprises : il en est question dans une chronologie (PRE 3B, p.258), puis dans le contexte de la demande d'excuses au gouvernement fédéral en 2007 (cf. 4.4.7)

Fresques aborde la question dans le contexte des réserves et de la loi sur les Indiens, mais de manière quelque peu moins critique. Le manuel nous montre deux photos de »Thomas Moore, avant et après avoir été admis dans une école de Regina » (FRE 3B, p.96) accompagnées du commentaire : « Pour accélérer l'assimilation des Amérindiens à la culture occidentale, le gouvernement fédéral met en place, entre autres mesures, un système d'écoles résidentielles » et de la question : « Selon vous, pourquoi le gouvernement décide-t-il d'éloigner les jeunes Amérindiens de leur famille? » (*Ibid.*) qui pourrait aussi bien susciter de la critique contre l'assimilation comme de la compréhension pour les intentions – pas forcément toutes sinistres – du gouvernement de l'époque. Car, hormis le fait que le garçon soit méconnaissable, ce changement est-ce forcément si grave?

Bref, tous les manuels évoquent au moins la question des pensionnats, sauf *Repères* - l'on s'en doutait...

Pour terminer la comparaison de la présentation du processus de la « conquête » de l'ouest, par les manuels, notons que *Fresques* expose trois raisons qui y ont poussé le gouvernement canadien : l'installation de nouveaux colons, un plus grand espace économique et la défense contre une annexion américaine. Il décrit très en détail l'achat des terres de la Compagnie de la Baie d'Hudson, présentée comme légitime.

Au cours des années qui suivent la formation de la fédération, le gouvernement met en œuvre une politique d'expansion territoriale. Son premier objectif consiste à acquérir l'immense territoire situé à l'ouest des frontières du Dominion. Le gouvernement souhaite acheter les terres de l'Ouest pour trois raisons : 1. Offrir aux nouveaux Empêcher les États-Unis d'occuper et d'annexer les terres de l'Ouest, laissées sans défense. En 1868, des délégués canadiens sont envoyés à Londres afin de négocier l'achat des terres de l'Ouest, qui appartiennent encore à la Compagnie de la Baie d'Hudson. En juillet 1869, la transaction est conclue et le Canada acquiert un vaste territoire de 6 475 000 km² pour la somme d'un million et demi de dollars. (FRE 3B, p.95)

Il est le seul, comme nous l'avions vu, à mentionner le leader Mistahi Maskwa, dit Gros Ours (vers 1825-1888), chef des Cris des Plaines, comme autre acteur important, à côté de Louis Riel. C'est également le seul à expliquer, sans jugement de valeur, que la mise en réserves s'est faite différemment au Québec :

Au Québec, contrairement à l'Ontario et aux autres provinces de l'ouest du pays, le gouvernement fédéral n'a pas négocié de traités avec les communautés autochtones dans les années qui suivent la Confédération. Déjà, en 1851, le Parlement du Bas-Canada avait voté l' « Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages dans le Bas-Canada », dans le but de sédentariser les Amérindiens sur certaines parties du territoire. C'est sur ces terres qu'ont été établies les réserves. Au cours des années 1970, dans le contexte du vaste projet de construction hydroélectrique à la baie James, les Autochtones du Québec commencent à réclamer officiellement une reconnaissance de leurs nations et de leurs droits sur le territoire. (FRE 4A, p.67)

Dès les premières pages du manuel, les élèves avaient été informés de l'existence des réserves dont on présente les avantages et les désavantages, d'une manière équilibrée. *Fresques* est le seul manuel qui évoque ; à ce propos, l'exemption de taxes :

Au Québec, les trois quarts des Amérindiens vivent dans des réserves, c'est-à-dire des territoires qui leur ont été distribués par le gouvernement canadien. Chaque réserve est dirigée par un conseil de bande, une assemblée constituée d'Amérindiens qui font partie de la communauté de la réserve. La loi fédérale sur les Indiens, adoptée en 1876, accorde aux Amérindiens un statut particulier, qui restreint leur autonomie politique. Par exemple, ceux qui vivent dans les réserves sont exemptés de payer l'impôt, mais leur statut les empêche d'accéder à la propriété individuelle, ce qui limite leurs initiatives sur le plan économique. (FRE 3A, p.4)

Quelques pages plus loin, la Loi sur les Indiens est présentée de manière nettement plus critique :

« Lorsque le gouvernement fédéral adopte la Loi sur les Indiens, en 1876, les Amérindiens se retrouvent avec un statut équivalent à celui d'un citoyen d'âge mineur. » (FRE 3A, p.48) Cependant, les améliorations qui ont été apportées au 20^e siècle, y sont mentionnées. (*Ibid.*) Lorsqu'il est question, dans ce manuel, de la mise en place de la Loi pour préparer la colonisation de l'ouest - c'est ailleurs le seul manuel à souligner aussi clairement cette connexion -, la création de réserves semble avoir été la contrepartie accordée aux Amérindiens, à leur demande :

La loi sur les Indiens. Avant de pouvoir coloniser les terres de l'Ouest, le gouvernement décide de négocier avec la population autochtone établie sur ce territoire. Dans les années qui suivent la fédération, le gouvernement conclut plusieurs traités avec les populations amérindiennes afin de s'approprier leurs terres de façon légale. En échange, il leur promet de créer des réserves et de leur offrir des services tels que soins médicaux, une aide alimentaire, des vêtements, etc. En 1876, le gouvernement fédéral fait adopter l'Acte des Sauvages, mieux connu sous le nom de « Loi sur les Indiens ». Cette loi place les Amérindiens sous la tutelle du gouvernement. Ils sont désormais considérés comme des mineurs devant la loi et n'ont aucun droit politique. On les confine dans des réserves, et le gouvernement s'occupe d'administrer leurs terres. (FRE 3 B, p.96)

Seul le verbe « confiner » nous invite ici à un regard plus critique. Dans le parcours thématique de la seconde année, *Fresques* citent une requête de plusieurs nations amérindiennes « touchés par l'expansion coloniale » pour obtenir des réserves. Il est donc prouvé que les réserves répondent bel et bien à une demande amérindienne, mais les raisons y sont clairement exposés: un état de pauvreté extrême qui résulte de leur dépossession par les Blancs :

A partir des années 1820, les nations touchées par l'expansion coloniale, comme les Algonquins, les Népissingues et les Montagnais (Innus) du Saguenay, du Lac-Saint-Jean et de la Côte-Nord, demandent aux autorités coloniales des compensations financières et des terres réservées : « Quand vous nous voyez voyager de côté et d'autres sur les fleuves, les rivières et les lacs dans nos faibles canots, vous nous trouvez bien misérables. C'est bien la vérité, nous l'avouons. Nous sommes dans la misère parce qu'on nous dépouille tous les jours de ce que nous possédons. Nos terres passent rapidement entre les mains des blancs. Depuis longtemps vous nous conseillez de cultiver ; bien longtemps nous n'avons pas écouté un conseil si salutaire [...] Nous voulons imiter les blancs. C'est pourquoi nous vous demandons un terrain pour cultiver. [...] C'est une partie de nos terres de chasse que nous voulons cultiver si vous nous accordez ce que nous vous demandons » (Pétition présentée au Conseil législatif du Canada-Uni par les Algonquins et les Népissingues, 1845, citée par FRE 4A, p.60)

Dans le texte explicatif, les buts de la politique gouvernementale (« Londres »), l'assimilation, la politique linguistique, la sédentarisation et l'évangélisation sont plus ouvertement critiquées que lors du parcours chronologique. Le motif de protéger les Autochtones est cependant également présent, et si la Loi sur les Autochtones est établie sans leur accord, la disposition critiquée par d'autres manuels comme sexiste, se trouve ici justifiée par un souci de protection contre des colons blancs, un argument que ce manuel est le seul à avancer :

Pour Londres, assimiler les Amérindiens signifie les fixer sur des terres agricoles en vue de les sédentariser. Les autorités comptent aussi sur les missionnaires pour leur inculquer la langue, la religion et les valeurs des Blancs. Elles sont en effet persuadées que le regroupement des populations amérindiennes sur un territoire délimité, à proximité de colons d'origine européenne, leur permettra de mieux les protéger tout en favorisant leur assimilation. Dans les années 1850, le Parlement du Canada-Uni adopte des lois qui prévoient la mise de côté de terres à l'usage des Amérindiens et le versement d'indemnités. Comme cette politique met en jeu l'accès à des terres et à des sommes d'argent, le parlement définit, sans même consulter les Amérindiens, le «statut d'Indien» : toute personne de sang amérindien réputée appartenir à une nation, ses descendants ainsi que les non-Indiennes mariées à des Amérindiens Afin d'éviter que des colons mettent la main sur des terres réservées, les non-Indiens qui épousent des Amérindiennes de même que leurs enfants n'obtiennent pas le statut d'Indien. (*Ibid.*)

Le passage sur la Loi sur les Indiens, introduit dans des termes critiques, discute l'évolution de ce statut jusque dans les années 1985 :

En 1876, le gouvernement fédéral adopte La Loi sur les Indiens. Cette loi, qui attribue aux Amérindiens un statut équivalent à celui d'un mineur, vise leur assimilation. Le statut d'Indien y est défini de la façon suivante : «Tout individu de sexe masculin et de sang sauvage, réputé appartenir à une bande particulière. » Confinés dans les réserves, pris en charge par le gouvernement fédéral et poussés à s'intégrer au mode de vie des Occidentaux, les Amérindiens perdent peu à peu leur identité et leur culture. Jusqu'en 1985, ceux qui souhaitent acquérir le statut de citoyen canadien devront renoncer à leur statut d'Indien et aux droits légaux qui lui sont rattachés sur le territoire des réserves. Ils devront également renoncer à leur appartenance à leur bande. (FRE 4A, p.67)

Ensuite, il s'intéresse au moins en quelques lignes (exception remarquable au « tunnel » !) à la détérioration de leurs conditions économiques par les activités forestières et agricoles au Québec actuel:

Au Québec, dans les années qui suivent la Confédération, les communautés amérindiennes représentent environ 0,5% de la population totale. Elles sont dispersées sur l'ensemble du territoire de la province. Certaines communautés vivent près des centres urbains, comme à Lorette, Kahnawake et Oka. La croissance démographique dans la vallée du Saint-Laurent exerce toujours une pression considérable sur les communautés amérindiennes qui y sont établies. Par ailleurs, le mouvement migratoire vers des régions de colonisation se poursuit. De plus, les activités forestières grugent de plus en plus le territoire et rendent les activités de subsistance des Amérindiens presque impraticables. Contraints de s'adapter aux façons de faire des Occidentaux, plusieurs Amérindiens abandonnent leur mode de vie nomade pour s'adonner à l'agriculture. (*Ibid.*)

A la même page, le texte accompagnant la photo d'une famille amérindienne de l'Ouest vers 1900 informe que : « Avec l'application de la Loi sur les Indiens, les Amérindiens qui désirent garder leur identité doivent accepter de vivre sous la tutelle du gouvernement fédéral. » (*Ibid.*)

Toujours au sein du dossier « Population et peuplement », le processus de colonisation de l'Ouest et la marginalisation de la population métisse et amérindienne est exposée dans son déroulement. Les deux rébellions apparaissent fondées, du point de vue de ces populations :

L'article 91 de l'Acte de L'Amérique du Nord britannique précise que le gouvernement fédéral devient le responsable légal des Amérindiens et confirme son autorité sur toutes les terres qu'ils habitent ou qui leur ont été réservées. En 1869, au moment où il acquiert la terre de Rupert, le gouvernement canadien s'approprie les terres où vivent des communautés amérindiennes et métisses pour les mettre à la disposition des colons blancs. Les représentants du gouvernement fédéral se rendent alors dans les prairies pour négocier avec les Autochtones et arpenter les territoires nouvellement acquis. C'est dans ce contexte que se déroule la première rébellion des Métis installés dans le sud du territoire qui deviendra le Manitoba. En 1869, ceux-ci protestent contre la présence des arpenteurs venus diviser leurs terres en cantons. Le mode de vie des Métis, fondé principalement sur l'agriculture de subsistance et la chasse au bison, est menacé par l'arrivée de nouveaux colons. Sous la conduite de Louis Riel, leur rébellion mènera à la création de la province du Manitoba, en 1870. (FRE 4A, p.66)

Le gouvernement, de son côté, semble vouloir respecter le cadre légal et se montre prêt à négocier.

Les violences de part et d'autre sont escamotées, ainsi que la formation d'un gouvernement provisoire. Par contre, la migration forcée suite à la perte des moyens de subsistance est clairement mentionnée :

Devant l'arrivée massive de colons dans la région, bon nombre d'Amérindiens et de Métis émigrent aux États-Unis ou plus à l'Ouest, aux abords de la rivière Saskatchewan, où une autre rébellion métisse s'organise en 1885. À partir du début des années 1870, les Amérindiens qui ont choisi de rester sur place réclament quant à eux la conclusion de traités pour régler les questions territoire et pour faire respecter leurs droits sur les terres où ils sont installés. En échange de leur renoncement à leurs titres fonciers, le gouvernement délimite à l'intention exclusive des Amérindiens des parties de territoire dont il demeure, par ailleurs, l'unique propriétaire : ce sont les « réserves indiennes. » (*Ibid.*)

Le manuel répète, à l'occasion, sa définition de ce terme : « Réserve : Territoire réservé aux populations autochtones et administré par le gouvernement fédéral. » (*Ibid.*) Une carte (« Le peuplement des Prairies canadiennes, de 1871 à 1911 ») montre la réduction des terres des Métis entre 1871 et 1911 et explique : « Les mouvements migratoires dans l'Ouest du Dominion ont un impact sur l'organisation du territoire. La distribution des terres, sous forme de cantons a pour effet d'agrandir le territoire agricole et de réduire les terres des Métis. » (*Ibid.*)

Et c'est aussi le seul manuel qui identifie la disparition des bisons comme fait majeur pour comprendre l'histoire de la dépossession et de la migration forcée des Autochtones. Il reproduit la photo : « Un amoncellement d'ossements de bisons. Après la quasi-extinction des bisons attribuable à la chasse durant les années 1870 et 1880, les Amérindiens de l'Ouest sont privés de leur principale source de subsistance. Menacé de famine, ils acceptent de déménager dans les réserves où le gouvernement leur a promis de la nourriture. » (FRE 3B, p.96) À propos de l'action de Gros Ours, évoqué plus haut, et dont *Fresques* est également le seul à mentionner l'action, il était évident que la

famine des Amérindiens faisait partie des options stratégiques des colons européens pour les dominer, même si le manuel ne va pas jusqu'à leur attribuer la responsabilité d'une extermination délibéré des bisons.

C'est dans le dossier « Pouvoir et pouvoirs » du même manuel que les aspects économiques sont enrichis par des détails plus politiques, à propos des deux rébellions. En achetant la terre de Rupert, le gouvernement veut à la fois prendre des précautions face aux Etats-Unis (argument invoqué nulle part ailleurs, mais déjà par FRE 3B, p.95) et offrir des terrains à des nouveaux colons.

En 1869, le gouvernement fédéral achète la Terre de Rupert, cet immense territoire qui est la propriété de la CBH. Il veut à la fois empêcher les Etats-Unis de s'en emparer et l'occuper en offrant des terres agricoles aux Canadiens et aux immigrants. L'Etat fédéral nomme un gouverneur et entreprend de découper le territoire en cantons avec comme objectif de le distribuer à des colons blancs, et ce, sans consulter les Amérindiens qui y sont installés depuis des siècles. (FRE 4B, p.144)

Le reproche de ne pas tenir compte des Autochtones et l'arpentage justifient la rébellion, qui est présentée comme légitime:

La décision de l'Etat fédéral de découper le territoire est perçue comme une menace par les 12000 Métis qui habitent les abords de la rivière Rouge. Ceux-ci craignent en effet que des Canadiens s'établissent sur les terres qu'ils exploitent déjà. A l'automne 1869, des Métis mettent sur pied un Comité national animé par un des leurs, Louis Riel. Le Comité national interrompt le travail des arpenteurs du gouvernement et s'empare de Fort Garry (aujourd'hui Winnipeg). Puis, il organise des élections et crée un gouvernement provisoire afin de négocier l'entrée du territoire en tant que province. Au début de 1870, Ottawa accepte la Liste des droits du gouvernement métis et fait adopter la Loi du Manitoba. Cette loi crée une province bilingue, dotée d'un gouvernement démocratique, d'écoles catholiques et protestantes séparées et de députés au Parlement canadien. Toutefois, le gouvernement fédéral se réserve le contrôle des terres vacantes. Finalement, il envoie un millier d'hommes armés pour occuper le territoire et capturer Riel, qui s'enfuit. (*Ibid.*)

Or, suite à la pression qui monte, et non pas de leur plein gré, selon le manuel, les Métis migrent vers l'Ouest. Si la seconde rébellion échoue c'est aussi – *Fresques* est le seul à le faire comprendre - que le processus d'achats de terres et l'installation de réserves entre 1871 et 1921 tirent les leçons de la révolte au Manitoba et correspondent à une stratégie expresse de contrôler les Autochtones, de façon plus efficace pour ne pas permettre à leurs revendications de l'emporter :

Dans les années qui suivent, des colons canadiens-anglais prennent le contrôle du gouvernement manitobain, occupent les terres des Métis et abolissent plusieurs droits des catholiques francophones. De nombreux Métis partent s'établir ailleurs dans les territoires de l'Ouest.[...] Pour éviter que les peuples amérindiens de l'Ouest imitent la résistance des Métis, le gouvernement fédéral amène les Amérindiens à abandonner leurs terres. De 1871 à 1921, le Canada acquiert, par une série de traités numérotés, les immenses territoires situés entre l'Ontario et les montagnes Rocheuses. En échange, Ottawa instaure des réserves sur ces territoire. Il s'agit de petites terres, propriétés du fédéral, dont l'usage est réservé aux Amérindiens. Certains traités prévoient une aide d'Ottawa en cas de famine. En créant les réserves, L'Etat canadien écarte les Amérindiens de l'Ouest, ce qui lui permet d'ouvrir les territoires à la colonisation blanche. Il désire aussi prévenir d'éventuels conflits entre les Blancs et les Amérindiens en déterminant des frontières aux réserves. Finalement, il place sous son contrôle les Amérindiens et leurs ressources (par exemple, les terres de la réserve) et se trouve ainsi en position d'influencer l'évolution des Amérindiens. (p.145)

C'est le seul manuel à faire état, dans ce contexte, de la spécificité du Québec en matière de réserves : »Au Québec, les Amérindiens ne sont pas invités à signer des traités pour céder leurs territoires. Les réserves amérindiennes qui ont été créées dans les années 1850 continuent d'exister.

D'autres sont créées après la Confédération. » (*Ibid.*) La surchasse du bison et la résistance pacifique de Grand Ours sont une nouvelle fois mentionnées :

L'entrée de la Colombie-Britannique dans la Confédération en 1871 affecte les Amérindiens des Prairies. En effet, la construction du chemin de fer du Canadian Pacifique, exigée par la Colombie-Britannique, accélère la colonisation. L'arrivée de milliers de Blancs crée des tensions avec les Amérindiens et contribue à la surchasse du bison qui disparaît vers 1980. Les Amérindiens de l'Ouest perdent ainsi la base de leur alimentation. En 1885, le chef cri Gros Ours organise un rassemblement pacifique pour réclamer la révision des traités: il réclame plus de territoire et d'autonomie pour les réserves. (*Ibid.*)

Enfin, même si c'est seulement en marge d'une illustration, *Fresques* est le seul manuel à mentionner que la base sur laquelle les traités ont été signée est plus que problématique. La photo de « Deux commissaires en tournée, en 1906, avec un groupe d'hommes » est assortie du commentaire suivant :

La signature des traités se fait rapidement. Les Amérindiens ont peu d'influence dans les négociations. De plus, les commissaires canadiens expliquent mal le contenu des traités, notamment le fait qu'en vertu de ces traités, les Amérindiens cèdent la propriété des territoires. La notion de propriété est étrangère à leur culture, leur principale préoccupation étant la préservation de leur mode de vie. (*Ibid.*)

Ceci n'empêche pas, nous l'avons vu, une présentation beaucoup moins critique des réserves à d'autres endroits du manuel. A la fin de celui-ci, l'attitude semble avoir évolué de façon à critiquer la mise en place des réserves autant que leur évolution centenaire :

Le terme « réserve » apparaît au début du régime britannique pour désigner des terres mises de côté à l'usage permanent des Amérindiens, en contrepartie de l'abandon de la majeure partie d'un territoire ancestral. Au fil des décennies, la multiplication des réserves par les autorités ébranle l'organisation socioéconomique des groupes amérindiens. Pour de nombreuses populations, le renoncement aux déplacements saisonniers et aux activités traditionnelles entraîne la dépendance à l'aide gouvernementale, l'isolement et la pauvreté. Depuis les années 1970, les tribunaux, puis la Loi constitutionnelle de 1982, reconnaissent les droits ancestraux et obligent les autorités à négocier avec les Autochtones des solutions politiques et économiques. La réalisation de ces ententes contribue au développement économique des villages autochtones et des réserves, notamment chez les Cris et les Inuits : En revanche, certaines communautés qui ne sont pas encore parvenues à signer des accords vivent toujours dans l'indigence. (FRE 4B, p.216)

Fresques établit certainement le plus de liens entre les différents aspects de la colonisation de l'Ouest, de la législation sur les Autochtones qui la prépare et l'accompagne ainsi que la création des réserves. Il mentionne le plus clairement que d'autres manuels la liaison entre les mesures politiques de domination et de mise sous tutelle avec les aspects économiques et l'assimilation culturelle.

Tous les manuels confondus, ces différents aspects de la dépossession, marginalisation et assimilation des Autochtones ne sont pas toujours suffisamment compris ni dans leur interdépendance ni dans leur logique chronologique. Aucun manuel n'établit le lien avec une logique plus spécifiquement capitaliste de ce processus. Et ce n'est pas qu'ils seraient tous réticents à employer le terme, quand il s'agit de l'époque : « Entre 1850 et 1867, une première phase d'industrialisation s'amorce grâce au capitalisme industriel. » (FRE 3B, p.138). *Le Québec : une histoire à construire* avait expliqué auparavant que l'économie des Premiers habitants se distinguait

du capitalisme naissant des colons européens (QHC A, p.125 ; cf. 4.1.9) et utilise le terme « capitalisme » comme titre de chapitre dans la partie « culture et mouvements de pensée » (QHC B, p.388) Or, le terme est défini de manière étroite qui l'applique à l'industrie urbaine essentiellement : « Capitalisme. Système socioéconomique basé sur la recherche du profit par des entrepreneurs privés, qui possèdent des moyens de production (machines, usines) et qui emploient des ouvriers et des ouvrières en échange d'un salaire. » (QHC A, p.125). Que cette recherche de profit englobe, au-delà de la production industrielle, tous les domaines de l'activité économique, y compris l'agriculture produisant les denrées qui nourrissent la population des villes, et que sa logique poussera à vouloir s'approprier toutes les terres et toutes les ressources, à repousser toujours plus loin ses frontières et à dominer voire écarter ceux qui résistent à en faire partie, ne rentre pas dans le champ de vision des manuels.

De plus, rattaché à l'histoire du Québec seulement par l'intermédiaire du personnage de Louis Riel, cet épisode de la conquête de l'Ouest et des rébellions ne sort qu'en apparence du silence qui règne sur les relations des Québécois et des Autochtones depuis la conquête britannique. La signification de Louis Riel comme martyr francophone, et l'identification des Canadiens français avec leurs frères métis, sont un fait, certes, commémoré par l'historiographie, mais resté sans conséquences pour la suite de la trame historique.

Présences mentionne, tout à fait exceptionnellement, et au détour d'une illustration seulement (« Une famille amérindienne au XIXe siècle »; Crawford Young, XIXe siècle. Musée McCord d'histoire canadienne, Montréal, Canada.), que l'assimilation a pu venir des deux côtés : « Les Autochtones sont parfois obligés d'adopter le mode de vie des Canadiens français et des Britanniques. Ceux qui s'intègrent à la société coloniale n'ont plus le droit de parler leur langue ni de pratiquer leur religion » (PRE 3B, p.29) Mais à part cette seule exception, il est clair pour tous les manuels, que pour tout ce qui se passe à l'égard des Autochtones au Canada après la Confédération, la responsabilité incombe au gouvernement fédéral canadien, accessoirement à l'Ontario, aux orangistes ou à Londres, mais non au Québec.

En conclusion, les remarques de Vincent et Arcand à propos du soulèvement des Métis et de Louis Riel, tels que présentés par les manuels des années 1970, n'ont pas totalement perdu leur pertinence de nos jours :

Il ne sera plus question des Métis par la suite, comme si leur rôle historique n'avait été que de permettre aux Canadiens français de s'unir autour de Mercier. [...] Ainsi finit la triste histoire des Métis qui, s'ils sont un instant les Québécois de l'Ouest, retrouvent ensuite leur parenté avec les Indiens et, comme eux, disparaissent des manuels. Leur épopée a été racontée parce que certains d'entre eux étaient de langue française, parce qu'ils ont contesté un pouvoir anglophone et parce que leurs revendications territoriales ne mettaient enjeu que l'Ouest canadien. Grâce en soit rendue à l'histoire, il n'y a pas de Métis au Québec. Il n'y en a pas en tout cas dans le Québec des manuels. (p.269)

4.3.11 L'identité changeante du NOUS

Il est intéressant de noter comment tout au long de la trame historique, ceux en face de l'AUTRE, à savoir le NOUS des manuels change d'appellation. Tous les manuels confondus, ceux qui arrivent au Nouveau Monde sont la plupart du temps identifiés comme des « Européens » - beaucoup moins souvent comme Français. Ces deux qualificatifs sont d'ailleurs à peu près synonymes, comme dans les exemples suivants : « 1. Donnez le nom des nations amérindiennes implantées sur le territoire du Québec au moment où débarquent les premiers colons français. 2. Montrez comment les Européens ont intégré des modes de vie des Amérindiens à l'époque de la Nouvelle France. » (REP 4 80 cf. aussi FRE 3A, p.60, 4.2.5)

Tant qu'il est question de sujets culturels ou sociétaux, le terme d'« Européens » l'emporte sur celui de « Français », à commencer par les témoignages des missionnaires, où il est question de « nos Européens » (Paul Le Jeune, Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634, 1635, cité par QHS A, p.17) ou de Mestigoït qui « se moquait des Européens » (Idem, cité par FRE 3A, p.66).

Dès que l'on touche cependant à l'histoire plus politique, aux alliances avec les Amérindiens et, bien entendu, à la rivalité grandissante entre les puissances européennes, les appellations se précisent et il sera question de « Français ».

Le terme de « Blancs », beaucoup plus rare, est employé, bien entendu, par les Autochtones, par exemple dans la « Première supplique des sauvages algonquins de la Gatineau à Lord Elgin, gouverneur-général, » (1845 ; citée par QHC A, p.58 cf. 4.3.10).

Comme nous l'avons vu, il est employé par certains manuels lorsqu'il s'agit de définir le terme de « Métis » (cf. 4.3.10), dans le contexte des rébellions dans les Prairies. C'est d'ailleurs presque uniquement dans ce contexte que les Européens face aux Autochtones sont souvent qualifiés de « Blancs » (FRE 3B, p.96 ; FRE 4A, p.60 et 66 ; FRE 4B, p.144-146 ; REP 4, p.45 ;), de « colons blancs » (PRE 4B, p.114 ; FRE 4A, p.66). On trouve même l'expression « colonisation blanche » (FRE 4B, p.145). En dehors de ce contexte historique précis, où le « Blanc » est avant tout un colon anglophone, le terme apparaît à de rares autres occasions qui englobent les Francophones et il devient synonyme d'« Européen ». Ainsi Étienne Brûlé est-il présenté comme « le premier Blanc à partager la vie des Hurons et à apprendre leur langue » (QHS A, p.98). Les autres exemples concernent tous la période actuelle : « Jusque dans les années 1950 et 1960, les Autochtones du nord du Québec ont peu d'échanges avec les Blancs. » (PRE 3B, p.180) ; « Dès le début de la colonisation, les nations autochtones du Québec et du Canada ont subi un processus d'acculturation de la part des

Blancs. (p.258) ; « Dans les années 1980, des modifications à la Loi sur les Indiens redonnent certains droits aux Autochtones. Par exemple, les Indiennes mariées à des Blancs ainsi que leurs enfants retrouvent leur statut. » (FRE 4A, p.93).

Fait étonnant, le terme de « Québécois » pour désigner le NOUS dans le contexte de l'évocation des Autochtones, est encore beaucoup plus rare, en dehors, bien entendu de l'adjectif « québécois », accolé au gouvernement ou au territoire. Pour ce qui est de ce dernier, nous avons déjà relevé l'anachronisme du « Québec éternel » (cf. 4.1.2) pratiqué par quelques manuels. Le phénomène existe, bien que plus rare, en parlant de la société : « Tout au long de son histoire, la société québécoise subit de nouvelles influences. Tout d'abord celle des autochtones, qui enseignent aux premiers colons français à survivre durant les hivers rigoureux. » (REP 4, p.180). Mais à part de très rares occurrences, le terme de « Québécois » appartient exclusivement au présent, comme en témoignent les activités proposées aux élèves: « Pourquoi la perception de la vie en société diffère-t-elle entre les Autochtones d'aujourd'hui et les autres Québécois et Québécoises ? » (QHS A, p.9) ; « Y a-t-il des festivités pour célébrer la culture des Québécois et Québécoises d'origine européenne ? Si oui, nommez-en. » (QHC B, p.342) ; « Quelles sont aujourd'hui les manifestations culturelles des Autochtones? Sont-elles intégrées à celles de la population québécoise en général? » (PRE 4B, p.31). Et en parlant de l'attitude du gouvernement Duplessis vis-à-vis des Inuits il est question de sa réticence de « leur fournir les mêmes services qu'aux autres citoyens québécois. » (QHC B, p.504)

Notons d'ailleurs que ces exemples emploient, implicitement, le terme de « québécois » comme pouvant inclure l'AUTRE autochtone, à la différence de la dichotomie qui règne en général.

4.3.12 Conclusions

L'arrivée des Européens, unanimement qualifiée d' »exploration« plutôt que de « découverte » marque la fin du sur place et début de l'histoire au sens d'une suite d'événements.

Les manuels se distinguent quant à l'évocation de la Croix de Gaspé (un seul mentionne la ruse de Cartier), et aux Amérindiens que Cartier emmène en France.

Si ces premiers rapports entre les explorateurs et les Amérindiens sont qualifiés de plutôt bons (malgré des mésententes mentionnées par une partie des manuels), le fait que les Européens aient survécu grâce aux savoirs amérindiens, reste marginal.

Les occasions pour inviter les élèves à réfléchir sur les perceptions mutuelles ne sont saisies que très rarement par quelques manuels, voire jamais par d'autres.

Ce sont presque toujours les arrivants qui agissent, et les Amérindiens qui subissent les conséquences ou, au mieux, y réagissent.

Le choc microbien et l'hécatombe qu'il cause est considéré par un seul manuel comme un fait majeur dans l'histoire des contacts entre Européens et Amérindiens. Les autres les mentionnent plutôt en marge.

Tous reconnaissent les alliances conclues d'égal à égal entre les Français et les Amérindiens comme indispensables à la colonisation et au commerce de fourrures. Les rôles des Autochtones varient, selon les manuels, de simples fournisseurs de matière première à maîtres du jeu d'un bout à l'autre.

Pour ce qui est des alliances militaires, pour certains elles sont le prix à payer, malgré eux, par les Français. Pour d'autres, elles sont utiles dans les conflits qui les opposent aux colonies anglaises. Les différences des points de vue ressortent notamment dans la fameuse scène de l'arquebuse utilisée par Champlain en 1609, exploitée par trois manuels.

Pour les Iroquois, armés par les ennemis européens, responsables de la dispersion de la nation huronne, l'attitude des manuels ne se distingue que par des nuances. Un manuel remarque que les atrocités contre des civils ont existé des deux côtés. L'envoi du régiment Carignan-Salières est justifié par tous comme nécessaire à la survie de la colonie.

La perception des Amérindiens dans les guerres, figures de pions manipulés par les Européens ou nations poursuivant leurs propres intérêts, ressort aussi dans les rôles qui leur sont attribués lors de la Grande paix de Montréal.

Les causes de l'augmentation des affrontements entre les Premières nations demeurent confuses. L'introduction des armes à feu est certes, au moins indirectement, rendue responsable d'une course aux armements. Aucun manuel ne souligne cependant le changement dans la façon de combattre que cette innovation amène et le fait que les guerres deviennent plus meurtrières. Un seul y voit sans ambages une conséquence néfaste de la présence européenne.

Tous les manuels parlent de la Révolte de Pontiac, dont l'échec est attribué soit à la désunion des Amérindiens soit au manque de soutien par les Canadiens français.

Durant le régime français, les manuels s'intéressent presque uniquement aux Autochtones comme enjeu pour les intérêts économiques et stratégiques des Français. Après la conquête qui y met fin, la mention du rôle des Autochtones s'en trouve diminué d'autant.

En faisant le bilan de toutes ces influences européennes sur les sociétés autochtones : les épidémies, les guerres, le commerce, les nouveaux produits (tantôt adoptés et intégrés dans le mode de vie,

tantôt présenté comme créant une dépendance), les tentatives d'assimilation culturelle (y compris les premiers pensionnats forcés, mentionnés par un des manuels), notamment à travers la mission (tantôt présenté comme nourrie de bonnes intentions et de tolérance, tantôt abordé dans le contexte des épidémies néfastes et) les manuels accentuent très différemment ces dimensions et les éléments de connaissance apportés varient. En général, les manuels sont réticents à porter des jugements de valeurs explicites. Les commentaires plutôt favorables s'expriment indirectement ou par omission et des constats ouvertement accusateurs sont également exceptionnels.

Les influences auxquelles les Français ont été soumis, à leur tour, par le contact avec les Autochtones pendant leur « canadianisation » et les emprunts autant pour la vie quotidienne que pour la chasse et la guerre, sont considérés comme plus ou moins importants selon les manuels. L'un souligne que l'apport amérindien est négligeable quand d'autres attribuent « l'esprit d'indépendance » des habitants canadiens en général, dont ils parlent tous, à un héritage autochtone.

A part les coureurs des bois et les voyageurs, adoptant les modes de vie des Amérindiens et fondant des familles avec eux, cet héritage autochtone des Québécois ne fait pas l'unanimité et peu auraient des ancêtres autochtones.

Lors de la conquête, la participation des Autochtones du côté des Français et leurs motifs sont traités différemment. La signification de la Proclamation royale pour les territoires autochtones est abordée, par tous les manuels, dans ce contexte, mais ils n'y reviennent pas, plus tard, pour l'évoquer comme un des fondements juridiques des droits autochtones d'aujourd'hui.

Pour les périodes suivant la conquête britannique, l'attention des manuels se détourne plus ou moins complètement jusqu'au « réveil autochtone » au 20^e siècle. Ce silence concerne à des degrés variés la démographie et l'histoire politique et sociale.

Ce « tunnel » concerne aussi les personnages autochtones. Pour l'époque contemporaine, beaucoup sont cependant identifiés par leur nom.

Louis Riel et son importance pour l'histoire du Québec occasionne une sortie momentanée du « tunnel », au moment des rébellions dans les Prairies. Il est présenté en tant que Métis dont le sort fait un héros pour les Canadiens français.

Les rébellions sont en général justifiées par le tort causé de la part d'un gouvernement canadien colonisateur, mais à des degrés variables. Les moyens (légaux ou violents) utilisés des deux parties sont abordés de façon diverse.

La loi sur les Indiens paraît plus critiquable que la mise en place des réserves. Pour certains manuels, ils font partie d'un même processus.

Tous les manuels, sauf un, évoquent les écoles résidentielles, de façon plus ou moins critique.

Un seul manuel évoque la disparition des bisons comme élément historique important.

Un seul manuel remarque l'absence de notion de propriété privée chez les Autochtones, dans le contexte de la signature des traités.

Aucun manuel n'établit le lien avec une logique plus spécifiquement capitaliste de ce processus.

Le « Blanc » lors des révoltes ne fait pas partie du NOUS. Or, celui-ci connaît différentes appellations tout au long de la trame historique, passant d' »Européen » à « Français », puis, quelquefois à « Québécois ». Ce dernier terme englobe parfois l'AUTRE autochtone, parfois non.

4.4 Les Autochtones et NOUS aujourd'hui

4.4.1 Le rapport entre l'actualité et l'histoire

Pourquoi un-e jeune Québécois-e du 21^e siècle devrait-il s'intéresser aux ancêtres des Autochtones et leurs modes de vie au 16^e siècle ? La réponse donnée par les programmes et donc par tous les manuels est le rapprochement du propos historique de celui sur l'actualité, comme ici, par *Repères*, en citant une voix d'expert extérieure :

L'historien Alain Beaulieu explique comment la connaissance de l'histoire de peuples autochtone aide à mieux comprendre leur condition actuelle. « La situation contemporaine des communautés autochtones, tant sur le plan culturel, économique, politique et religieux que territorial, résulte largement de la 'rencontre' avec les Européens. L'Histoire de cette rencontre, où s'entremêlent échanges, alliances, emprunts culturels, résistances et assujettissements, a largement contribué à façonner les sociétés amérindiennes et inuites d'aujourd'hui. La connaissance de cette histoire est essentielle pour comprendre les difficultés qu'elles vivent présentement et les luttes qu'elles mènent. Sa méconnaissance contribue au contraire à alimenter les stéréotypes, les préjugés et l'incompréhension. » (Alain Beaulieu, *Les Autochtones du Québec* Montréal, Fides 1997, p.21, cité par REP 4, p.11)

L'évocation de l'actualité est soit systématique et visible dans l'architecture même des chapitres, soit elle se fait par des retours à l'actualité quand l'occasion se prête, à propos de tel ou tel aspect évoqué.

Pour mieux apprécier comment les manuels mettent en œuvre le lien entre l'actualité et l'histoire, avant d'analyser les propos sur différents sujets, comme la façon d'aborder les conflits du 20^{ième} et 21^{ième} siècles, la situation socio-économique des Autochtones, les problèmes et les perspectives pour les résoudre et enfin les perceptions mutuelles, il s'agit de distinguer les parties où l'actualité est au centre de l'attention de ceux où des comparaisons ponctuelles à l'actualité se retrouvent au sein d'un récit historique, telles que nous les avons signalées tout au long de notre analyse. Comme nous l'avons vu, celles-ci sont relativement rares et nous avons pu aussi relever les occasions manquées, où une réflexion sur l'état actuel des choses aurait largement contribué à mettre en valeur l'historicité du récit sur les Autochtones ou se serait imposée pour mieux comprendre des enjeux actuels.

Souvent, les rapports établis entre un fait historique précis et l'actualité sont simplement confiés aux suggestions de réflexion proposées aux élèves en leur demandant d'aller eux-mêmes chercher cette information ou d'y réfléchir en faisant appel à leurs connaissances. Avant d'analyser plus en détail, exemples à l'appui, les énoncés des manuels sur tel ou tel sujet en particulier, il convient de présenter l'architecture de chacun d'entre eux, pour cerner le contexte qui entoure les mentions des Autochtones de nos jours.

L'actualité est invitée plus systématiquement au début et à la fin des grands chapitres. *Présences* commence ceux de son parcours historique par une double page sur le « Présent » confronté à une autre sur le « Passé » et, à la fin de la présentation des « Savoirs », le manuel propose un « Retour sur l'angle d'entrée », suivi, entre autres, par des comparaisons internationales, un « Retour au présent »

une invitation à « Consolider l'exercice de sa citoyenneté » et des activités complémentaires. Ainsi, dès le début du chapitre sur les Premiers occupants, les élèves sont confrontés aux dimensions actuelles de la question autochtone. On leur présente les implications d'une reconnaissance en tant que nation : « De façon générale, les nations autochtones veulent être reconnues comme telles et négocier de nation à nation [...] Quand on se réclame du statut de nation, il est évident qu'on veut avoir l'autonomie de se gouverner pour jouir de ses traditions, de sa culture, de sa langue, de ses priorités et de son développement économique. » (Daniel Salée, professeur de sciences politiques, dans : *Le Devoir*, 2 octobre 2004, citée par PRE 3A, p.32)

Ensuite les apprenant sont invités à réfléchir sur le terme de « nation », à l'aide de la définition suivante : « Traditionnellement, le terme „nation“ fait référence à la notion d'«ethnie» ou de «peuple». Ce n'est que récemment que ce terme représente aussi un pays. » (*Ibid.*) En s'appuyant sur cette définition, on leur demande : « Vous semble-t-il possible d'affirmer que les Amérindiens forment réellement des nations? » (*Ibid.*)

Différents documents (p.33) concernent des exemples dans le domaine de l'éducation, du conflit autour de l'hydroélectricité et de la justice autochtone, sur lesquels nous allons revenir, et les élèves doivent, à leur propos, répondre aux questions suivantes : « 1. Aujourd'hui, les nations autochtones qui peuplent le territoire québécois revendiquent la reconnaissance de leurs différences et une plus grande autonomie. À l'aide des documents, déterminez les raisons pour lesquelles les Premières Nations font ces revendications. 2. D'après vous, les Premières Nations ont-elles la même conception du monde que les autres habitants du Canada? » (p.32)

Le « retour sur l'angle d'entrée » (PRE 3A, p.57) concerne les rapports entre l'organisation sociale et la conception du monde des Autochtones en 1500. La réflexion proposée aux élèves concerne essentiellement le passé :

1. Dressez une liste des points qui vous semblent importants dans la conception du monde des peuples autochtones de l'Amérique du Nord.
2. Présentez les principales caractéristiques de l'organisation sociale des peuples autochtones de l'Amérique du Nord.
3. Est-il possible d'établir des liens entre la conception du monde de ces peuples et leur organisation sociale? Justifiez votre réponse. » (*Ibid.*)

Mais les questions contiennent aussi une ouverture vers le présent : « 4. Selon vous, est-il possible de faire l'activité ci-dessus en considérant la société québécoise d'aujourd'hui? » (*Ibid.*)

Le « Retour au présent » (PRE 3A, p.76) proposé après une visite comparative chez les Autochtones ailleurs (Haidas, Aztèques, Maoris), concerne « La place des Premières Nations au Canada » en précisant d'emblée l'énorme avance en matière d'ancienneté des Premières Nations : « Le Canada n'existe en tant que pays que depuis 1867. La question de la place qu'occupent les Premières Nations

dans la société canadienne est donc délicate. Les Premières Nations se considèrent-elles canadiennes, québécoises, ou bien ont-elles une place distincte?» Quelques exemples de conflits sont cités et on y présente des « statistiques alarmantes » sur la situation sociale. Sont évoqués également : la reconnaissance demandée par les Autochtones pour leur participation aux guerres contemporaines, les excuses demandées au gouvernement canadien à propos des pensionnats et le droit à l'autodétermination, mais aussi les performances des hommes et des femmes d'affaires autochtones. » (PRE 3A, p.77). Pour « Consolider l'exercice de sa citoyenneté. » on propose ensuite à l'élève les tâches suivantes : « 1. Relevez des indices indiquant que des membres des Premières Nations se considèrent comme canadiens ou canadiennes, et que d'autres estiment être membres de nations distinctes. 2. Relevez des indices indiquant que le Canada ne traite pas toujours les membres des Premières Nations comme les autres membres de la société canadienne. » (*Ibid.*)

Une double page (p.78-79) est consacrée à « Consolider l'exercice de sa citoyenneté. » ; à propos du sujet : « Les revendications des premières nations et la reconnaissance de leurs droits. » Cartes à l'appui, le manuel constate : « Depuis la deuxième moitié du XXe siècle, les revendications territoriales des Premières Nations se sont multipliées. La lutte des militants et militantes autochtones pour la reconnaissance de leurs droits s'est, elle aussi, accélérée. » Le manuel présente des documents sur l'exploitation des ressources au détriment des Autochtones par le Québec et sur le refus du Canada de signer la résolution de l'ONU sur les droits des peuples autochtones. Les élèves sont invités ensuite à rédiger un article sur ces sujets :

Vous êtes des journalistes d'Europe et vous devez présenter la réalité actuelle des Premières Nations du Canada. À l'aide des documents ci-contre et de tout autre document pertinent, rédigez un court article illustré qui permettra à vos lecteurs et lectrices de mieux connaître les revendications des Premières Nations et ce qui motive leurs actions. N'oubliez pas de tenir compte de la conception du monde des Premières Nations. (PRE 3A, p.78)

Les autres chapitres chronologiques, qui ne sont pas entièrement consacrés aux Autochtones, sont structurés de la même façon. Ainsi, celui sur « Le Changement d'empire » consacre la partie « Retour au présent » à « La diversité linguistique du Québec » et elle contient, entre autres, une information sur la commission scolaire Kativik.

Le chapitre suivant « Revendications et luttes dans la colonie britannique » consacre la partie sur le « Présent » à « l'idée d'appartenance nationale au Québec » et parmi les 7 personnes qui expriment leur point de vue, on cite aussi celui d'un jeune Autochtone. Le « retour au présent » de ce chapitre concerne « l'appartenance nationale aujourd'hui, au Québec » et contient une mention de la Paix des Braves.

Celui sur « la modernisation de la société québécoise 1960-1980 » mentionne, pour la Révolution tranquille, que « des mouvements d'affirmation des droits des femmes et de ceux des Autochtones,

des travailleurs et des travailleuses et des démunis contribuent à la démocratisation de la société. » (PRE 3B, p.179) et précise :

Jusque dans les années 1950 et 1960, les Autochtones du nord du Québec ont peu d'échanges avec les Blancs. Toutefois, l'expansion de l'industrie minière et le développement de l'hydroélectricité bouleversent leur mode de vie. Les Autochtones du Québec et du Canada, dérangés par le développement économique et la recherche de ressources naturelles sur leur territoire, prennent alors conscience de leur identité et défendent leurs intérêts. Des groupes s'organisent pour valoriser les cultures traditionnelles, revendiquer l'autonomie politique et la reconnaissance des droits territoriaux ancestraux. (*Ibid.*)

Le barrage Manic est cité comme exemple et un expert témoigne de la politisation des peuples autochtones à cette période. Les élèves doivent rendre compte sur : « Quelles sont les aspirations des Autochtones après les années 1960? » (PRE 3B, p.181)

Enfin, le dernier chapitre du parcours chronologique : « Les enjeux de la société québécoise depuis 1980 à nos jours » (p.256-261), divisé, à la différence de tous autres, en enjeux économiques, sociaux et environnementaux, consacre un des trois enjeux sociaux aux Autochtones dans la société québécoise. Après une succincte entrée en matière : « Actuellement, les 83000 Autochtones du Québec représentent environ 1% de la population totale. Plus de la moitié ont moins de 30 ans. De nombreuses communautés veulent reprendre en main leur avenir, tant politique qu'économique. L'apprentissage des langues ancestrales, de plus en plus répandu, démontre une volonté de solidifier leur identité. » (PRE 3B, p.256) sont abordés les principaux problèmes, le chômage et le manque de débouchés pour les jeunes (p.257), mais aussi les valeurs humaines rentrant en conflit avec l'économie, les défis et les réalisations culturelles des Autochtones. Les questions suivantes s'adressent aux élèves : « 1. Quels sont les principaux problèmes auxquels sont confrontées les communautés autochtones? 2. Selon vous, qu'est-ce qui peut expliquer les problèmes auxquels sont confrontés les Autochtones ? 3. Proposez des solutions possibles pour résoudre ces problèmes. » (*Ibid.*)

A la page suivante, les passages sous le titre « Les Autochtones réclament justice » sont introduits comme ceci : « Dès le début de la colonisation, les nations autochtones du Québec et du Canada ont subi un processus d'acculturation de la part des Blancs. Depuis les années 1970, le rapport de force change et l'on assiste au 'réveil amérindien' ». (PRE 3B, p.258). Une ligne du temps en marque les principales étapes :

1975 : Convention de la Baie-James et du Nord québécois entre le gouvernement québécois, les Cris et les Inuits,
1980 Fermeture du dernier pensionnat « indien » du Québec, à La Tuque,

1985 Reconnaissance officielle de dix nations autochtones et d'une nation inuite, par l'Assemblée nationale,
 1990 crise d'Oka,
 1991-1996 Commission royale sur les peuples autochtones,
 1999 création du Nunavut,
 2002 Signature de La Paix des Braves. » (*Ibid.*)

Des statistiques montrent des écarts socio-économiques et culturels importants entre les Autochtones et la moyenne canadienne. Le désir de justice est illustré par l'exemple des pensionnats et plusieurs textes discutent de la nécessité d'accorder l'autonomie politique. Les élèves sont ensuite invités aux exercices suivants : « 1. Expliquez les problèmes auxquels sont confrontées les communautés autochtones. 2. Comment les Autochtones tentent-ils de faire respecter leurs droits? 3. Relevez des faits démontrant un changement dans la politique des gouvernements canadien et québécois envers les Autochtones depuis les années 1960. » (PRE 3B, p.258).

Un document qui sera repris textuellement dans le parcours thématique indique comme perspective une « nouvelle foresterie ». (PRE 3B, p.260 et PRE 4A, p.166). Et en conclusion de l'ensemble de la partie, on propose un débat sur le sujet :

Les Autochtones dans la société québécoise. Défendre un plan d'action - Comment concilier tradition et modernité? Vous faites partie d'une communauté autochtone du Québec. Face aux problèmes que vit votre communauté, vous devez établir un plan d'action. Vous défendez l'une des options suivantes: 1. Maintenir la tradition 2. Opter pour la modernité, 3. Une autre vision. Pour défendre votre option, utilisez l'information présentée dans les documents de cette double page et dans celle sur le Pérou. Complétez votre argumentation à l'aide d'information puisée dans des documents d'actualité (journaux, revues, télévision, radio, etc.). (PRE 3B, p.260).

La synthèse de ce chapitre reprend l'entrée en matière : « Depuis les années 1970, et à la suite d'une longue période d'acculturation, on assiste au 'réveil amérindien'. De nombreuses communautés veulent reprendre en main leur avenir, tant politique qu'économique. Toutefois, le passage de la tradition à la modernité engendre de multiples problèmes. » (PRE 3B, p.288).

Les cinq thèmes de l'année suivante sont chacun introduits par « Quelques repères » et des « Témoignages » actuels, puis déclinés de façon chronologique et conclus par une synthèse comprenant un « Retour sur l'angle d'entrée », et enfin, par une « comparaison et retour au présent » ainsi que par l'invitation à « consolider l'exercice de sa citoyenneté ». Ainsi, le thème « population et peuplement » s'ouvre sur les témoignages de six jeunes Québécois sur « nos origines », dont une jeune fille autochtone (PRE 4A, p.25) et il s'intéresse également à l'actualité de la démographie autochtone :

a) Quel est le poids démographique des Premières Nations aujourd'hui au Québec? Quelles conséquences politiques, économiques et culturelles cela peut-il avoir sur leurs communautés ? b) Quel territoire occupent aujourd'hui les membres des Premières Nations? Comparez avec le territoire qu'ils occupaient au XVIe siècle. Quelles sont les principales raisons des changements que vous avez relevés? [...]. Après avoir étudié le thème Population et peuplement pour la période des Premiers occupants, votre hypothèse sur les facteurs qui expliqueraient la composition de la population québécoise au début du XXIe siècle est-elle toujours valide? Au besoin, reformulez-la ou complétez-la. (PRE 4A, p.28)

Le manuel profite de l'occasion pour faire un saut subite dans l'actualité, quand, au sein de ce contexte thématique, il parle de la francisation et des mariages interethniques cf. 4.3.7) : « Plusieurs Hurons-Wendats et Algonquins ont été 'francisés' à la fin du XVIIe siècle. Cette pratique peut-elle être comparée aux mesures prises pour intégrer les nouveaux arrivants et arrivantes au Québec, aujourd'hui ? Justifiez votre réponse. » (PRE 4A, p.35)

Le thème « Economie et développement » mentionne pour la période contemporaine la Convention de la Baie-James dans le contexte des « grands travaux » (PRE 4A, p.136) et le passage sur « le développement économique et les valeurs sociales de justice et d'équité et de solidarité » qui figure dans la partie « Consolider l'exercice de sa citoyenneté » fait entrevoir la perspective d'une « nouvelle foresterie » (PRE 3B, p.260 et PRE 4A, p.166 !)

Dans la synthèse de « Pouvoir et pouvoirs » est mentionnée la Paix de Braves (PRE 4B, p.129).

Parmi les six témoignages qui ouvrent le thème « La culture et les mouvements de pensée au Québec » il y a celui d'un Autochtone (PRE 4B, p.25) et pour la période actuelle, les Autochtones sont cités comme faisant partie de « l'affirmation d'une nouvelle culture » :

Les Autochtones prennent conscience de leur identité culturelle et revendiquent la reconnaissance de leurs droits. Ils résistent à la perte de leur culture traditionnelle, ce qui n'empêche pas les artistes de moderniser aussi leur production. Cette prise de conscience identitaire est encouragée par des mouvements de pensée qui prônent le retour à la culture et aux valeurs traditionnelles. Les langues autochtones sont enseignées dans les communautés. Les jeunes redécouvrent les pratiques religieuses et les traditions de leurs ancêtres. (PRE 4B, p.64)

Le dernier grand thème intitulé « un enjeu de société du présent » identifie plusieurs enjeux, dont un démographique, au sein duquel sont présentés « les défis de l'intégration des communautés culturelles ». Dans ce contexte sont comparés les perceptions des Autochtones et des Arabes (PRE 4B, p.153). Parmi les enjeux économiques figurent, entre autres, les aspects : « les défis d'un développement économique axé sur la justice sociale » et « des pistes de solution pour un développement économique juste et équitable » (*Ibid.*) Dans le premier figure, parmi d'autres, un tableau montrant l'écart entre les revenus et l'aide sociale entre les Autochtones québécois et la population québécoise non autochtone et la mention de la pauvreté des Premières nations, le second montre des exemples d'entreprises autochtones. A la toute fin de ce dernier chapitre, dans la partie « Consolider l'exercice de sa citoyenneté » les « solutions pour favoriser la pleine participation citoyenne », un des six exemples cités, est celui de l'engagement citoyen d'un Autochtone (p.197)

Pour relier les connaissances historiques au regard sur l'actualité, *Fresques* introduit tous les chapitres de son parcours chronologique par une partie appelée « Aujourd'hui : tour d'horizon » et une seconde sous le titre « D'une réalité... à l'autre ». Les chapitres se terminent toujours par un retour à l'actualité : « Aujourd'hui : enjeux de citoyenneté ». Pour ce qui est du chapitre consacré

aux « Premiers occupants (vers 1500) », le manuel présente certaines données de base sur les Autochtones, cartes à l'appui, et demande aux apprenants : « Quelle nation autochtone vit le plus près de chez vous. Que connaissez-vous d'elle ? ». Il est ensuite question des conditions économiques difficiles des communautés autochtones (FRE 3A, p.5) et des tentatives d'y remédier. Les sujets proposés aux élèves ne sont cependant pas en relation avec ce problème, mais leur demandent de mobiliser leurs propres savoirs, de manière peu spécifique : « 1. Que savez-vous des Autochtones du Québec? 2. Pourquoi les Autochtones ressent-ils le besoin de mettre en valeur leur culture et leurs traditions ? 3. Selon-vous, pourquoi les Autochtones revendiquent-ils plus d'autonomie ? » (*Ibid.*)

Une actualisation ponctuelle se retrouve en parlant des Inuit, à propos d'un oumiak : « Ce moyen de transport traditionnel est encore utilisé au XXe siècle, comme en témoigne cette photo prise vers 1920. » (FRE 3A, p.12).

La partie «Aujourd'hui : Enjeux de citoyenneté » commence par un résumé de l'histoire en quelques lignes :

A l'arrivée des Européens, les peuples autochtones formaient déjà des sociétés développées et organisées en relation étroite avec leur environnement. Ils avaient aussi une façon bien à eux de concevoir le monde. Le contact avec les Européens a transformé leur mode de vie. Les Européens et leurs descendants se sont entre autres approprié les terrains sur lesquels ils vivaient. Aujourd'hui, les Autochtones revendiquent une reconnaissance de leurs droits ancestraux sur ces territoires et ils aspirent à plus d'autonomie. (FRE 3A, p.48)

Ensuite, il traite de manière plus systématique des «revendications des Autochtones pour la reconnaissance de leurs droits» (*Ibid.*) en soulignant les modifications apportées à la Loi sur les Indiens, les « gains obtenus » à la suite de revendications, et la demande de l'autodétermination, illustrée par la gestion des forêts. La page qui suit met en avant d'importantes initiatives communautaires réussies. La partie se conclut sur une série de questions, certes bien intentionnées, mais qui, malheureusement, requièrent plus l'adhésion à la correction politique qu'elles n'invitent à une réflexion en profondeur :

Débat d'idées : Selon vous, les Autochtones sont-ils considérés comme des citoyens à part entière ? Les droits des Autochtones devraient-ils être différents de ceux des autres citoyens de la province ? Est-il important de préserver la culture autochtone ? Citoyens en herbe. Vous êtes une ou un jeune Autochtone. 1. Attachez-vous beaucoup d'importance à votre culture et à vos traditions ? Pourquoi ? 2. Ressentez-vous le besoin de revendiquer plus d'autonomie ? Pourquoi ? (p.49)

Nous avons déjà mentionné dans un autre contexte la suggestion d'une « soirée culturelle » très invraisemblable qui suppose que les élèves se déguisent en Autochtones. (cf. 4.2.6) Elle fait partie de l'«Option projet » (p.50 et 51) – le projet alternatif, par contre, qui consiste à préparer un dossier d'information sur une nation autochtone du Québec pour un forum international, semble plus pertinent. (cf. 4.2.6)

Le chapitre « La formation de la Fédération canadienne (1850-1929) » du manuel contient, dans le contexte de la création des réserves au 19^{ième} siècle, une indication ponctuelle sur la réalité des réserves de nos jours, qui est, elle aussi, accompagnée d'une question qui contient déjà la réponse : « Selon vous, les Amérindiens d'aujourd'hui qui vivent dans des réserves ont-ils les mêmes chances de réussite que l'ensemble de la population ? » (p.96)

Les deux chapitres suivants comportent à leur tour, des mentions ponctuelles de l'actualité concernant les Autochtones, mais sans sortir du récit historique, puisqu'ils leur sont contemporains. Ainsi, le chapitre « modernisation de la société québécoise (1930-1980) », parle des conflits qui débouchent dans la Convention de la Baie James et du Nord québécois. Et « Les enjeux de la société québécoise (depuis 1980) » identifie la résistance autochtone contre le projet Grande baleine comme un des enjeux environnementaux (FRE 3B, p.250.) et l'entente de principe de 2004, entre le gouvernement du Québec et les Innus comme un des enjeux centraux de de la société québécoise (p.253.)

Dans ce même chapitre, il a été question plus amplement, pendant quatre pages, des « revendications des Autochtones » parmi les « enjeux politiques », introduites ainsi : « Au cours des années 1970, les nations autochtones ont amorcé un mouvement de revendications visant la reconnaissance de leurs droits. Au cours des années 1990, elles cherchent également à affirmer leur autonomie politique. Concernée par les enjeux politiques que constituent les revendications des Autochtones, la société québécoise doit faire des choix. » (p.231)

Il est question ensuite de la reconnaissance officielle de leurs droits par le Canada et le Québec, de l'utilisation, par les Autochtones des tribunes internationales, comme l'ONU (*Ibid.*). Une page entière est consacré à la crise d'Oka (p.232) et une autre à la « Paix des Braves » et aux futurs projets similaires (p.233) Une autre page traite des « revendications qui se poursuivent » (p.234), notamment en ce qui concerne le droit à l'autodétermination que les gouvernements sont réticents à accorder.

Les questions posées aux élèves, au bout de ces quatre pages, visent simplement l'assimilation des informations données.

Le parcours thématique du manuel organise ces chapitres d'une façon analogue, ils commencent par une partie appelée « Aujourd'hui : tour d'horizon » et se terminent toujours par un retour à l'actualité : « Aujourd'hui : enjeux de citoyenneté ». Le premier thème : « Population et peuplement » évoque au début, comme nous l'avons vu, la démographie actuelle (FRE 4A, p.4 et.7) et contient un passage « Et maintenant » pour rappeler la spécificité de la situation québécoise, par rapport aux traités, et les conséquences pour les droits des Autochtones de la Baie James. La

situation des Inuits est encore différente et leur région suscite des convoitises. (p.67) De manière isolée; une remarque sur les problèmes de ressources posée par la démographie des réserves actuelles se trouve dans la partie « La population du Québec depuis les années 1980, des défis renouvelés (p.93). De même, un encart sur la Jamesie se trouve intégré dans le passage consacré aux « investissements publics dans les années 1960 et 1970 » du thème « Economie et développement » (p.217).

Le chapitre thématique « culture et mouvements de pensée » fait une place un peu plus large à l'actualité autochtone. Le « tour d'horizon » qui l'ouvre, présente, parmi d'autres, le rappeur Samian et des Autochtones qui pratiquent le chant de gorge. Dans les passages évoquant la tradition orale autochtone en 1500, on souligne sa persistance. Et enfin, l'« autochtonisme » est abordé, comme un des courants de pensée au Québec dans la partie contemporaine du chapitre thématique.

Un important passage présente « les revendications autochtones et l'Etat » au sein du thème « Pouvoir et pouvoirs » (FRE 4B, p.160) et enfin, dans celui sur « Des enjeux de la société québécoise » les Autochtones sont cités deux fois au sein du sujet « La gestion de l'eau, un enjeu environnemental » : pour leur plus grand respect de la nature, depuis toujours (p.205) et dans le contexte des projets hydro-électriques (p.211). Des remarques ponctuelles parsemées dans d'autres contextes concernent le statut légal des Autochtones (p.213) et l'attitude gouvernementale à leur égard (p.216).

Le manuel *Le Québec : une histoire à suivre* se compose de « réalités sociales » qui se suivent dans une logique chronologique. Chacune commence par la partie « du présent vers le passé », divisé en : « l'héritage en question », « espace-temps », « de la question à l'hypothèse », et « histoire en action : projets de société ». Les sous-chapitres nommés « temps fort », sont terminés par des synthèses. Après le parcours évènementiel suivent des regards sur « Arts et traditions, Science et technologie », et, après les excursions « ailleurs », la partie « du passé au présent » permet, entre autres, des retours « sur l'hypothèse », « sur l'héritage » et de « développer sa citoyenneté ». Le chapitre sur les Premiers occupants au début du parcours chronologique est ainsi ouvert par des illustrations montrant un artisan autochtone de nos jours, habillé à l'européenne, fabriquant une paire de raquettes et un Autochtone à la chasse traditionnelle, les deux accompagnés par une photo du « barrage hydroélectrique de la Baie James (territoire cri) » (QHS A, p.4). Le texte de cette page ouvre le chapitre en évoquant un conflit actuel :

De nos jours, la plus grande partie de l'électricité qui alimente les foyers québécois provient du nord du Québec. C'est aussi dans cette région, riche en rivières et en forêts que se situent la plupart des projets de construction des futurs barrages hydroélectriques. Toutefois, ces ouvrages imposants ne sont pas sans perturber l'équilibre environnemental des populations autochtones qui occupent ces territoires, souvent depuis des millénaires. C'est notamment pour cette raison

que les Cris de la baie James se sont opposés, en 1972, à la construction du barrage LG-2. Les Autochtones, premiers occupants du Québec, avaient à l'origine élaboré un mode de vie adapté à leur environnement et respectueux des ressources du milieu. Leur survie en dépendait. Bien que très ancienne, la présence autochtone au Québec est toujours vivante. La société québécoise d'aujourd'hui ne serait pas la même sans cet héritage. (*Ibid.*)

Ainsi ce sont bien les enjeux actuels qui fournissent la motivation essentielle de se pencher sur l'histoire autochtone. La page suivante contient d'autres photos contemporaines montrant la récolte de l'eau d'érable, des kayaks, du maïs soufflé (dans un gobelet de cinéma) et le drapeau du Nunavut. Les questions qui y sont associées visent à mobiliser des connaissances et de créer un « remue-méninge » pour se préparer à aborder l'histoire autochtone :

1. Quels éléments représentés vous sont connus ? Lesquels vous sont inconnus ? Mettez vos connaissances en commun avec d'autres élèves de la classe.
2. L'héritage culturel des Autochtones est-il encore visible dans le Québec d'aujourd'hui ? Si oui, donnez-en des exemples.
3. Selon vous, les Autochtones voient-ils le passé du Québec de la même manière que les non-Autochtones ? Et son avenir ?
4. Selon vous, à quelle revendication actuelle des peuples autochtones peut-on associer le drapeau du Nunavut ? (p.5)

Par la suite, on trouve à de nombreuses occasions, des mises en contraste entre une situation historique et une situation actuelle, comme p.ex. des illustrations de la « chasse traditionnelle » vs. la « chasse aujourd'hui », commentées ainsi : « Même si leur mode de vie a changé, les peuples algonquiens du Québec d'aujourd'hui pratiquent toujours certaines coutumes et traditions de leurs ancêtres. » Les illustrations sont accompagnées de la question : « Trouvez dans votre vie quotidienne un exemple de pratique culturelle héritée de vos ancêtres. », ce qui situe l'altérité du côté de la différence des époques et non dans la différence ethnique. (p.18). En parlant des Inuits, une gravure ancienne d'une femme inuite avec son enfant est contrastée à la photo d'une femme inuite de nos jours, en nous informant, en passant que « Aujourd'hui, la population inuite du Nunavik dépasse les 29 000 personnes. » (p.20) La question renvoie les élèves à l'histoire : « Historiquement, qu'est-ce qui distingue la population inuite des autres autochtones du Québec ? » Toujours à propos des Inuits, ce chapitre se situant en 1500, reproduit une photo contemporaine d'une femme inuite qui suspend du poisson : « Du poisson séché. Même si le mode de vie des Inuits a beaucoup changé depuis quelques décennies, les manières de vivre traditionnelles ne sont pas oubliées pour autant. Ici, on voit une femme inuite préparer le poisson en le faisant sécher à l'air libre. » (*Ibid.*)

La même mise en contraste du passé et du présent est appliquée aux canots servant jadis de mode de transport efficace et ceux de nos jours réservés à des usages récréatifs ou sportifs. De même, des raquettes innues sont comparées aux raquettes sportives hi-tech (p.36).

La sortie du chapitre sur les Premiers occupants « retour sur l'héritage », inspire l'harmonie et le succès, plutôt que des conflits et des problèmes, en parlant des Autochtones de nos jours :

« Remontant à des temps très anciens, la présence amérindienne est toujours très vivante aujourd'hui. Par exemple, fidèles à leur histoire, les Autochtones interviennent parfois dans les médias pour

mettre de l'avant leurs préoccupations environnementales. Ils participent à la société québécoise de diverses autres manières. » (p.63) et pour illustrer ces propos, il y a de belles photos du musée amérindien de Mashteuiatsh (Pointe-Bleue), Lac Saint-Jean, de Florent Vollant, auteur-compositeur-interprète innu, du village Huron-Wendat de Wendake et du village inuit d'Igaluit, dans le Nunavut (vu de très loin). Aux deux pages suivantes, dans le passage « Développer sa citoyenneté », on parle aussi posément des revendications des Innus, qui semblent réglées (ou en voie de l'être), par l'entente de principe de 2004.

La 6e réalité sociale: « La modernisation de la société québécoise » traite, au sein du récit historique des années 1970, de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois (QHS B, p.420) et la 7e réalité sociale: « Les enjeux de la société québécoise depuis 1980 » constate la responsabilité du député autochtone Elijah Harper dans l'échec de l'accord du lac Meech. (p.448) Le même chapitre consacre deux pages (p.460 et 461) au « Réveil amérindien » qui semble aboutir dans la reconnaissance des droits – même si des « relations parfois tendues » (p.461) peuvent mener à des crises comme celle d'Oka. Une statistique sur les Autochtones vivant dans les réserves se borne à donner des chiffres, sans aucune mention des problèmes sociaux éventuels. Pour l'ensemble des enjeux de la société québécoise entre 1980 et 1995 le manuel retient dans sa synthèse quatre grands sujets : les conflits constitutionnels entre le Canada et le Québec, l'intervention de l'Etat dans l'économie, le féminisme et les revendications des Autochtones. (*Ibid.*)

Pour le parcours thématique, *Le Québec : une histoire à construire*, l'architecture des « réalités sociales » est toujours la même : le cœur du chapitre est introduit par les parties « Problème posé » « Portraits d'aujourd'hui » « De la question à l'hypothèse » et conclu par les parties : « Retour sur l'hypothèse », « Développer sa citoyenneté » et « Retour sur le problème posé ».

La réalité sociale 2 « Economie et développement », contient pour la période contemporaine des passages sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois et la Jamésie. La réalité sociale 3 « Culture et mouvements de pensée » consacre une page (QHC B, p.407) à « l'autochtonisme ».

De même, la partie contemporaine de « Pouvoir et pouvoirs » contient des passages plus substantiels sur les Autochtones. Un retour historique rappelle l'instauration d'un « régime de tutelle » depuis l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (p.504) A la même page, deux photos montrent des Jeunes Cris dans un pensionnat amérindien (vers 1880) et des Autochtones dans une salle de conférence moderne, lors du « Forum socioéconomique des Premières Nations » (2006), accompagné par ce texte : « En octobre 2006, des représentants des Premières Nations et des gouvernements se rencontrent à Masheteuiatsh au Lac Saint-Jean. Ils discutent des orientations communes à donner au

développement des peuples autochtones. » (*Ibid.*) La page suivante donne un aperçu des relations entre les Autochtones et les gouvernements canadiens et québécois depuis l'initiative du Livre blanc de Trudeau à la Paix de braves.

Enfin, comme nous l'avons vu dans un autre contexte (cf.4.3.8), la réalité sociale 5 de ce manuel, consacrée aux « âges de la vie » réfléchit dans un long passage sur les conséquences problématiques de la démographie autochtone en plein essor sur les conditions de vie dans les communautés. (p.584)

Le manuel *Repères* possède une architecture plus simple. Les trois manuels, dont deux poursuivent la trame chronologique et le troisième celle thématique, sont divisés de la même manière en une partie introductive «Le monde d'hier et d'aujourd'hui », le cœur du récit intitulé «La filière du temps » et une partie finale, appelée « Engagement citoyen ».

Le manuel ouvre le Dossier 1 sur les premiers occupants par un rapide survol liant l'histoire au présent et en posant une série de questions, censées susciter l'envie d'en apprendre plus. :

La présence des autochtones sur le territoire québécois remonte à plusieurs millénaires. De nos jours, 11 nations autochtones habitent le Québec et sont réparties entre plusieurs communautés. D'où sont venus ces premiers habitants? Combien sont-ils maintenant et où habitent-ils sur le territoire québécois? En 1500, les peuples qui se partagent le territoire québécois actuel se divisent en trois grandes familles linguistiques: les Algonquiens, les Inuits et les Iroquoiens. Ces groupes adoptent des modes de subsistance, des systèmes d'échange, des organisations sociales et des coutumes qui leur sont propres. Malgré leur grande diversité culturelle, les autochtones ont une conception du monde commune. Quelles sont leurs croyances et comment s'expriment-elles? Comment leur conception du monde influence-t-elle leur façon d'agir? Ces dernières années, les revendications des autochtones ont souvent fait l'objet de l'actualité. Plusieurs de ces revendications s'appuient sur des droits ancestraux. Quels types de revendications les autochtones réclament-ils? Quelles sont les principales ententes conclues entre les autochtones et les gouvernements fédéral et provincial? (REP 3A, p.2)

La partie introductive évoque ensuite le nombre actuel des Autochtones (1% de la population du Québec), leurs langues, leur répartition sur le territoire et leur vision du monde dont on souligne la pérennité :

Si la richesse du patrimoine autochtone demeure vivante, c'est notamment grâce aux aînés qui détiennent depuis toujours un rôle important dans la transmission des valeurs, des principes, des connaissances, des traditions, des langues et des cultures autochtones. Conscients que leur rôle n'a plus la même importance avec le développement de la société industrielle, les autochtones ont pris diverses initiatives visant la protection et la reconnaissance de leurs savoirs traditionnels. (p.9)

La photo moderne d'une aînée crie partageant ses connaissances avec son petit-fils en est l'illustration. (*Ibid.*)

Il n'est pas explicitement question de conflits. Mais, la légende accompagnant la mise en contraste entre « Hier » : un tableau de Cornelius Krieghoff montrant des « Amérindiens en canot d'écorce » et « Aujourd'hui » : la photo « Une randonnée dans une réserve faunique » nous explique ceci : « Le canot est toujours utilisé pour la pêche, tant par les autochtones que par l'ensemble de la population. De nos jours, les autochtones s'adonnent à leurs activités de chasse, de pêche et de piégeage sur les

terres publiques du Québec. Ces activités sont régies par des lois et des ententes prises par les gouvernements provincial et fédéral. » (p.6) Non seulement la grammaire suggère-t-elle que les Autochtones ne font pas parti de « l'ensemble de la population », mais encore, s'il en est ainsi, ils « s'adonnent » donc à leurs activités sur des terrains qui ne sont pas les leurs... Bien entendu, face à une telle générosité de la population québécoise, il convient de préciser qui définit les règles de ce jeu.

Ce premier dossier du parcours chronologique se termine par la partie « Engagement citoyen », entièrement consacrée aux « revendications des autochtones ». Leur enjeu est d'emblée résumé comme ceci : « Les nations autochtones du Québec revendiquent des droits sur les terres qu'ils occupent depuis des millénaires. À la suite de l'expansion coloniale européenne, les autochtones se sont vus dépossédés de leurs territoires. Ils souhaitent maintenant que le gouvernement reconnaisse leurs droits ancestraux. » (p.57). Ces revendications sont présentés sur six pages (p.57-62), par plusieurs parties : « Vers une recherche d'autonomie », « Les revendications territoriales », L'autonomie gouvernementale » et « Des ententes historiques » qui connaissent parfois des redondances et des redites. Toujours est-il qu'au point de départ le manuel constate que les Autochtones « dépossédés de leurs terres par la colonisation européenne [...] cherchent aujourd'hui à retrouver leur autonomie ainsi que leurs droits sur le territoire » (p.57) en s'appuyant sur l'existence de droits ancestraux, parfois difficiles à prouver. Un accent est mis sur les ententes historiques, la Convention de la Baie-James et la « Paix des Braves » et la reconnaissance des droits territoriaux qui comprend un bref retour sur l'histoire des traités et des exemples qui montrent aussi les avantages économiques et sociaux des ententes contemporaines pour les Autochtones.

En résumé, « la reconnaissance des droits des autochtones est un long processus. Bien qu'il reste beaucoup à faire, chaque pas a le mérite de préciser davantage le cadre des relations présentes et futures entre le gouvernement et les autochtones » (p.61). Cette page entière est consacrée à un tableau sur les 13 « événements marquants dans la reconnaissance des droits autochtones ».

Dans « l'activité débat » qui clôt le chapitre, les élèves doivent prendre position, « en tant que citoyen ou citoyenne » par rapport à l'autonomie gouvernementale des Autochtones. Un tableau donne quatre arguments « pour » et autant « contre » cette autonomie, comme s'il s'agissait d'alternatives de valeur égale. La question n'est pas d'ailleurs, si, oui ou non, les Autochtones auraient droit à cette autonomie, mais s'il serait opportun de la leur « accorder ».

La partie « Engagement citoyen » à la fin du dossier consacré à « l'émergence d'une société en Nouvelle France » est intitulé : « L'Etat et le développement économique » et l'on n'y soupçonnerait

pas la mention D'un sujet aussi contemporain que le « projet controversé Eastmain-1 » (p.143). Le manuel nous apprend que les travaux dont le début a été décidé par le gouvernement Charest, doivent être accomplis en 2012.

Puis, le Dossier 6 sur « La modernisation de la société québécoise » revient sur l'histoire des Autochtones et sur les conventions signées dans les années 1970. (REP 3B, p.424). Or, les Autochtones sont absents lorsqu'il s'agit, au sein du dossier 7 « Les enjeux de la société québécoise depuis 1980 », d'aborder les enjeux économiques, politiques, sociaux et même environnementaux du Québec contemporain.

Durant le parcours thématique, en secondaire 4, le manuel mentionne l'actualité autochtone par un petit paragraphe au début du Dossier1 « Population et peuplement ». Une mention plus substantielle leur est accordée au sein de la partie contemporaine du Dossier3 « culture et mouvements de pensée ». Deux pages (p.224 et 225) présentent différents aspects de la culture autochtone aujourd'hui. Les questions posées aux élèves visent, en garde partie, l'assimilation des informations données. (p.225)

Le dossier 4 : « Pouvoir et pouvoirs » consacre également deux pages (p.308 et 309) à « la question autochtone », en revenant, encore une fois, abondamment sur la Convention de la Baie-James et la Paix de Braves, mais en mentionnant également la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones. Les questions aux élèves se limitent de nouveau à la reproduction des informations des textes, mais une d'entre elles suscite leur opinion : « Trouvez-vous encourageant le fait que les Cris s'impliquent dans le développement de leur territoire? Expliquez votre point de vue. » Comment répondre par « non »? (p.309)

De nouveau, les Autochtones ne sont pas mentionnés parmi les « enjeux de société du présent» du dossier 5 (p.330-368), mais la partie « Engagement citoyen » les évoque à propos des menaces pesant sur leur culture et des efforts pour la préserver. (p.370) Enfin, le manuel revient, au détour d'une phrase, une toute dernière fois sur les traités signés entre les Autochtones et les gouvernements. (p.376).

Ce tour d'horizon pour faire ressortir les contextes dans lesquels les différents manuels mentionnent les Autochtones de nos jours, montre que pour tous les manuels, la dimension actuelle des Autochtones constitue l'argument principal pour essayer à convaincre les apprenants à se pencher sur leur histoire.

Cet argument se trouve donc avant l'entrée en matière constituée, dans le cas de tous les manuels, d'un long chapitre entièrement consacré aux Premiers habitants avant l'arrivée des Européens et qui

constitue, nous l'avons vu, une grande partie de ce que les élèves sont invités à apprendre à leur sujet. L'argument motivationnel peut résider principalement dans la pure existence des Autochtones jusqu'à nos jours (bien que démographiquement faible), comme dans *Repères*, il peut mettre l'accent sur leur demande de reconnaissance en tant que nations, comme pour *Présences* qui va ajouter ensuite des informations d'ordre socio-économique et mentionner les refus gouvernementaux auxquels se heurtent les revendications. Ou encore, comme c'est le cas dans *Fresques*, associer l'évocation de difficultés à la recherche de solutions, voire, comme pour *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* débiter le parcours historique par la mention d'un conflit entre les Autochtones et le gouvernement du Québec (le barrage LG 2) pour ensuite laisser plutôt entendre, comme *Fresques*, que d'importants gains ont été obtenus et que le processus de l'obtention des droits est bel et bien en marche. Aucun des manuels ne met ouvertement en question le bien-fondé du « réveil autochtone » - au maximum les droits ancestraux sont-ils parfois difficiles à prouver (REP 3A, p.57). Au contraire, même s'ils varient dans la vigueur de leurs propos (« un processus d'acculturation » qu'ils ont subi « de la part des Blancs » cf. PRE 3B, p 258 ; « Les autochtones se sont vus dépossédés de leurs territoires. » cf. REP 3A, p.57), tous les manuels s'accordent à reconnaître que les Autochtones ont subi des torts dans le passé. Pourtant, des différences existent dans le choix des éléments choisis, leur agencement et la préconisation de solutions ou de perspectives.

4.4.2 Les problèmes sociaux et l'inégalité socio-économique

Les manuels accordent une importance très inégale à la présentation des difficultés sociales auxquelles sont affrontées les communautés autochtones – dans les réserves, car aucun manuel ne s'intéresse aux Autochtones dans les villes.

Repères est très discret quant à la situation sociale des Autochtones et *Le Québec : une histoire à construire* ne l'évoque que dans le contexte de la croissance démographique liée à des taux élevés de monoparentalité, violence familiale, chômage et une scolarisation faible (cf. 4.3.8). *Fresques* l'identifie également comme un « défi », dans la partie : « Population et peuplement » de son parcours thématique : « Le nombre d'Indiens inscrits double entre 1985 et 1995, sans que la superficie des réserves n'augmente vraiment. Cette situation pose des défis aux communautés autochtones, qui doivent trouver des moyens d'améliorer leurs infrastructures et institutions (logements, transport, écoles, hôpitaux, garderies, etc.) afin de répondre aux besoins de la population croissante. » (FRE 4A, p.93)

Le manuel cite à ce propos une comparaison réalisée en 1991 par le sociologue Pierre Drouilly entre la situation des Amérindiens vivant dans les réserves et l'ensemble de la population du Québec : « Il

a constaté, entre autres, que, dans les réserves, la moitié seulement des élèves amérindiens terminaient leurs études secondaires, que le taux de chômage y était deux fois plus élevé que dans l'ensemble du Québec et que le taux de pauvreté y était également beaucoup plus élevé. » (FRE 3B, p.96). Dès l'entrée en matière, ce manuel avait donné les informations suivantes:

L'espérance de vie des Autochtones est inférieure de six ans à la moyenne nationale. Le taux de suicide chez les jeunes Autochtones est de 3 à 4 fois supérieur à la moyenne canadienne. Plus de 60% des Autochtones n'ont pas terminé leurs études secondaires, comparativement à 31% dans la population canadienne. Chez les Autochtones, le taux de chômage frôle 20% Il est environ 3 fois plus élevé que celui du reste du Canada. Environ 40% des familles autochtones vivent sous le seuil de la pauvreté (sources : statistique Canada 2001, Santé Canada 2006 cités par FRE 3A, p.5)

Ces faits amènent le manuel à constater prudemment : « Les conditions économiques souvent difficiles dans certaines communautés ont des conséquences directes sur la qualité de vie. [...] Certains indicateurs socioéconomiques permettent d'affirmer que la qualité de vie des Autochtones est inférieure à celle de la population canadienne en général. » (*Ibid.*) Or, « Afin de trouver des solutions à ces problèmes, les nations autochtones tentent de développer une vie communautaire et des moyens qui permettent aux jeunes Autochtones de mettre en valeur leur patrimoine, leur histoire et leur culture. » (*Ibid.*) Le manuel préconise, comme solution à des problèmes sociaux pourtant massifs des initiatives comme les « Jeux autochtones de l'Amérique du Nord », présentés avec une photo, et qui « visent à démontrer l'unité des peuples autochtones et à promouvoir la croissance physique, mentale, émotionnelle et spirituelle de l'individu. » (*Ibid.*) Et le manuel d'enchaîner sur les performances autochtones dans le domaine culturel. Si les solutions proposées sont pour le moins discutables, rien n'est dit sur les causes de la misère sociale des communautés.

Présences est le manuel qui consacre le plus d'intérêt à la situation sociale des Autochtones qu'il évoque à plusieurs reprises. Dès le début du parcours chronologique il présente ces « statistiques alarmantes »:

- Espérance de vie: L'espérance de vie des membres des Premières Nations est inférieure de six ans à la moyenne canadienne.
- Suicide: Le taux de suicide chez les jeunes autochtones est de cinq à huit fois supérieur à la moyenne nationale.
- Mortalité infantile: Le taux de mortalité infantile de la population autochtone est presque le double de la moyenne canadienne. (Le taux de mortalité infantile chez les nourrissons des Premières Nations est de 14, p.pour mille naissances vivantes, alors qu'il est de 7 pour mille chez les non-Autochtones (1996). [...])
- Pauvreté: La majorité des autochtones atteignent à peine le seuil de pauvreté ou vivent en dessous.
- Chômage: Le taux de chômage des Canadiens autochtones est le double de celui des Canadiens non autochtones. Dans les réserves, le taux de chômage frôle les 29 %, soit presque le triple de la moyenne canadienne. [...]
- Taux d'incarcération: Chez les Autochtones, ce taux est de cinq à six fois supérieur à la moyenne nationale. (Gouvernement du Canada, sans année, cité par PRE 3A, p.77 Retour au présent)

Il cite à son tour des historiens pour souligner que « l'augmentation rapide de la population a intensifié les problèmes du développement économique, de l'habitation et des services sociaux dans les réserves. » (John A. Dickinson et Brian Young, *Brève histoire socio-économique du Québec*, trad. H. Filion, Septentrion, 1992, cité par PRE 3B, p.181) et il revient sur les problèmes sociaux au

sein du parcours thématique : « Les Autochtones dans la société québécoise. La population autochtone définit ses principaux problèmes, en 1999 », en citant une étude établie d'après « une étude faite par 96 Centres canadiens PAPA (Programme d'aide préscolaire aux Autochtones), à l'intention des enfants inuits, métis et des Premières Nations » Cette liste retient les problèmes suivants dans l'ordre de gravité que lui accordent les intéressés eux-mêmes : « Difficultés économiques, Toxicomanies, Violence familiale et autre, Manque de moyens de transport, Manque de ressources communautaires, Manque d'ouverture au caractère distinctif de la culture autochtone dans les écoles locales, Manque de soutien concret de la part de la collectivité. » (Groupe de recherche d'intérêt public (GRIP), UQAM, 2007, cité par PRE 3B, p.256).

Dans le même contexte, « la nécessité des emplois » est définie comme un problème social majeur, aggravé par la démographie, selon un rapport de l'Association des femmes autochtones du Québec :

La croissance rapide de la population autochtone [qui augmente deux fois plus rapidement que l'ensemble de la population canadienne] alliée à sa jeunesse [56 % de la population autochtone a moins de 24 ans, comparativement à 35 % de la population canadienne] exercent une pression considérable sur le marché de l'emploi. On estime en effet que quelque 80000 emplois sont d'ores et déjà nécessaires pour combler la demande actuelle et qu'environ 15000 emplois supplémentaires devront être créés chaque année pour absorber l'entrée sur le marché du travail des jeunes travailleurs et des jeunes travailleuses autochtones. D'ici à 2015, la proportion de la population autochtone des réserves en âge de travailler se chiffrera à 62 %; elle dépassait à peine 53 % en 1996. (Association des femmes autochtones du Québec, Les femmes autochtones et l'emploi: défis et enjeux des programmes d'employabilité au Québec, mai 2001, cité par PRE 3B, p.257)

Des graphiques attirent l'attention sur une différence importante du revenu médian de la population canadienne entre Autochtones et non-Autochtones, surtout ceux vivant dans des réserves en 1995 et 2002 (*Ibid.*) et un autre tableau montre les différences dans les taux de décès par suicide chez les 15 à 24 ans, au Canada, de 1989 à 1993. Sur 100 000 personnes, ces taux sont de 125 hommes et 15 femmes des Premières Nations, contre 35 hommes et 3 femmes dans la moyenne canadienne. (p.258) Enfin, un tableau sur « le niveau de scolarité de la population canadienne de 20 à 29 ans, en 2001 » révèle que le pourcentage des personnes sans DES est de 44,5 chez les Amérindiens inscrits contre 14,6% chez les Non-Autochtones, tandis que 4% des premiers contre 21,2 % des seconds ont un diplôme universitaire. » (p.260). Ils votent moins : « Selon nos analyses, le taux de participation des Autochtones à l'élection générale fédérale de 2000 a été de 48 %. Ce taux est inférieur de 16 points de pourcentage à celui observé dans la population canadienne dans son ensemble. » (Daniel Guérin, analyste principal, Élections Canada, Perspectives électorales, novembre 2003, cité par PRE 3B, p.261)

Le manuel y revient pendant le parcours thématique, au cours de la partie : « Un enjeu de société du présent. Les défis d'un développement économique axé sur la justice sociale » par un tableau sur Les conditions de vie des Autochtones, 2006. Revenus et aide sociale :

	Population autochtone du Québec	Population québécoise	coefficient
Revenu d'emploi (moyenne)	21 231 \$	29 385 \$	8 000 \$
Revenu total (moyenne)	22 332 \$	33 117 \$	11 000 \$
Dépendance à l'aide sociale	28%	7,4%	4x
Taux de chômage	20%	6,9%	3x

PRE 4B, p.167.

Il ajoute, dans le même contexte, en se basant sur les données de la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, *Portrait de la pauvreté autochtone* (2008) que : « Les Autochtones du Canada ont un taux d'insécurité alimentaire 4 fois supérieur à celui de la population canadienne (33 % contre 8,8%). Un enfant qui a faim risque de souffrir de problèmes de concentration à l'école, ce qui nuit grandement à son développement social. » Pour ce qui est du logement : « Au Québec, 4200 maisons des Premières Nations sur un total de 12 500 sont surpeuplées [...] près de 6 700 maisons des Premières Nations doivent être rénovées et/ou décontaminées (2006) » (*Ibid.*)

Le manuel n'ignore pas tout à fait les raisons de cette situation ; il confie leur analyse au témoignage d'un jeune Autochtone qu'il cite ainsi :

Comme une prison. On n'est pas une réserve chez nous parce que nous n'avons pas abandonné notre territoire pour avoir de l'argent et des ressources modernes, comme des maisons, des rues, de l'électricité, etc. On résiste malgré tout à la modernité parce qu'on ne veut pas perdre notre identité, nos coutumes, notre territoire. Mais on est pauvre parce que les compagnies forestières détruisent notre environnement et nos ressources. Alors on est comme dans une prison, sans possibilité de travail, de s'épanouir comme communauté, et les problèmes s'accumulent.» (Kevin, jeune Autochtone du Québec, dans Jean Bellefeuille, « Des jeunes autochtones nous parlent », Bulletin *Vivre ensemble*, vol.8, n° 29, printemps 2000, cité par PRE 3B, p.257)

La gamme des aspects positifs en face de ces problèmes sociaux est un peu moins restreinte que celle proposé par *Fresques*. Elle comprend, certes, le volet culturel :

La fierté des traditions. Durant l'été, plusieurs communautés des Premières Nations organisent des pow wow. En juillet, celui de Kahnawake, près de Montréal, attire 15 000 Autochtones et non-Autochtones. L'événement, à la fois social et spirituel, est orienté vers le renouveau de l'esprit par le pouvoir du tambour, dont le rythme représente le battement du cœur de la Terre Mère. Après la compétition de danse, où hommes et femmes revêtent leurs costumes traditionnels superbement décorés, toute l'assistance est conviée à danser au son des chants et des tambours. (*Ibid.*)

Un peu plus loin, il est question du Wapikoni mobile : « Conçu par la cinéaste Manon Barbeau, le Wapikoni mobile prend la route pour la première fois en 2004. Véritable studio de télévision, la roulotte visite les villages autochtones du Québec et donne à des jeunes la possibilité de s'exprimer en réalisant des films ou des enregistrements musicaux. » (p.261)

Mais la dimension économique n'est pas absente pour autant. Il s'agit, par exemple de concilier « l'économie et les valeurs humaines » :

La forêt doit être conçue non plus comme une simple ressource de laquelle extraire bêtement des produits pour en tirer des profits, mais "comme un système communautaire", où la communauté est reconnue comme gardienne des ressources. La volonté des communautés autochtones de partager leur savoir et de traiter avec l'industrie forestière dépend du degré d'engagement envers des valeurs humaines telles que le respect, la participation et la liberté d'action que procure une transaction [économique]. (Groupe de recherche d'intérêt public, UQAM, 2007, cité par PRE 3B, p.256)

Or, le débat qui clôt le passage sur « Les Autochtones dans la société québécoise » réduit de nouveau les alternatives à une perspective culturaliste. Les élèves sont appelés à « Défendre un plan d'action - Comment concilier tradition et modernité? » : « Vous faites partie d'une communauté autochtone du Québec. Face aux problèmes que vit votre communauté, vous devez établir un plan d'action. Vous défendez l'une des options suivantes: 1. Maintenir la tradition 2. Opter pour la modernité, 3. Une autre vision. » (p.260)

En résumé, la moitié des manuels seulement accorde de l'attention aux graves problèmes sociaux des communautés autochtones et ceux qui le font, ne s'intéressent ni à savoir par quel processus historique les Autochtones en sont arrivés là, ni à qui imputer la responsabilité. Tout au plus indique-t-on que la croissance démographique les accentue – ce qui mettrait en cause, implicitement, les communautés elles-mêmes. Un manuel d'ailleurs semble même vouloir dire que vivre dans une réserve, au fond, serait le résultat d'un choix. Il propose d'abord cette statistique : « Le pourcentage de la population amérindienne vivant dans les réserves (au Québec / au Canada) 1982 : 85,3 / 70,9, 1987 : 77,2 / 64,6, 1990 : 71,6 / 59,8, 1995 : 70,9 / 58,7, 1998 : 69,4 / 58,5 » pour ensuite poser cette question : « Que constatez-vous quant à l'évolution de la proportion d'Amérindiens et d'Amérindiennes vivant dans les réserves? Selon vous, pourquoi une bonne partie de la population amérindienne choisit-elle d'habiter dans les réserves? » (QHS B, p.460)

D'ailleurs, la situation sociale des Autochtones hors réserves est passée entièrement sous silence. Et celle qui prévaut dans les réserves ne connaît aucune différenciation, seulement les moyennes. Elle est avant tout saisie par le langage clair, mais abstrait des statistiques. Sauf l'exception citée, aucune allusion n'est faite à comment ces chiffres se traduisent dans la vie, quelle est la situation dans des logements surpeuplés et malsains, à quoi ressemble être jeune sans l'espoir d'un débouché.

L'absence d'eau propre ou d'électricité, les craintes pour la santé en se nourrissant de poissons à des taux de mercure inquiétants, le drame des femmes autochtones qui disparaissent, rien de tout cela ne rentre dans les manuels scolaires.

Et ce n'est pas non plus ce qui semble avoir motivé le « réveil autochtone » depuis les années 1960 que tous les manuels retiennent comme plus ou moins bien fondé. Les « revendications autochtones » ne semblent pas concerner les inégalités sociales, si l'on en croit les manuels, mais se

jouer sur la scène politique uniquement, où ils font partie des négociations et de conventions signées entre gouvernements.

4.4.3 Conflits, revendications et accords historiques

Comme nous l'avons vu, ce réveil autochtone est introduit par tous les manuels en faisant référence à des torts subis par les Autochtones dans l'histoire, notamment l'acculturation forcée et l'appropriation de leurs terres par les Blancs. Même le manuel le plus réticent le reconnaît :

Vers une recherche d'autonomie. Dépossédés de leurs terres par la colonisation européenne, les autochtones cherchent aujourd'hui à retrouver leur autonomie ainsi que leurs droits sur le territoire qu'ils occupaient avant l'arrivée des Européens. Pour ce faire, ils présentent des revendications au gouvernement. Bien que ces revendications varient d'une nation à l'autre, les objectifs visés sont les mêmes: obtenir une plus grande autonomie, des territoires plus vastes et la protection de leur identité culturelle.

En vue d'assurer le développement de leurs communautés, les nations autochtones cherchent à établir de nouvelles relations avec le gouvernement. Les ententes récemment conclues entre le Québec et les autochtones indiquent une volonté commune d'écrire une nouvelle page d'histoire en ce qui concerne leurs relations. Désormais, les autochtones du Québec sont considérés comme des partenaires essentiels dans l'exploitation du territoire québécois. (REP 3A, p.57)

Sauf *Le Québec : une histoire à construire*, qui est d'avis que le « militantisme autochtone » de la fin des années 1960 est surtout une « réaction aux tentatives du gouvernement fédéral d'abolir la Loi sur les Indiens de 1876 » (QHC B, p.407), les trois autres manuels s'accordent pour retenir, comme point de départ du « réveil autochtone » la résistance des Cris au projet hydroélectrique de Grande Baleine. Tous les manuels le citent. Or, il y a des différences notables dans la façon de l'aborder. *Repères* parle d'abord, et avant même d'évoquer les conflits avec les Cris, de la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, dans la foulée des autres « ententes historiques », comme la Paix de Braves de 2002: « En 1975, le gouvernement du Québec et les Cris signent une entente historique: la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. Pour la première fois au Canada, une entente de partenariat entre un gouvernement et une nation autochtone est signée. Cette entente accorde aux Cris et aux Inuits un plus grand contrôle sur leur développement. » (REP 3A, p.59)

La convention, obtenue apparemment sans effort notable, « accorde » donc des avantages aux Autochtones. Le projet hydroélectrique est mentionné par une photo du Complexe La Grande, sans la moindre allusion aux Cris et on laisse aux élèves de soin de réfléchir sur des conséquences environnementales : « La Grande Rivière a donné son nom à ce complexe hydroélectrique. La région de la Baie-James compte six des plus importantes rivières du Québec, dont les rivières Rupert et Eastmain ainsi que la Grande Rivière. Question: selon vous, quelles conséquences environnementales un projet hydroélectrique d'une telle ampleur aura-t-il ? » (*Ibid.*)

Le bilan est donc très positif, puisque ce projet a même rapproché le gouvernement québécois des Autochtones, tandis que le rôle du gouvernement fédéral s'est limité à être responsable juridiquement, sans plus :

Selon la Loi de 1952 sur les Indiens, c'est au gouvernement du Canada que revient la responsabilité «des Indiens et des terres qui leur sont réservées». Le développement hydro-électrique du Québec a favorisé le rapprochement entre le gouvernement du Québec et les autochtones. L'entente historique de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois marque le début d'une nouvelle période dans les relations entre autochtones et non-autochtones. Le chemin qui mène à la Paix des Braves représente donc plus de 30 années de relations plus soutenues entre le gouvernement du Québec et les autochtones. (p.60)

La carte à côté, à savoir : « Le territoire québécois visé par la Convention de la Baie-James et du Nord québécois de 1975 » est accompagné de ce texte: « cette convention jette les bases d'une nouvelle organisation économique, sociale et administrative pour une grande partie de la population autochtone du Québec. » (*Ibid.*)

Une carte analogue est reproduite dans le parcours thématique du manuel et commentée ainsi : « La Convention de la Baie-James et du Nord québécois accorde aux communautés autochtones des droits de chasse et de pêche exclusifs sur un territoire de 170 000 km². En plus, ces communautés obtiennent d'importantes compensations financières. En échange, le gouvernement québécois peut exploiter les ressources minérales, forestières et hydrauliques dans le nord de la province. » (REP 4, p.309).

Un long texte citant Radio-Canada à propos de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois « créée dans le but de régler des querelles concernant des enjeux territoriaux [...] résultat d'un long processus juridique » reproduit les mêmes informations que le texte du manuel, qui, à son tour, répète, souvent textuellement, la même idée : cette convention a satisfait enfin d'importantes demandes, même si elle n'a pas résolu les problèmes notamment sociaux :

Même si les autochtones revendiquent la reconnaissance leurs droits depuis longtemps, leur faudra attendre une trentaine d'années avant d'obtenir satisfaction. Cette reconnaissance ne résout toutefois pas tous problèmes sociaux des autochtones. En 1971, Robert Bourassa, qui est premier ministre du Québec, annonce son intention de développer le potentiel hydroélectrique des rivières, des forêts et des mines de la région de la Baie-James. Les autochtones s'opposent alors fermement à ces projets. L'année suivante, l'Association des Indiens du Québec s'adresse à la Cour supérieure du Québec pour demander que soit interrompue toute construction dans la région de la Baie-James. Après plusieurs négociations, des représentants des gouvernements du Québec et du Canada, des Cris et des Inuits signent, en 1975, la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. Grâce à cette entente, les Cris et les Inuits exercent un plus grand contrôle sur leur développement. Cette convention représente, pour plusieurs, un pas important vers une meilleure entente entre les peuples. (p.308)

Elle ne fait cependant pas l'unanimité :

La Convention de la Baie-James et du Nord québécois suscite aussi de nombreuses critiques, notamment parce qu'en signant ce document, les autochtones renoncent à certains de leurs droits ancestraux. En 1978, les Naskapis signent la Convention du Nord-Est québécois. En vertu de cette entente, ils disposent d'un plus grand territoire dont ils ont la propriété exclusive et qu'ils peuvent gérer à leur guise. (*Ibid.*)

Le manuel aborde encore une fois ce sujet dans le cadre de l'histoire du Québec au 20^{ième} siècle, par une introduction, soit-dit en passant, assez étonnante, puisque ni l'interdépendance et l'entraide ni les critiques formulées à l'encontre des Autochtones au 19^e siècle qui auraient pu faire oublier les « bonnes dispositions » n'avaient été soulignées par le manuel auparavant.

Au temps de la Nouvelle-France, les Français venus s'établir en Amérique du Nord ont généralement réussi à entretenir de bonnes relations avec les autochtones. Les deux groupes avaient besoin l'un de l'autre et collaboraient à bien des points de vue. Avec le temps, la situation a changé et ces bonnes dispositions sont tombées dans l'oubli. Au 19^e siècle, la culture et le mode de vie des autochtones sont sévèrement critiqués. Dans les années 1870, le gouvernement du Canada instaure la Loi sur les Indiens. Cette loi définit le statut particulier des autochtones et les règlements territoriaux pour ceux qui vivent sur des réserves. (REP 3B, p.424)

Pour ce qui est du moment qui nous intéresse ici, il est notable que le texte évoque l'opposition des Cris que les gouvernements avaient négligé de consulter :

Les choses commencent à changer dans les années 1970 alors que le gouvernement du Québec annonce son intention d'exploiter le potentiel hydroélectrique des rivières qui se jettent dans la baie James. La Société de développement de la Baie-James, nouvellement créée, prend en charge l'exploitation des ressources du territoire. Les autochtones, n'ayant pas été consultés par le gouvernement du Québec, s'opposent au projet et se montrent déterminés à protéger leurs intérêts liés au territoire. (*Ibid.*)

Or, l'affaire se termine apparemment à l'avantage des deux parties : des richesses seront partagées et, sur un ton généreux et paternaliste à peine voilé, on trouve même « normal » que les Autochtones puissent dépenser cet argent comme bon leur semble:

En 1975, les représentants des gouvernements du Québec et du Canada, des Cris et des Inuits négocient une entente qui mène à la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. Par cette convention, les droits ancestraux revendiqués par les Cris et les Inuits du Québec sont reconnus. La convention accorde aux autochtones d'importantes sommes d'argent pour compenser la perte de leurs territoires de chasse et de pêche. De plus, le gouvernement du Québec reconnaît que les peuples autochtones doivent profiter eux aussi de l'enrichissement que connaîtra toute la collectivité québécoise grâce à l'exploitation hydroélectrique de la baie James. Il est normal qu'ils puissent utiliser cet argent pour développer leur communauté. En 1978, une autre entente, la Convention du Nord-est québécois, est signée avec les Naskapis qui se joignent aussi à l'accord.

Une photo nous montre « les signataires de l'entente sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois », en 1975, sans pourtant les identifier et résume : « Grâce à cette entente, les Cris et les Inuits exercent un plus grand contrôle sur leur développement. » La question posée aux élèves se limite à l'apologie de l'entente : « En quoi la signature de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois a-t-elle une si grande importance pour les relations entre les autochtones et le gouvernement ? » (*Ibid.*)

L'encart « Saviez-vous que... » exprime toute la fierté inspirée par les prouesses technologiques de ce projet dont on loue même les routes qui y amènent :

La route de la Baie-James a été construite au début des années 1970. Elle a permis aux travailleurs et à la machinerie d'accéder aux grands chantiers hydroélectriques. Cette route qui s'étend sur 650 kilomètres, a été construite en 420 jours. Il n'y a aucun territoire habité le long de cette route, à l'exception de quelques campements cris. (*Ibid.*)

Ces derniers sont, bien entendu, des quantités négligeables.

La fierté est également très sensible quand *Présences* évoque le développement hydro-électrique, dans le contexte de la modernisation du Québec. Les Autochtones y sont mentionnés comme un élément gênant:

Le barrage Manic 5, aujourd'hui appelé Barrage Daniel-Johnson. Le plus grand barrage hydroélectrique du monde dans sa catégorie est inauguré en 1968 et mis en fonction en 1970. Il est un des symboles de la modernisation du Québec. Par la suite, le gouvernement du Québec entreprend la construction d'autres grands barrages dans la région de la baie James. Il doit toutefois négocier des ententes avec les Autochtones et les Inuits qui occupent ce territoire. (PRE 3B, p.179)

Le thème « Economie et développement » du parcours thématique de ce manuel mentionne pour la période contemporaine la Convention de la Baie-James, dans le contexte des « grands travaux » à la gloire du Québec :

De gigantesques travaux d'aménagement de centrales hydroélectriques sont entrepris. Après les barrages de la Côte-Nord, Hydro-Québec se dirige plus au nord du territoire. En 1975, le gouvernement québécois signe avec les représentants de communautés autochtones la Convention de la Baie-James, permettant la construction des plus puissantes centrales hydroélectriques du Québec sur le territoire de la Jamésie. A Montréal, l'exposition universelle, expo 67, attire des millions de visiteurs de nombreux pays. (PRE 4A, p.136)

Le texte est accompagné d'une photo de la centrale hydroélectrique Robert-Bourassa dans la Jamésie :

Construite sur la Grande Rivière, cette centrale initialement connue sous le nom de 'La Grande 2 ' est mise en service graduellement à compter de 1979. La plus grande centrale souterraine du monde, elle est constituée d'un barrage haut comme un édifice de 53 étages et d'un réservoir de 2815 km². C'est une véritable cathédrale sculptée dans le roc. (*Ibid.*)

Or, quand il s'agit d'un contexte où le manuel parle des Autochtones, fini le lyrisme - le ton change radicalement. Les divergences entre le profit recherché par le Québec et la crainte pour leur survie des Autochtones sont clairement exprimées, dans un paragraphe du titre « La lutte de pouvoir dans le grand nord »:

Les Cris appellent l'électricité nimischiiuskataau, «le feu qui fait trembler la terre ». La première phase du projet de la baie James, le complexe La Grande, aménagé en 1971, a provoqué l'inondation d'une superficie d'environ 9 650 km² par le détournement du cours de six rivières. Les dirigeants et dirigeantes politiques du Québec voient l'hydroélectricité comme une manne financière. Les Amérindiens considèrent plutôt ce projet comme une menace à leur survie. (D'après John G. Mitchell, James Bay: Where Two Worlds Collide», National Geographic, Special Edition, vol.184, novembre 1993, cite par PRE 3A, p.33)

Les élèves sont invités à déterminer ce conflit d'intérêts : « Comparez les intérêts des principaux acteurs dans ce conflit: les Cris et les dirigeants et dirigeantes politiques du Québec. » (*Ibid.*)

L'opposition des Cris semble ainsi largement justifiée. Le manuel présente Matthew Coon Come, chef national de l'assemblée des premières nations de 2000 à 2003, vêtu en costume traditionnel, orné de plumes, s'adressant à l'Assemblée plénière à la Conférence mondiale contre le racisme en 2001 et commente: « Matthew Coon Come est connu sur le plan international pour sa défense des droits fondamentaux des peuples autochtones et pour sa lutte contre le développement hydroélectrique sur le territoire des Cris, dans le Nord québécois. » (*Ibid.*) La question qui y est

jointe se réfère aux motifs de son refus : « D'après vous, pourquoi Matthew Coon Come s'oppose-t-il au projet hydroélectrique de la Baie James? » (*Ibid.*)

Loin de célébrer la Convention de la Baie-James comme le début d'une nouvelle ère d'amitié retrouvée entre Autochtones et Québécois, après des siècles d'oubli, le manuel cède la parole à un expert qui dresse plutôt une continuité entre la colonisation européenne des débuts et la marginalisation des Autochtones, dont le Québec profite :

Le Québec moderne profite de la marginalisation des peuples autochtones. « Le Québec contemporain bénéficie grandement du succès remarquable de l'aventure coloniale européenne lancée en Amérique au XVII^e siècle et poursuivie sans relâche jusqu'à l'aube du XXI^e siècle. L'État moderne est devenu prééminent sur la majeure partie du continent, [les Européens se sont répandus et contrôlent] sans partage tous les leviers [...] du pouvoir, ce qui [leur] a permis de mobiliser massivement les ressources naturelles renouvelables et non renouvelables au profit d'une économie de marché efficiente [...]. Nous en sommes venus à oublier que cette marche apparemment irrésistible s'est accompagnée [...] d'une marginalisation systématique des collectivités indigènes qui avaient de tout temps occupé et contrôlé, à leur manière, le territoire. » (Ghislain Otis, *L'évolution constitutionnelle du Québec et des peuples autochtones: le défi de l'interdépendance*, mémoire présenté à l'Assemblée nationale du Québec, 2004, cité par PRE 3A, p.78)

Cette dichotomie dans la présentation du projet de la Baie-James entre le triomphe de la technique quand il s'agit du contexte de la modernisation du Québec et le regard nettement plus critique quand l'angle d'attaque est constitué par les revendications autochtones ne se retrouve pas dans *Fresques*. Le manuel invoque une première fois la Convention de la Baie-James en l'insérant, comme *Repères*, dans une suite de réussites autochtones dans la reconnaissance graduelle de leurs droits bien fondés, mais, à la différence de ce premier, en tant que résultat de revendications :

Voici quelques-uns des gains obtenus par les Autochtones à la suite de leurs revendications : En 1975, les gouvernements du Canada et du Québec, Hydro-Québec, les Cris et les Inuits du Nouveau-Québec signent la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, qui reconnaît les droits ancestraux des Cris et des Inuits sur le territoire de la Baie-James. La communauté des Naskapis obtient une reconnaissance similaire à celle des Cris en négociant la Convention du Nord-est québécois, signée en 1978. En 1999, les Inuits obtiennent du gouvernement fédéral la création d'un territoire, le Nunavut, et la responsabilité de sa gestion. En 2001, le gouvernement du Québec signe avec les Cris une entente appelée la Paix des Braves. Cette entente, considérée par les Cris comme un premier pas vers l'autonomie gouvernementale, prévoit que les communautés criées seront associées à l'aménagement du complexe hydroélectrique Eastmain-Rupert. Elle assure aussi leur participation à la gestion des forêts et de la faune locale. (FRE 3A, p.48)

Au sein du passage sur les enjeux environnementaux dans le Québec actuel, il est de nouveau question de l'opposition des Autochtones contre le projet Grand-Baleine et celle-ci est motivée par la crainte pour leur mode de vie. Il s'agit d'une légende d'une photo de la pêche traditionnelle chez les Inuit: « Dans les années 1990, des Cris et des Inuits s'opposent au projet hydroélectrique de Grande-Baleine après avoir constaté les dangers qu'il représentait pour leur communauté et leur mode de vie : Plus récemment, des membres de la communauté crie se sont opposés au projet Eastmain-Rupert et à la dérivation de la rivière Rupert ». (FRE 3B, p.250)

Dans la partie consacrée à la modernisation du Québec, le manuel donne non seulement plus des détails sur les termes de cette convention, le processus juridique, les droits reconnus et cédés, ainsi

que sur les compensations. Seul dans ce cas, il lie aussi les craintes des Autochtones pour leur mode de vie au souci de préserver l'environnement et l'écosystème :

Les Autochtones réagissent au projet de réseau de barrages annoncé par le gouvernement Bourassa en 1971. Les Inuits et les Cris craignent en effet que ce projet, pour lequel ils n'ont pas été consultés, détruise leur environnement et bouleverse l'écosystème du territoire. Ils intentent donc un procès contre le gouvernement afin de bloquer la construction des barrages. Le juge Albert Malouf ordonne la cessation des travaux en 1973, mais son jugement est annulé une semaine plus tard par la Cour d'appel du Québec. En 1975, à la suite de longues négociations, les Autochtones du Nord-Québec ainsi que les gouvernements du Québec et du Canada signent la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. Cette entente permet au gouvernement du Québec d'aller de l'avant avec son projet. (FRE 3B, p.185)

Les avantages des deux côtés sont ainsi définis :

En échange, les Inuits et les Cris de la Baie-James reçoivent une compensation financière d'environ 234 millions de dollars. L'entente protège aussi leur culture et leur mode de vie traditionnel en leur concédant de droits de chasse et de pêche. Elle reconnaît également que les Autochtones ont un droit à jouer dans l'exploitation et la gestion environnementale des ressources du Grand Nord québécois. En 1978, les Naskapis du Nord-est québécois obtiennent une reconnaissance semblable à celle octroyée aux Cris et aux Inuits en signant la Convention du Nord-Est québécois. Le gouvernement du Québec gagne en retour le droit d'exploiter les ressources minières, hydroélectriques et forestières de la région. (*Ibid.*)

Comme nous le verrons plus loin (cf. infra) ce manuel insistera, à propos des projets hydro-électriques suivants également, sur les aspects écologiques de ces conflits.

Le manuel reviendra sur ce premier conflit du « réveil autochtone » à deux reprises lors du parcours thématique, d'une part, au sein du chapitre « Economie et développement », en insistant plus sur les aspects économiques que sur ceux environnementaux et sociétaux :

Au début des années 1970, le gouvernement du Québec lance de vastes chantiers de construction, entre autres celui qu'il nomme le « projet du siècle ». En 1971, le PM du Québec, Robert Bourassa, annonce en effet la construction du nouveau complexe hydroélectrique de la Grande, aux abords de la baie James, dans la région de la Jamesie. Le potentiel hydroélectrique des rivières de la Jamesie stimule le développement de la région. Cependant, ce développement se fait parfois au détriment des populations qui y sont établies. C'est le cas des communautés cri et inuite de cette région qui organisent dans les années 1970 un mouvement de protestations contre les politiques des gouvernements du Québec et du Canada. Après de longues négociations, les parties finissent par s'entendre et signent en 1975 la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. Cette entente prévoit de respecter les droits de pêche et de chasse de ces communautés sur le territoire et leur accorde des compensations financières d'environ 234 millions de dollars. (FRE 4A, p.217)

La Paix des Braves de 2002 est présentée dans la lignée de ce premier accord important : « En 2002, une nouvelle entente, la paix des braves, sera également conclue pour favoriser le développement de l'économie de la région tout en encourageant la participation des entreprises criennes dans les projets d'exploitation du territoire. « (*Ibid.*) Un nouvel angle d'approche, au sein du chapitre sur « culture et mouvements de pensée (période contemporaine) » fait ressortir le conflit des années 1970 et sa résolution comme le début de l'« Autochtonisme » que le manuel définit comme « attitude consistant à tenir compte des caractéristiques culturelles des Autochtones » (FRE 4B, p.71) :

A partir des années 1970, les Autochtones cherchent eux aussi à faire valoir leur conception de la nation. Les grands projets hydroélectriques des années 1960 et 1970 prévoient l'inondation de terres nécessaires au maintien d'un mode de vie traditionnel que les Autochtones considèrent comme une caractéristique de leur identité. Cette situation incite les Inuits et les Innus (Montagnais) à se mobiliser et à s'affirmer. Les Autochtones souhaitent que le Québec et le Canada leur reconnaissent des droits et tiennent compte de leur point de vue, de leurs intérêts et de leurs

caractéristiques culturelles. Ils leur demandent de faire preuve d'autochtonisme. C'est dans cette optique que le gouvernement provincial signe, en 1975, la Convention de la Baie-James et du Nord québécois et s'engage à consulter les Inuits et les Innus pour tout ce qui les concerne. (*Ibid.*)

Comme nous l'avons vu, le manuel *Le Québec : une histoire à suivre*, avait choisi les conflits autour des grands projets hydro-électriques, venus « perturber l'équilibre environnemental des populations autochtones qui occupent ces territoires, souvent depuis des millénaires » et l'opposition des Cris de la Baie James dans les années 1970, comme argument central pour susciter l'intérêt des élèves à se pencher sur les sociétés des « premiers occupants du Québec [qui] avaient à l'origine élaboré un mode de vie adapté à leur environnement et respectueux des ressources du milieu ». (QHS A, p.4)

Par la suite, et sur un ton très neutre, la Convention de la Baie-James et du Nord québécois est évoquée dans le contexte de la modernisation de la société québécoise, par un encart :

La Convention de la Baie-James et du Nord québécois. Les grands projets hydroélectriques de la Baie James mis de l'avant par le gouvernement Bourassa visent des terres habitées par les Cris et les Inuits qui n'ont pas été consultés. Les Autochtones s'opposent aux projets et s'adressent aux tribunaux pour faire reconnaître leurs droits. Le gouvernement québécois entreprend alors des négociations pour trouver un terrain d'entente. C'est ainsi que la Convention de la Baie-James et du Nord québécois est signée le 11 novembre 1975. Elle permet au gouvernement d'entreprendre la mise en chantier de barrages hydroélectriques dans cette région en échange de terres réservées aux nations autochtones. La Convention reconnaît aux Autochtones le droit de s'administrer eux-mêmes dans certains domaines et leur accorde une aide financière. (QHS B, p.420)

Ce texte est accompagné d'une carte montrant les territoires visés par la Convention de la Baie-James et du Nord québécois:

La Convention reconnaît les droits ancestraux des Autochtones sur un vaste territoire et leur accorde des droits particuliers sur deux types de terres. Ils ont l'usage exclusif des terres de la catégorie I et possèdent des droits exclusifs de chasse, de pêche et de piégeage sur les terres de catégorie II. De plus, ils participent directement au développement économique de ces terres. » (*Ibid.*)

Deux autres encarts de la même page nous informent que « la Jamésie ou territoire de la Baie-James, est l'une des régions les plus éloignées des centres urbains. C'est là que se trouve le plus grand complexe hydroélectrique [...] La Jamésie abrite environ 16000 personnes (2001), dont plusieurs milliers de Cris. Ses principaux centres sont Chibouganau et Chisasibi, un village cri. » (QHC A, p.182) et sur la Convention de la Baie-James et du Nord québécois : « Signée en 1975, cette convention accorde aux Cris et aux Inuits une large autonomie politique et administrative, des droits exclusifs de chasse et de pêche ainsi que des compensations financières. Le gouvernement obtient quant à lui le droit d'exploiter les ressources hydroélectriques, minières et forestières de ces territoires. » (*Ibid.*)

La plupart des manuels mentionnent les conflits autour des projets hydro-électriques et les accords qui les résolvent, dans un même contexte. L'événement inscrit dans cette continuité est, bien entendu, la Paix des Braves de 2002, intervenue pour permettre la construction du complexe hydroélectrique Eastmain-Rupert au début du nouveau millénaire.

Pour *Repères*, à l'instar de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, la Paix des Braves est un grand succès permettant tous les espoirs pour voir un avenir de bonne entente entre les gouvernements du Québec et celui des Cris et créant des conditions gagnantes pour les deux parties :

En février 2002, le gouvernement du Québec conclut une entente de principe avec le grand chef du Conseil des Cris, Ted Moses. Cette entente, appelée «Paix des Braves», constitue une autre étape importante dans les relations entre le gouvernement du Québec et les Cris. Elle met fin aux désaccords entre les deux parties et permet d'entamer une nouvelle phase de développement hydroélectrique au Québec. Ce développement se traduit par de nombreux emplois et d'importantes retombées économiques pour les Cris. (REP 3A, p.59)

Une photo à la même page montre quatre hommes politiques au grand sourire, accompagnée par cette légende: « En février 2002, Ted Moses, grand chef du Conseil des Cris et Bernard Landry, premier ministre du Québec, signent une entente de principe historique. » (*Ibid.*, cf. aussi REP 3A, p.61 : « Cette entente établit entre eux de meilleures relations politiques, économiques et sociales. » et REP 4, p.309) Or, cette fois-ci, le manuel reconnaît que des critiques contre les impacts environnementaux continuent, critiques qui pourraient empêcher les Autochtones de tirer tout le profit espéré de ce projet :

En signant la Paix des Braves, le Grand Conseil des Cris et le gouvernement du Québec souhaitent établir de meilleures relations dans le futur. Que ce soit dans le domaine politique, économique ou social, l'entente de principe donne aux Cris les moyens d'obtenir une plus grande autonomie. Leur développement économique et communautaire sera grandement influencé par les projets hydroélectriques Eastmain et Rupert. Pourtant, l'entente de principe ne fait pas l'unanimité. Au sein même de la nation crie, comme dans la population en général, des voix s'élèvent pour dénoncer les conséquences nuisibles pour l'environnement qu'auront ces projets hydroélectriques. Le défi est de taille pour les autochtones, eux qui cherchent à tirer profit des ressources de leur territoire tout en respectant leurs conceptions environnementales. (REP 3A, p.60)

Une dispute qui est plus encore soulignée par *Présences*, à la première évocation de la Paix des Braves :

Le 7 février 2002, le premier ministre Bernard Landry et le grand chef Ted Moses signent la Paix des Braves, une entente dite historique. L'accord permet à la société d'État Hydro-Québec de construire le projet hydroélectrique Eastmain-Rupert près de la baie James. Au lendemain de la signature de la Paix des Braves, les écologistes s'insurgent contre la décision du chef Ted Moses de ratifier l'entente jugée dévastatrice pour l'écosystème. L'entente prévoit que les neuf communautés crie de la Baie-James seront associées au développement hydro-électrique de leur région, mais aussi à tout ce qui touche au développement du Nord québécois, reconnaissant ainsi les droits des Cris sur ces terres. Après la signature de la Paix des Braves, Ted Moses a affirmé que ce partenariat entre nations était "un premier pas vers l'autonomie gouvernementale". Le président de l'Assemblée des Premières nations, Matthew Coon Come, a pour sa part qualifié l'entente de modèle, "un type de coopération et d'engagement financiers que le gouvernement fédéral devrait offrir aux autres nations amérindiennes". (Marie-Paul Rouleau, reportage, « La Paix des Braves: les Cris achetés? », 19 janvier 2002, Radio-Canada, cité par PRE 3A, p.79)

Or, un peu plus tard quand le sujet est de nouveau abordé au sein du chapitre sur les « Revendications et luttes dans la colonie britannique » nous retrouvons la même photo des hommes politiques souriants comme dans *Repères*, mais il n'y a plus aucune trace de critique :

En 2002, Ted Moses, chef de la nation crie de 1984 à 2005, et le premier ministre du Québec Bernard Landry signent la Paix des Braves. En février 2002, le gouvernement du Québec signe une entente avec les Cris de la Baie James, de nation à nation. Ceux-ci acceptent de céder des droits à Hydro-Québec pour développer des barrages hydroélectriques sur leur territoire en échange de compensations financières importantes. Ce traité, nommé la Paix des Braves consacre la reconnaissance par le gouvernement du Québec de la nation crie de Baie-James. (PRE 3B, p.79)

Le même bilan entièrement positif est tiré quand le manuel y revient une année plus tard, dans le cadre de « Pouvoir et pouvoirs. 1980 à nos jours »:

En 2002, le premier ministre Bernard Landry et le grand chef du Grand Conseil des Cris, Ted Moses, signent la Paix des Braves, une entente qui permet à la société d'État Hydro-Québec de construire le projet hydroélectrique Eastmain-Rupert près de la Baie James. L'entente prévoit que les neuf communautés crie de la Baie James seront associées au développement hydroélectrique de leur région, mais aussi à tout ce qui touche au développement du Nord québécois, reconnaissant ainsi leurs droits sur ces terres. (PRE 4B, p.129)

Fresques, pourtant assez attentif aux enjeux écologiques par ailleurs, rejoint à son tour, les manuels qui ne trouvent rien à redire à ce traité. Il reproduit la photo montrant la signature de la Paix des Braves, en commentant : « La Paix des Braves de 2002 associe les Cris au développement économique de leur région et leur assure un revenu important pour 50 ans, en contrepartie du droit pour Hydro-Québec, de construire de nouveaux barrages sur la rivière Rupert. » (FRE 4B, p.160) et en avait expliqué les détails au cours du parcours chronologique, dans ces termes :

En 2002, une entente signée entre le Grand Conseil des Cris et le gouvernement du Québec confirme le rapprochement avec les populations autochtones du Québec amorcé grâce à la résolution de 1985. L'entente nommée les « Paix des Braves » vise à faciliter la mise en place de projets de développement hydroélectriques, forestiers et miniers sur le territoire du Nord québécois. Le gouvernement s'engage alors à verser, de 2002 à 2052, environ 70 millions de dollars par année aux communautés crie qui habitent ce territoire. En échange, les Cris abandonnent les poursuites qu'ils ont intentées contre le gouvernement depuis la Convention de la Baie-James en 1975. Ils permettent aussi au gouvernement de développer le projet hydroélectrique Eastmain-Rupert sur leur territoire. L'entente favorise le développement de l'économie de la région tout en encourageant la participation des entreprises crie dans les projets d'exploitation du territoire. Elle reconnaît donc les droits ancestraux des Cris sur ces terres. (FRE 3B, p.233)

Il y voit une nouvelle ère des relations avec les Autochtones :

La Paix des Braves annonce une ère nouvelle dans les relations entre les Cris et le gouvernement du Québec. Cependant, plusieurs aspects de la mise en œuvre devront être concrétisés au cours des prochaines années. La nation crie doit donc relever le défi du développement économique et social de sa communauté. (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à suivre / à construire, à la différence des autres manuels, n'accorde pas beaucoup d'attention à la Paix des Braves. Elle figure, hors contexte, dans la partie méthodologique invitant les élèves à passer « de la question à l'hypothèse » (QHS A, p.9), la question étant « Pourquoi la perception de la vie en société diffère-t-elle entre les Autochtones d'aujourd'hui et les autres Québécois et Québécoises ? » et l'hypothèse : « Les Autochtones du Québec ont une conception de la société qui leur est propre à cause de leurs origines et de leur histoire. » (*Ibid.*) La photo (toujours la même) de M. Bernard Landry et M. Ted Moses lors de la signature de la Paix des Braves, en février 2002, sert d'illustration, sans que sa fonction dans ce contexte soit claire. Est-ce pour illustrer cette différence des conceptions de la société ou un indice cherchant à démontrer qu'il serait possible de trouver un accord malgré celle-ci ?

Sinon, le manuel mentionne la Paix des Braves, non dans un contexte de nouveaux rapports entre Québécois et Autochtones, au niveau gouvernemental, comme les trois précédents manuels, mais dans une continuité politique élargie au contexte canadien, en commençant par l'initiative du

gouvernement Trudeau en 1969 – initiative qu’il définit, comme nous l’avons vu (cf. supra), comme le déclencheur du mouvement des Autochtones :

En 1969, le gouvernement Trudeau décide de frapper un grand coup pour régler définitivement la question autochtone. Dans un document surnommé le Livre blanc, il propose d’abolir la Loi sur les Indiens et de considérer les Autochtones comme n’importe quel citoyen canadien. Les Amérindiens se mobilisent contre ce projet: ils veulent plutôt faire reconnaître leurs cultures et leurs droits particuliers. Devant cette levée de boucliers, le gouvernement doit reculer. Le militantisme autochtone devient très actif et plusieurs gains importants sont réalisés. Dans les années 1970, les Cris et les Inuits obligent le gouvernement du Québec à négocier la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. En 1982, la nouvelle Constitution canadienne reconnaît l’existence des Autochtones et de leurs droits ancestraux, c’est-à-dire les droits qu’ils n’ont jamais cédés par un traité. Plusieurs jugements rendus par les tribunaux se montrent favorables aux Amérindiens et aux Inuits. Les négociations avec l’État demeurent toutefois difficiles. (QHC B, p.505)

L’accord de 2002 est mentionné comme un des rares succès autochtone dans une longue suite d’événements qui soulignent la difficulté se faire entendre :

Les Autochtones doivent constamment lutter contre le manque d’intérêt et d’implication de la part des gouvernements. Pour accroître leur visibilité, ils organisent des manifestations, interviennent dans les négociations constitutionnelles et entretiennent sa présence sur le plan international. Des délégations autochtones participent ainsi aux travaux de certains comités de l’Organisation des Nations Unies (ONU). Dans certains cas, les pourparlers finissent par être fructueux. C’est le cas par exemple de la Paix des Braves, signée en 2002 par les Cris du Québec et le gouvernement québécois. Cette entente ouvre la porte à une véritable cogestion crie et québécoise du territoire de la baie James. Dans d’autres cas, les tensions engendrées par l’incompréhension mutuelle dégénèrent en événements violents, celle la crise d’Oka en 1990. (*Ibid.*)

Et le manuel de conclure par ce constat pessimiste: « Aujourd’hui, même si leur statut est nettement amélioré, les Amérindiens continuent à vivre dans des conditions beaucoup moins avantageuses que le reste de la population canadienne. En raison de cette situation particulière, l’implication politique des Autochtones ne peut que s’accroître dans le futur. » (*Ibid.*) Dans ce contexte, qui relie dans un même souffle le « grand coup » tenté par Trudeau, la Convention de la Baie-James, la nouvelle constitution canadienne de 1982, les activités internationales des Autochtones à la Paix des Braves et la crise d’Oka, il est évident que pour *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* les Autochtones réclament autre chose que juste d’être entendus et associés aux projets hydro-électriques québécois.

En identifiant, nous l’avons vu, un peu autrement l’élément déclencheur, *Fresques* propose une vue d’ensemble analogue du processus en remontant même à la Loi sur les Indiens toujours en vigueur et à l’obtention du droit de vote :

L’action politique des populations autochtones du Québec et du Canada connaît aussi un nouvel essor à partir des années 1960 et 1970. Les Autochtones réagissent ainsi à l’exploitation industrielle des ressources sur leurs terres ancestrales et aux tentatives du gouvernement de les assimiler. Les Autochtones du Canada possèdent au départ peu de pouvoir face à l’État. En effet, jusqu’en 1951, La Loi sur les Indiens leur interdit de s’engager dans des activités politiques. En outre, même s’ils obtiennent le droit de vote dans les années 1960, leur faible nombre (environ un million de personnes) nuit à leurs chances de voir augmenter leur poids politique. Il y a aussi le fait que les Autochtones vivent une situation économique difficile qui entrave, entre autres, leur possibilité d’organisation. Enfin, ils se trouvent divisés par la barrière des langues (il existe plus d’une cinquantaine de langues autochtones) et parfois par des conflits historiques entre nations. (FRE 4B, p.160)

L'initiative de Trudeau en 1969 et l'opposition des Autochtones sont mentionnées ensuite seulement :

En 1969, le gouvernement fédéral de Pierre Elliott Trudeau propose une nouvelle « politique indienne ». Son objectif est d'abolir la Loi sur les Indiens, de supprimer les réserves et de faire des Autochtones des citoyens canadiens, sans statut spécial. Ce projet est rejeté de façon unanime par les Autochtones. La Fraternité nationale des Indiens s'organise pour contrecarrer ce projet qui, selon elle, mène tout droit à l'assimilation. Elle revendique l'autonomie de gouvernement pour les Autochtones qui vivent dans les réserves. Le gouvernement fédéral finit par abandonner son projet de politique en 1973. En 1982, les Autochtones obtiennent une victoire importante lorsque la Constitution canadienne confirme leurs droits ancestraux ou issus de traités signés depuis l'époque coloniale. Les Autochtones peuvent donc faire valoir leurs revendications territoriales devant les tribunaux. (*Ibid.*)

Et le fait d'habiter des terres économiquement intéressantes favorise certaines communautés :

Certaines nations autochtones du Québec occupent des zones riches en mines ou en ressources forestières ou hydrauliques. Elles peuvent donc obtenir des avantages lorsqu'elles accordent à d'autres le droit de les exploiter. Ainsi, en 1975, les Cris et les Inuits du Québec signent avec Québec et Ottawa la Convention de la Baie-James et du Nord québécois, qui autorise Hydro-Québec à construire des barrages sur leurs territoires en échange de compensations financières et de certains droits. Enfin, les Autochtones s'appuient de plus en plus sur une opinion publique internationale qui leur est favorable. Ainsi, lors de la crise d'Oka de 1990, les Mohawks ont pu bloquer un projet de développement qui empiétait sur leurs revendications territoriales. Ils ont tenu tête à l'armée canadienne, ce qui a attiré l'attention des médias du monde entier. Les Autochtones ont parfois recours à des coups d'éclat pour compenser leur faible influence face à l'État. (*Ibid.*)

Et surtout, ce texte offre une réflexion sur le sens des aspirations des Autochtones, à savoir l'autonomie gouvernementale, ainsi que les leviers juridiques et politiques, y compris internationaux qu'ils utilisent et une évolution du rapport de force en leur faveur.

Le Québec : une histoire à suivre / à construire et *Fresques* sont les deux seuls manuels à mentionner le Livre Blanc, en étant toutefois assez peu explicite sur les raisons du rejet de cette initiative par les Autochtones. Dominique comprendra-t-il-elle cette obstination de vouloir maintenir une loi leur conférant un statut de mineurs, aux droits restreints, plutôt que de jouir des mêmes droits et libertés de tous les citoyens canadiens ? Mais enfin, que veulent les Autochtones ?

4.4.4. Mais que veulent donc les Autochtones ?

Le manuel *Le Québec : une histoire à construire* revient sur cette question un peu plus tard, au cours du parcours thématique :

La fin des années 1960 voit naître un militantisme autochtone, en réaction aux tentatives du gouvernement fédéral d'abolir la Loi sur les Indiens de 1876. Cette loi donne aux Amérindiennes et Amérindiens enregistrés un statut distinct de celui des autres Canadiens, avec des droits et surtout des obligations particulières. Dans la foulée d'un plus grand multiculturalisme, le ministre des Affaires indiennes Jean Chrétien signale toutefois l'intention du gouvernement de retirer les régimes particuliers accordés aux Amérindiens et de les considérer désormais comme tous les citoyens du Canada. Refusant de se voir retirer leur statut, divers groupes amérindiens ripostent en réclamant le droit de se gouverner eux-mêmes et d'être respectés en tant que nations. Ce mouvement autochtone vise d'ailleurs à renforcer les liens entre les différentes nations amérindiennes, afin de manifester une plus grande unité à l'égard du gouvernement. Dans une optique plus conciliatoire, le mouvement encourage également le dialogue avec la population canadienne, dans l'espoir de trouver des solutions durables aux différends qui les opposent. (QHC B, p.407)

Dans ce contexte qu'il appelle l'« autochtonisme », le manuel donne, par une courte citation, la parole à Ghislain Picard : « Au cours des dernières années, le chef de l'Assemblée des Premières Nations

du Québec et du Labrador, Ghislain Picard, est la figure la plus visible du mouvement. Lors d'un discours en 2006, Picard souligne le caractère distinct de son peuple en déclarant: « Je ne suis pas Canadien, je ne suis pas Québécois, je suis Innu. » Malgré cette distinction, Picard se fait le porte-parole d'un nouveau dialogue avec la société non autochtone » (*Ibid.*).

Or, à la question pour savoir ce que revendiquent les Autochtones, les manuels répondent, en général : la reconnaissance des droits ancestraux résultant dans l'autonomie gouvernementale sur leurs territoires. Mais même les manuels qui l'avaient citée dans le contexte de la conquête britannique (cf. 4.3.8), ne reviennent pas, à ce propos, sur la Proclamation royale. Pour ce qui est des revendications territoriales actuelles, *Fresques* et *Le Québec : une histoire à suivre / à construire* sont les seuls manuels à les préciser en évoquant l'Entente de principe de 2004, sur le Nitassinan (cf. 4.4.3)

Le terme d'« autonomie » est employé beaucoup plus souvent par tous les manuels que celui d'« autodétermination ». Ce dernier apparaît seulement dans la définition d'« autochtonisme » donnée par *Le Québec : une histoire à construire* : « Mouvement qui revendique une plus grande reconnaissance des droits et des privilèges des communautés autochtones, dont notamment leur droit à l'autodétermination. » (QHC B, p.407) *Fresques* en parle en évoquant les recommandations de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones (FRE 3B, p.233 ; cf. 4.4.3) et dans le passage suivant :

Roméo Saganash, avocat d'origine crie, précise ce que représente pour les Autochtones la reconnaissance du droit à l'autodétermination. « Il n'est pas nécessaire toutefois d'être un expert en droit international pour déterminer ce qu'est le droit d'un peuple à l'autodétermination. C'est fondamentalement le droit d'exister, de s'épanouir comme peuple et d'être respecté comme tel par les autres peuples. C'est l'équivalent, au plan collectif, du droit à l'égalité, à la dignité et à la liberté pour une personne humaine. Vu dans cette perspective, le droit à l'autodétermination est un droit inaliénable, indivisible et universel. » (Revue générale de droit 1993, citée par FRE 3A, p.48)

Et *Présences* se réfère aux résolutions de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador du 19 mai 1998, où « les Premières nations du Québec réaffirment les principes fondamentaux de coexistence pacifique » Le terme de l'« autodétermination » y apparaît, accompagné de précisions claires pour un lecteur juriste, mais nécessitant éventuellement une « traduction » dans un langage plus accessible aux élèves :

Statut unique des Peuples autochtones. 2. Les Peuples autochtones forment chacun un "peuple" et une "nation" distincts, tels que reconnus en droit international et interne. La capacité des Peuples autochtones de conclure des traités est un aspect et une manifestation importants de leur statut unique. Droit à l'autodétermination 3. Les Peuples autochtones ont le droit de disposer d'eux-mêmes. En vertu de ce droit, ils déterminent librement leur statut politique et assurent librement leur développement économique, social et culturel. [...] Importance du pouvoir de conclure des traités et des droits issus de traités. 12. Conformément à leur statut unique, les Peuples autochtones ont le droit de conclure des traités de nation à nation. La relation de nation à nation est fondée sur l'égalité et la coexistence pacifique des peuples. Toute idée de domination, de subjugation ou d'exploitation est rejetée. (Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, 19 mai 1998, citée par PRE 3A, p.77)

La même remarque vaut pour les exemples qui suivent. *Présences* est cependant le manuel qui concrétise le plus les revendications autochtones dans les différents domaines, y compris dans le domaine social, en donnant la parole, de nouveau à l'Assemblée des Premières Nations :

Nous demandons avec instance aux Canadiens qui croient en la justice et en l'équité de se mobiliser aux côtés des Premières Nations [...]. Le Plan des Premières Nations pour créer des débouchés prévoit que le gouvernement et les Premières Nations travaillent en partenariat dans quatre domaines prioritaires. 1. Gouverner nos terres, nos ressources et nos communautés [...] 2. Obtenir justice et une juste part [des terres] [...] 3. Revitaliser les communautés des Premières Nations -Éradiquer la pauvreté [...] 4. Obtenir des débouchés au Canada et dans le monde pour les Premières Nations (Le Plan des Premières Nations pour créer des débouchés, Assemblée des Premières Nations, 2000, cité par PRE 3B, p.261)

Il est également question de réparation des torts subis (pour les pensionnats et l'éducation, cf. 4.3.10 et 4.4.7), à propos desquels est invoqué le Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones :

Nous ne nous contentons pas de réclamer un traitement plus équitable pour les Autochtones. Nous réclamons également une justice réparatrice qui consisterait à leur rétrocéder tout ce qui leur a été injustement ôté: le pouvoir de gérer leurs propres affaires, la maîtrise des terres et des ressources essentielles à la subsistance des familles et des collectivités; le contrôle sur l'éducation, la protection de l'enfance et les services communautaires. (Rapport de la Commission royale sur les Peuples autochtones, ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada, 1996, cité par PRE 3B, p.258)

Pour ce qui est d'une appréciation générale des aspirations des Autochtones, le manuel la confie à des historiens :

Depuis 1960, les aspirations des peuples autochtones se sont modifiées considérablement. L'augmentation rapide de la population a intensifié les problèmes du développement économique, de l'habitation et des services sociaux dans les réserves. En plus d'une prise de conscience de leur héritage distinctif, les groupes autochtones formulent des revendications territoriales. [...] La politisation des peuples autochtones ne s'est pas faite sans heurt et la solidarité commune a été rudement mise à l'épreuve par l'émergence d'éléments radicaux tels que la Mohawk Warrior Society. (John A. Dickinson et Brian Young, Brève histoire socio-économique du Québec, trad. H. Filion, Septentrion, 1992, cité par PRE 3B, p.181)

Alain Beaulieu est cité deux fois, pour évoquer les organisations créées par les Autochtones et le nouveau cadre international dans lequel ils défendent leurs droits :

La montée des nationalismes autochtones est certainement l'un des phénomènes marquants des dernières décennies du XXe siècle, tant au Québec que dans le reste du Canada. Les Autochtones se sont regroupés et ont donné naissance à de grandes associations, comme l'Assemblée des Premières Nations ou l'Inuit Tapirisat du Canada. [...] Dans cette quête d'autonomie, les Amérindiens et les Inuits bénéficient d'un contexte international favorable, [d'où] la décision récente de l'Organisation des Nations unies d'instaurer une "Décennie internationale des peuples autochtones" (1994-2004) [...]. (Alain Beaulieu, historien, Les Autochtones du Québec, Musée de la civilisation et Fides, 2000, cité par PRE 3B, p.258)

Et une nouvelle fois, un peu plus loin, à propos de la signification, pour les Autochtones, de leur autonomie :

Le développement économique est l'une des conditions essentielles à l'amélioration des conditions de vie des Autochtones et il ne pourra se réaliser sans une assise territoriale viable. Les Autochtones ne veulent plus être écartés de la gestion des territoires que leurs ancêtres ont longtemps été les seuls à fréquenter et à exploiter. Ils ne veulent pas seulement bénéficier des revenus que génère l'exploitation des ressources naturelles, mais aussi participer à leur mise en valeur et à leur gestion. (Alain Beaulieu, historien, Les Autochtones du Québec, Musée de la civilisation et Fides, 2000, cité par PRE 3B, p.259)

Il est intéressant de noter que, malgré le support que l'historien apporte à la cause des Autochtones, le manuel introduit le passage en posant la question: « L'autonomie, un remède nécessaire? » (*Ibid.*)

L'autonomie et l'autodétermination (terme évité par la plupart des manuels) sont-elles la même chose ? Quand il est question de « plus » d'autonomie, à laquelle aspireraient les Autochtones, est-ce l'autonomie gouvernementale entière que leurs résolutions réclament ou quelque chose d'un peu moins décisif ? La plupart des manuels restent flous sur la question. Ils sont d'accord pour reconnaître qu'il s'agirait de « retrouver » (REP 3A, p.57) un statut que la Loi sur les Indiens leur avait ôté (cf.4.3.10) – ce ne serait que justice, et que les « droits ancestraux » devraient leur être accordés, mais peu est dit sur leur fondement. Le même manuel qui avait constaté que « pour comprendre ces revendications, nous devons faire appel à des traités vieux de plus de deux siècles. Or, la valeur juridique de ces documents n'est pas toujours facile à établir. » (REP 3A, p.57).

Le manuel contient une mise au point claire et nette du bien-fondé des revendications territoriales :

Les autochtones sont présents sur le territoire québécois depuis des milliers d'années. Dépossédés de leurs terres, ils demandent la reconnaissance de leurs droits ancestraux et territoriaux pour pouvoir pratiquer leurs activités traditionnelles. Ils réclament le partage des terres pour en exploiter les ressources naturelles. N'ayant jamais cédé leur territoire aux Européens par un traité, ils revendiquent aujourd'hui leur droit d'usage. (p.58)

Tant que les traités avec les Britanniques sont concernés, la base historique des revendications est solide, selon le manuel :

Avant la création du Canada, en 1867, les administrateurs britanniques concluent des traités avec les autochtones d'Amérique. Après la formation de la Confédération canadienne, ces traités sont maintenus et conservent toute leur valeur juridique. Le gouvernement canadien signe par la suite une série d'ententes avec les autochtones, des traités où il est principalement question de terres, d'éducation et de chasse. Toutefois, l'existence de droits territoriaux pour les autochtones ne sera reconnue qu'à partir de 1923. De plus, il faudra attendre jusqu'en 1973 pour que ces droits soient confirmés par la Cour suprême du Canada. (*Ibid.*)

Or, depuis, les droits ont été reconnus et le contentieux est clos, aux yeux de ce manuel:

En cette même année 1973, le gouvernement du Canada adopte une politique pour le règlement des revendications territoriales des autochtones. Cette politique fait reposer les droits territoriaux sur l'occupation et l'utilisation traditionnelles des terres. Elle vise à négocier des ententes avec des groupes, des bandes ou des collectivités autochtones qui exigent une reconnaissance de droits dans une région précise. Cette reconnaissance juridique comprend des droits de propriété, de chasse, de pêche et de piégeage, ainsi que d'autres avantages économiques et sociaux. Comme la gestion des ressources naturelles relève de la responsabilité des provinces, il peut arriver que ces dernières participent aux négociations territoriales avec le gouvernement fédéral, (*Ibid.*)

D'ailleurs, les Autochtones exercent déjà leurs droits: « Depuis les dernières décennies, les autochtones participent de manière active aux décisions qui concernent leurs peuples et leurs territoires », lit-on à côté d'une illustration montrant des Cris dans un bateau (REP 4, p.308) Et une importante liste d'événements depuis les années 1960 se termine d'ailleurs par l'observation : « Plusieurs événements importants ont permis aux autochtones de retrouver leur autonomie et leurs droits sur le territoire qu'ils occupaient avant l'arrivée des Européens. » (REP 3A, p.60).

Or, s'il en est ainsi, pourquoi demander en plus une autonomie gouvernementale? Le manuel nous apprend ceci à ce propos :

Les nations autochtones désirent faire reconnaître leur droit à l'autonomie. Cette question provoque actuellement d'intenses négociations. Le droit à l'autonomie permettrait aux autochtones de former un gouvernement autonome au sein du Canada, qui serait mis en place par et pour les autochtones. Pour bien des nations, cette reconnaissance de droit est fondamentale et préserverait leur mode de vie traditionnel. Elle permettrait à leurs communautés de prendre une plus grande part de responsabilités dans le développement économique ainsi que dans des secteurs importants tels que la santé, les services sociaux et la justice. (p.59)

A la fin de ce chapitre, on suggère une « activité débat » parmi les élèves sur l'autonomie gouvernementale des Autochtones :

L'autonomie gouvernementale est un sujet qui alimente de nombreux débats. Pour les nations autochtones, il s'agit de reprendre leurs droits sur un territoire qu'ils occupaient depuis des siècles. Leur environnement naturel faisait partie intégrante de leur mode de vie, de leurs croyances et de leur conception du monde. Mais ce monde a beaucoup changé depuis l'arrivée des Européens. L'ordre social qui existait à l'époque a disparu, ce qui fait dire à certains que les traités du passé ne peuvent s'appliquer de la même façon aujourd'hui. L'autonomie gouvernementale que recherchent les nations autochtones menace-t-elle l'unité du Québec? (REP 3A, p.62)

On leur présente quatre arguments en faveur de cette autonomie :

- Les autochtones ont été dépossédés de leurs terres à la suite de l'expansion coloniale européenne. Bien qu'il soit impossible de revenir dans le passé, nous pouvons corriger cette injustice en partageant la gestion du territoire avec eux.
- En accordant l'autonomie gouvernementale aux autochtones du Québec, on reconnaît qu'ils forment des peuples distincts possédant une pleine autonomie politique, économique et sociale.
- Une plus grande autonomie permettrait aux autochtones de préserver leur mode de vie traditionnel tout en prenant part au développement du Québec moderne. La préservation de leur culture est un héritage précieux pour tous les citoyens du Québec.
- Les autochtones possèdent une histoire et un mode de vie traditionnels uniques. En leur accordant une plus grande autonomie politique, le gouvernement reconnaît que leur situation mérite un traitement particulier. (*Ibid.*)

Puis, quatre arguments sont avancés contre cette autonomie :

- Une société démocratique se compose de plusieurs groupes sociaux. Si l'on accorde une autonomie politique à un groupe en particulier, il faudra également le faire pour d'autres.
- Pour que le Québec se développe harmonieusement, il est important de préserver l'ordre social. C'est pourquoi il serait délicat de vouloir changer les lois pour accommoder un groupe minoritaire.
- Afin de répartir la richesse équitablement entre les citoyens, le gouvernement doit éviter d'en confier la gestion à des groupes minoritaires qui auraient alors droit à une part plus importante des richesses du territoire québécois.
- Le fait d'accorder l'autonomie gouvernementale aux autochtones ouvrirait la porte à d'autres revendications semblables qui, un jour ou l'autre, finiraient par menacer l'unité du Québec. (*Ibid.*)

Le manuel présente ainsi les termes du débat comme s'il y avait autant de bonnes raisons d'admettre l'autonomie que de la refuser. Fait intéressant, un des principaux arguments avancés contre l'autonomie gouvernementale est le danger qu'elle constituerait pour l'unité nationale du Québec. La question n'est pas d'ailleurs, si, oui ou non, les Autochtones auraient droit à cette autonomie, mais s'il est opportun de la leur « accorder ».

Le tout est accompagné de la photo « de jeunes autochtones de différentes nations en costumes traditionnels. Les autochtones cherchent à préserver leur culture traditionnelle. L'influence extérieure

apportée par les médias risque de faire oublier aux jeunes autochtones leurs traditions. » (*Ibid.*) Dominique, qui consomme régulièrement des « médias », se demande si ces jeunes sont vraiment ces contemporains. Souhaiterait-il-elle les inviter pour son party d'anniversaire ? Viendraient-ils habillés comme cela ? Et quel rapport, surtout, avec la revendication d'autonomie ? Celle-ci les figerait-elle dans une existence régie entièrement par les traditions ? Leur fermerait-elle à jamais l'accès à la modernité ? Dominique hésite...

Or, de toute évidence, ce n'est pas à lui-elle de décider.

4.4.5 Qui sont les interlocuteurs ?

Les interlocuteurs dans ce processus de revendications de droits, nous l'avons vu, sont soit des groupes précis, comme les Cris, les Mohawks, les Naskapis ou les Inuits, mais les cas qui les concernent sont aussitôt intégrés dans la condition **des** Autochtones et de leurs revendications en général, au sein du « réveil autochtone » ou de l'« autochtonisme ». Ils sont donc considérés comme une unité et rien n'est dit sur une éventuelle stratification sociale ou sur la répartition des pouvoirs au sein de ces sociétés, dont on avait analysé les modes d'organisation sociale et politique en 1500, pour la dernière fois.

Sauf exception, au moment de citer telle ou telle résolution, nous n'apprenons rien non plus sur les organisations politiques que les Autochtones se sont données récemment, pour la défense de leurs droits. Ni l'assemblée des Premières Nations pan-canadienne ni l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador ne sont mentionnées, encore moins, bien sûr, l'Association des femmes autochtones du Canada et celle des Femmes autochtones du Québec, si ce n'est en caractères minuscules, dans la ligne de l'indication de sources de tel ou tel document. Leurs activités restent totalement inconnues.

En face des communautés autochtones aux représentants non identifiés, ce sont les gouvernements soit canadien soit québécois, selon le cas. Un seul manuel sort de ce cadre en l'élargissant aux États-Unis : « A partir des années 1960, on assiste à la montée d'un sentiment de fierté chez les Autochtones du Canada et des États-Unis. En redécouvrant leurs intérêts communs, ils font naître un sentiment de nationalisme autochtone. Ils veulent désormais prendre eux-mêmes les décisions qui les concernent, tant sur le plan économique que politique. » (QHS B, p.460)

Pour les autres, les Amérindiens des États-Unis ne sont jamais mentionnés, pas non plus dans l'histoire, réduite, par définition, au territoire québécois (cf. 4.1.2).

Sauf *Repères*, les manuels mentionnent les démarches des Autochtones auprès de l'ONU, et deux les illustrent par les Cris sur le Hudson. Fresques reproduit une photo « Des Cris sur la rivière Hudson », assortie de ce commentaire : « Certaines communautés autochtones, comme les Cris, décident d'utiliser les tribunes internationales afin de gagner des appuis à leur revendication. Par exemple, ses militants cris se rendent en canot à l'ONU, à New York, pour sensibiliser la communauté internationale à leur situation. » (FRE 3B, p.231). La photo qu'elle y associe est la même que celle citée par *Le Québec : une histoire à construire*, qui la commente ainsi: « Manifestation amérindienne à New York (1991). En 1991, des Autochtones se rendent jusqu'à New York pour dénoncer un projet québécois de développement hydroélectrique sur leur territoire. L'attention internationale qu'ils obtiennent de cette manière leur permet de peser plus lourdement dans les négociations. » (QHC B, p.505) Initiatives couronnées de succès, comme nous l'apprend *Présences*, qui souligne le refus du Canada à signer la déclaration: « La Déclaration [des Nations Unies sur les droits des populations autochtones] affirme le droit des populations autochtones à exercer un véritable contrôle sur leur vie, à préserver leur identité culturelle distincte, à vivre libres de toute discrimination et de toute menace de génocide et à avoir un accès assuré aux terres et aux ressources essentielles à leur bien-être et à leur façon de vivre. » (Amnistie internationale, 9 août 2006, cité par PRE 3A, p.79)

Avant de regarder comment les manuels voient la répartition des rôles entre le gouvernement fédéral et celui du Québec, en ce qui concerne les Autochtones depuis les années 1960, une autre constatation s'impose. Les interlocuteurs à qui s'adressent les revendications « des » Autochtones ne sont ni « les Blancs », ni « les Canadiens » ou « les Québécois », mais toujours et seulement les gouvernements. A la différence de l'époque des premiers contacts et des rapports entre colons français et Amérindiens, interrompus par la conquête britannique, il ne s'agira plus de rapports entre NOUS et EUX. Les interactions entre les sociétés civiles échappent complètement au regard des manuels, sauf une exception de taille : la crise d'Oka qui, subitement met face à face des Amérindiens réels, en chair et en os, et les citoyens québécois ordinaires, du moins par l'intermédiaire des écrans de télévision.

Une seule fois, cette distinction entre citoyens et leur gouvernements est faite expressément, en citant l'assomption de Ghislain Picard que les gouvernements auraient agi autrement si la population avait été au courant du bien-fondé des revendications autochtones :

Une large proportion de la population québécoise l'ignore, les droits et titres des Premières Nations, sur un vaste territoire québécois, n'ont jamais été éteints ou cédés. S'appuyant peut-être sur cette méconnaissance, les gouvernements du Québec ont trop souvent agi comme si ces droits n'existaient pas, voire comme si les Premières Nations n'existaient pas. Cela doit changer; cela va changer. Car, à l'avenir, je vous annonce que les Premières Nations seront incontournables pour l'avenir du Québec. (Ghislain Picard, chef régional de l'Assemblée des Premières Nations)

Nations du Québec et du Labrador (APNQL), «Revoir en profondeur la politique autochtone», La Presse, 11 mars 2007, cité par PRE 3B, p.256.)

Hormis cet instant, tout se joue au niveau des gouvernements, exclusivement, du côté canadien ou québécois. Il est d'ailleurs intéressant de voir comment sont réparties les responsabilités entre ces deux niveaux, à l'ère contemporaine. Depuis la conquête, nous l'avons vu, le passage a été radical. Toute mention des rapports entre les Français et les Amérindiens cesse, à une seule et unique phrase près, concernant l'époque du régime anglais : « Ce sont les Canadiens qui travaillent sur le terrain, car ils connaissent le territoire et possèdent l'expertise nécessaire pour faire la traite avec les Autochtones. » (FRE 4A, p.177) Les Anglais sont désormais les maîtres du jeu et c'est le gouvernement canadien qui est responsable de la mise en place des réserves au 19^e siècle, de la Loi sur les Indiens et de la répression des révoltes dans l'Ouest, hors du territoire québécois. Si les manuels en parlent, c'est principalement par le lien établi avec l'histoire québécoise, à travers le sort du personnage de Louis Riel. (cf.4.3.10)

Les passages synthétiques cités plus haut, pour parler des gouvernements en tant qu'interlocuteurs des Autochtones, passent allégrement du Québec au Canada. Dans le manuel *Le Québec : une histoire à construire*, il est d'abord question du Livre blanc de Trudeau, puis de la Convention de la Baie-James qui semble, elle, concerner le seul Québec, pour passer ensuite à la Constitution canadienne de 1982 et enfin retourner sur la Paix des Braves québécoise. *Fresques* commence par la Loi sur les Indiens et la tentative de Trudeau de la réformer pour ensuite évoquer la Constitution de 1982 et enfin la Convention de la Baie-James, signée par les deux gouvernements, provincial et fédéral.

De la même façon, un autre passage de *Le Québec : une histoire à suivre* met tout à fait sur le même plan, dans une même suite d'idées, le niveau fédéral d'abord, québécois ensuite, comme si, face aux Autochtones, ils agissaient de concert:

Ce réveil amérindien coïncide avec la création en 1960, par le gouvernement fédéral, du Bureau des revendications territoriales, de même qu'avec l'obtention du suffrage universel aux élections fédérales sans renonciation au statut d'Amérindien. [...] Depuis 1982, la Constitution canadienne reconnaît les droits des Autochtones et prévoit un processus afin de mieux définir ces droits. Une série de conférences constitutionnelles, auxquelles participe le Québec, se tient à Ottawa de 1983 à 1987. Dans la foulée des nouvelles relations avec les peuples autochtones, l'Assemblée nationale du Québec adopte le 26 mars 1985 une résolution qui reconnaît, sur le territoire de la province, 10 nations amérindiennes distinctes et une nation inuite ayant leur identité propre. [...] En 1985, le Parlement canadien modifie la Loi sur les Indiens. Désormais, les Amérindiennes qui épousent des non-Amérindiens ne perdent pas leur statut et les non-Amérindiennes ne peuvent pas acquérir de statut en épousant des Amérindiens. (QHS B, p.460)

Tous les manuels, sauf *Présences*, mentionnent, au moins brièvement, la reconnaissance des droits ancestraux par Constitution fédérale de 1982. La modification, par le gouvernement fédéral, de la

Loi sur les Indiens en 1985 (cf. aussi 4.3.10) est ignorée par *Présences et Repères*, mais commentée plus amplement encore que par *Le Québec : une histoire à suivre*, par *Fresques* :

Les revendications des Autochtones pour la reconnaissance de leurs droits. Lorsque le gouvernement fédéral adopte la Loi sur les Indiens, en 1876, les Amérindiens se retrouvent avec un statut équivalent à celui d'un citoyen d'âge mineur. Malgré plusieurs années de revendications, ce n'est qu'en 1960 que le gouvernement fédéral reconnaît aux citoyens amérindiens le droit de voter sans avoir à renoncer à leur statut d'Indien (au Québec, ce droit ne leur sera accordé qu'en 1969). Enfin, en 1985, le gouvernement canadien décide d'abolir la disposition de la Loi sur les Indiens qui faisait d'eux des personnes mineurs. Quant aux Inuits, qui ne sont pas soumis à la Loi sur les Indiens, ils ne peuvent voter qu'à partir du moment où ; dans les années 1950, des mesures sont prises pour permettre aux habitants des régions éloignées de voter. Par ailleurs, depuis quelques décennies, les Autochtones ont obtenu la reconnaissance de certains de leurs droits ancestraux et fait des gains sur le plan de l'autonomie politique (voir encadré ci-contre) (FRE 3A, p.48)

Le manuel cite la Résolution du parlement du Québec en 1985, et la commente ainsi:

De son côté, le Québec adopte en 1985 une résolution par laquelle il reconnaît l'existence et les droits ancestraux de 10 nations autochtones du Québec. Une onzième nation, la nation malécite, est reconnue en 1989. Cette reconnaissance officielle permet aux Autochtones de négocier avec le gouvernement du Québec des ententes concernant leur autonomie politique. Ainsi, la résolution prévoit des négociations axées sur les droits suivants : le droit à l'autonomie au sein du Québec, le droit de conserver leurs cultures, leurs langues et leurs traditions, le droit de posséder et d'administrer des terres, le droit de gérer les ressources fauniques de leur territoire, le droit de participer au développement économique du Québec, le droit de développement en tant que nations distinctes, avec leurs identités propres. Depuis 1985, la création des conseils de bande a permis aux Amérindiens de prendre en charge l'éducation primaire et secondaire de leur communauté, de même que l'administration des domaines de la santé, des services sociaux, du développement communautaire, de la sécurité publique et du développement économique. (FRE 3B, p.231)

Ce texte qui «reconnait aux Autochtones du Québec les droits ancestraux existants ou prévus dans des traités » est également salué comme « une étape importante dans l'établissement de nouvelles relations avec les nations autochtones » par *Le Québec : une histoire à suivre*, à travers une voix extérieure:

L'Assemblée nationale presse le gouvernement de conclure, avec les nations ou des communautés, des ententes pour l'exercice: a) du droit à l'autonomie au sein du Québec; b) du droit à leur culture, leur langue, leurs traditions; c) du droit de posséder et de contrôler des terres; d) du droit de chasser, pêcher, récolter et participer à la gestion des ressources fauniques; e) du droit de participer au développement économique du Québec et d'en bénéficier (Renée Dupuis, La question indienne au Canada, 1991. cité par QHS B, p.460)

La question qui suit invite implicitement les apprenants de souscrire à ce jugement : « En quoi cette résolution est-elle une étape importante dans l'établissement de nouvelles relations avec les nations autochtones ? »

Tous les manuels notent l'attribution du droit de vote aux Autochtones par le gouvernement fédéral en 1960, québécois en 1969, à l'instar de *Fresques* : « Quant aux Autochtones, ils ne pourront voter au fédéral sans perdre leur statut qu'à partir de 1960, au Québec à partir de 1969. Dans les années 1960, alors que les femmes bataillent pour obtenir un statut égal à celui des hommes, les Autochtones commencent à réclamer la fin des programmes d'assimilation et le respect de leurs droits ancestraux. » (FRE 4B, p.213) *Le Québec : une histoire à construire* et *Présences* précise

cependant qu'ils avaient au préalable perdu ce droit par la Loi sur les Indiens (cf. 4.3.10 QHC B, p.504 ; PRE 3B, p.99).

Un seul manuel impute l'échec de l'accord de lac Meech à un Autochtone, Elijah Harper, dont il reproduit le portrait commenté ainsi: « Député du NPD au Parlement du Manitoba dans les années 1980, Elijah Harper, d'origine amérindienne, a joué un rôle décisif dans l'échec de l'Accord du Lac Meech. En invoquant une règle de procédure, il a empêché son gouvernement de se prononcer sur cet accord. » (QHS B, p.448) La question à laquelle doivent réfléchir les élèves établit un lien clair entre ce geste et l'origine autochtone du député : « Selon vous, quel motif ce député amérindien pouvait-il avoir pour empêcher le vote sur l'accord du Lac Meech ? » (*Ibid.*).

La Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones est citée par des extraits dans *Présences* (cf. 4.4.4), et mentionnée dans une chronologie (PRE 3B, p.258). *Repères* y consacre également quelques lignes :

En 1991, à la suite de demandes répétées de divers groupes autochtones, le gouvernement fédéral met sur pied la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones. Le mandat de cette commission est d'étudier la situation des autochtones du Canada et de faire des recommandations afin d'améliorer leurs conditions de vie. Déposé en 1996, le rapport de la Commission contient plus de 400 recommandations, dont le développement de l'autonomie politique des nations autochtones. (REP 4, p.308)

Et *Fresques* la cite comme un exemple pour porter un jugement généralisant sur la façon d'agir du gouvernement : « Le gouvernement agit souvent lorsque les revendications des citoyens deviennent pressantes ou qu'une situation dramatique est diffusée par les médias dans l'espace public. Ainsi, la crise d'Oka a mené à la création de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones en 1991. » (FRE 4B, p.216) Dans la chronologie des événements importants retenus par *Repères*, nous trouvons, également, pêle-mêle, mention de tous ces éléments touchant aux « revendications autochtones », à l'exception de la modification de la Loi sur les Indiens (REP 3A, p.60). De ces treize énoncés, six concernent des actions positives du seul côté québécois, deux accomplies conjointement avec le fédéral et quatre actions venant du seul gouvernement fédéral. Un seul point évoque un conflit: celui d'Oka.

4.4.6 La crise d'Oka

La crise d'Oka est introduit par *Le Québec : une histoire à suivre* comme un exemple des « relations parfois tendues. Au cours des années 1980, malgré les pourparlers, des conflits opposent les Autochtones et le gouvernement du Québec sur des questions telles que l'autonomie de la police, les droits de pêche et l'exploitation des forêts et des rivières. Les tensions sont parfois vives entre les deux parties, et certains événements créent des crises. » (QHS B, p.461). Le manuel donne le récit suivant des événements :

Au cours de l'été 1990, des Mohawks de Kanesatake, près d'Oka, résistent par les armes à la municipalité d'Oka qui veut transformer en golf un terrain qu'ils réclament depuis longtemps et sur lequel se trouve un cimetière amérindien. Ils reçoivent aussitôt l'appui des Mohawks de Kahnawake, qui bloquent le pont Mercier sur la rive sud de Montréal. Pour dénouer l'impasse qui dure depuis plusieurs semaines, les autorités doivent se résoudre à envoyer l'armée sur place. Finalement, le 26 septembre, les Mohawks se rendent. Un policier de la Sûreté du Québec perd la vie au cours de ces événements connus sous le nom de « crise d'Oka ». Cet événement a provoqué des discussions sur la question autochtone et a incité les gouvernements à accélérer le règlement des revendications territoriales. Le rôle des Autochtones au sein de la société canadienne sera un enjeu important au cours des prochaines années. (*Ibid.*)

L'illustration nous montre trois « warriors » armés et cagoulés directement en face de la caméra et elle est commentée ainsi : « La crise d'Oka. Le 11 mars 1990, un groupe d'Amérindiens érige des barricades afin de bloquer l'accès au club de golf de la municipalité d'Oka. Le 11 juillet, la Sûreté du Québec envoie une centaine de policiers pour démanteler les installations. L'opération échoue, un policier est tué et la crise s'envenime. » Les élèves sont invités à discuter en classe de la question : « Selon vous, les mesures prises par les autorités étaient-elles justifiées? »

Fresques consacre une page entière à la crise d'Oka. Les débuts sont pacifiques, mais à partir de la construction d'un barrage, le conflit devient plus violent :

La crise d'Oka. A l'été 1990, un événement, qui sera nommé la « crise d'Oka », traduit bien la volonté d'affirmation territoriale et politique des Autochtones. Les mohawks de Kanesatake, au nord de Montréal, s'opposent pacifiquement à un projet d'agrandissement d'un terrain de golf situé en partie sur un territoire qu'ils revendiquent. Devant la lenteur des procédures et afin d'attirer l'attention de la population sur ce problème, des manifestants qui se font appeler Warriors, érigent un barrage sur la route qui relie leur réserve à la municipalité d'Oka. La police intervient pour démanteler le barrage, mais les négociations échouent et des coups de feu sont tirés de part et d'autre. Un agent de la Sûreté du Québec perd la vie au cours de l'intervention policière. (FRE 3B, p.232)

Ensuite les tensions montent et le conflit prend de l'ampleur :

Le conflit s'envenime. Les Warriors revendiquent alors plus de droits, dont le droit à l'autodétermination. En signe de solidarité, les mohawks de Kahnawake bloquent l'accès au pont Mercier, au sud-ouest de Montréal. Le gouvernement du Québec refuse de négocier avec les Warriors et demande l'intervention de l'armée canadienne. Des citoyens non autochtones manifestent aux abords des barricades pour dénoncer la lenteur du processus et plusieurs gestes d'intolérance sont commis à l'endroit des Autochtones. Les tensions entre les communautés autochtones et non autochtones s'accroissent. Le conflit dure plusieurs mois et se termine en septembre 1990, lorsque l'armée canadienne démantèle les dernières barricades. Peu de résolutions concrètes sont adoptées à la suite de cette crise. Celle-ci marque toutefois le début d'une série de revendications politiques au sein des communautés autochtones. (*Ibid.*)

Deux photos accompagnent le récit. La première, intitulée « Un manifestant autochtone durant la crise d'Oka » montrent un „warrior“ en tenue de camouflage sur un véhicule renversé de la Sûreté du Québec brandissant un fusil et une enseigne détruite du terrain de golf. Elle est assortie de l'explication suivante : « Pendant la crise d'Oka, le nombre de Warriors présents derrière les barricades ne dépasse jamais 30 individus, alors que plus de 2500 soldats et policiers sont déployés. La crise révèle aussi un conflit au sein des communautés mohawks. Celles-ci sont divisées entre un courant pacifiste et un courant plus radical, qui est prêt à recourir à la violence. » (*Ibid.*) Une deuxième photo montre « la police provinciale [qui] monte la garde aux abords des barricades mohawks durant l'été 1990 ». (*Ibid.*) La seconde photo respire l'ordre et la paix. Les actions de la population contre les manifestants sont mentionnées par le texte mais non par les images.

La création du Nunavut est présentée comme un des résultats de cette crise :

Dans les années qui suivent la crise d'Oka, plusieurs groupes autochtones adoptent une attitude plus militante pour faire avancer leur cause. C'est le cas de quelques groupes inuits qui revendiquent des territoires situés dans le nord du pays et qu'ils pourraient gérer de façon autonome. En avril 1999, le gouvernement fédéral répond à leurs revendications et crée le Nunavut. L'accord du Nunavut constitue d'ailleurs le règlement territoire autochtone le plus important jamais conclu depuis l'adoption de la Constitution canadienne. (*Ibid.*)

Si ces deux manuels sont d'accord sur les impacts à long terme et si l'iconographie choisie pour illustrer les événements se ressemble, des différences sensibles ressortent dans la façon de les présenter. Tandis que *Le Québec : une histoire à suivre* ne prend pas parti sur le bien-fondé de l'opposition des Mohawks à l'installation du terrain de golf, pour *Fresques* il s'agit de la volonté d'affirmer leurs droits. Le durcissement du conflit qui dure « plusieurs semaines » selon *Le Québec : une histoire à suivre*, « plusieurs mois » selon *Fresques*, oblige les forces de l'ordre à intervenir, selon *Le Québec : une histoire à suivre*, tandis que pour *Présences* le conflit « s'envenime » suite à l'intervention de la police et la mort du policier québécois. Curieusement, les deux manuels emploient ce même verbe. Dans le récit de *Fresques*, l'intervention de la Sûreté du Québec est clairement différenciée de celle de l'armée canadienne, appelée par le gouvernement québécois, tandis que la formule dans *Le Québec : une histoire à suivre* « les autorités doivent se résoudre à envoyer l'armée sur place » reste imprécise, à ce sujet. Ce manuel demande aux élèves de porter un jugement sur la justification des mesures prises par « les autorités » (présumablement québécoises ?) sans pourtant apporter assez d'informations qui permettraient une discussion en connaissance de cause, tandis que *Fresques*, par plusieurs tournures, montre de la compréhension pour les Mohawks, qui agissent d'abord pacifiquement, pour attirer l'attention de la population, ceux des Kahnawake les rejoignent par solidarité. Le manuel différencie entre des courants pacifistes et d'autres plus violents parmi les Autochtones qui se trouvent ailleurs dans un rapport de forces très minoritaire : une trentaine face à 2500 soldats et policiers. Le gouvernement québécois est présenté comme intransigeant, dans son refus de négocier et des gestes intolérants sont mentionnés de la part des manifestants non-autochtones.

Repères et *Présences* mentionnent la crise d'Oka seulement dans une ligne du temps (PRE 3B, p.258) et dans un tableau chronologique (REP 3A, p.60)

4.4.7 Les contentieux en suspens

Pour ce qui est des relations futures et des contentieux non résolus au moment de la parution des manuels (entre 2007 et 2009), l'attitude diverge. Comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, il a des livres plus optimistes (*Fresques* et *Repères*) que d'autres quant aux progrès accomplis dans la reconnaissance de droits des Autochtones. Il peut y avoir aussi, au sein du même manuel, des

contradictions entre des passages affirmant que des mesures « ont permis aux autochtones de retrouver leur autonomie et leurs droits sur les territoires qu'ils occupaient avant l'arrivée des Européens. » (REP 3A, p.60) et un autre à la page suivante où il juge que pour la reconnaissance de ces droits « il reste beaucoup à faire » (p.61, cf. aussi REP 4, p.309 : « Malgré cela, il reste encore beaucoup à accomplir pour satisfaire aux besoins et aux revendications des autochtones. »).

Nous avons vu aussi que deux manuels ne sont pas tout à fait convaincus que l'accès à l'autodétermination soit entièrement souhaitable (cf. 4.4.4). *Fresques*, en revanche, dénonce les lenteurs gouvernementales dans ce domaine pour mettre en œuvre ce qui est pourtant déjà reconnu.

Encore aujourd'hui, les Autochtones continuent de revendiquer le droit à l'auto-détermination. Même si la Constitution canadienne leur reconnaît ce droit, la Loi sur les Indiens adoptée en 1876 par le gouvernement fédéral, fait en sorte que la grande majorité des Amérindiens sont encore sous la tutelle de l'état fédéral. Le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones, déposé en 1996 souligne que les gouvernements montrent peu d'empressement à accorder aux Autochtones l'ensemble des pouvoirs nécessaires à l'autodétermination. Par exemple, les Innus de la Côte-Nord attendent toujours de voir la réalisation de l'entente de principe signée entre eux et le gouvernement québécois en ce qui a trait à la gestion de certaines parties de leur territoire traditionnel. (FRE 3B, p.234).

A propos de la Paix des Braves, ce manuel juge que « plusieurs aspects de la mise en œuvre devront être concrétisés au cours des prochaines années » (p.233). Il insiste, par ailleurs, sur les aspects écologiques des projets hydro-électriques. Dans ce contexte, et pour souligner le rôle joué par les Autochtones, il opère même un tour en arrière de plusieurs siècles, en constatant, à partir du sujet de l'eau : « Les Autochtones savent tirer le meilleur parti de l'eau, tant pour leur alimentation que pour le transport et les activités récréatives. Ce n'est pas le cas des premiers colons qui, habitués à une eau sale et corrompue en France, craignent ses effets néfastes. » (FRE 4B, p.205)

Comme il l'explique à sujet du projet Eastmain-Rupert (cf. aussi FRE 3B, p.350), les écologistes et les Autochtones craignent des conséquences pour l'environnement :

L'annonce de la mise en chantier des projets hydroélectriques sur la rivière Rupert pour janvier 2007 amène certains membres de la communauté crie à demander que le projet de déviation de la rivière Rupert soit réévalué. Ils se préoccupent des conséquences que ce projet pourrait avoir sur les communautés du territoire, et ce, même si des experts estiment que le projet peut générer des retombées économique d'environ quatre milliards de dollars et créer des milliers d'emplois. Des représentants de la communauté crie et des écologistes affirment que, en dérivant la rivière Rupert, le Québec sacrifierait une de ses dernières grandes rivières encore vierges de toute forme d'exploitation humaine. (FRE 3B, p.233)

Et la question dont doivent débattre les élèves à ce propos est celle-ci : « Faut-il privilégier le développement économique de la province ou plutôt protéger l'environnement ? » (*Ibid.*) Or, les Autochtones ne sont pas systématiquement et toujours du côté de la protection de l'environnement, quand leurs intérêts économiques sont en jeu. Le dilemme se pose alors en ces termes : « Sauver les rivières ou développer leur potentiel hydroélectrique ? » (FRE 4B, p.211) :

Au cours des dernières années, le gouvernement québécois et Hydro-Québec ont mis en œuvre différents projets destinés à accroître le potentiel hydroélectrique de la province. Pour atteindre leurs objectifs, ils misent sur de grandes

rivières sauvages du Nord-du-Québec, qui offrent un fort potentiel économique. Ces travaux engendrent toutefois des conséquences environnementales importantes. En 2004, Hydro-Québec présentait un projet de complexe hydroélectrique sur la rivière Romaine, au nord de Havre-Saint-Pierre, sur la Côte-Nord. Selon la société d'Etat, ce projet pourrait générer des retombées économique substantielles, tant pour l'Etat que pour la région. De plus, il permettrait de créer des centaines d'emplois à chacune des étapes de réalisation du projet. Pour cette région aux prises avec une situation économique précaire, la perspective de création d'emplois, temporaires et permanents, représente une véritable manne. Pour le préfet de la MRC de la Minganie, il s'agit tout simplement d'une question de survie de ces communautés. (*Ibid.*)

Les Autochtones de la région sont d'accord, à la différence des groupes pour la protection de l'environnement :

Les communautés innues (montagnaises) de la région approuvent aussi le projet. Par ailleurs, un tel projet entraîne des conséquences environnementales majeures qu'il est parfois difficile de mesurer. La Romaine, une des dernières rivières vierges – c'est-à-dire non aménagée – du Québec, verrait sa nature complètement transformée. Afin de créer ces quatre centrales hydroélectriques, Hydro-Québec se propose en effet de transformer la rivière actuelle en créant quatre grands réservoirs. Les groupes environnementaux s'opposent à ce projet qui entraînerait une reconfiguration du territoire, car ils craignent ses effets néfastes sur la faune et la flore de la région. (*Ibid.*)

Dans l'avenir, ce sont les richesses du Grand Nord qui, selon le manuel, pourraient être convoitées par des intérêts économiques et mettre en cause les communautés inuites :

Les Inuits n'ont pas été visés par la Loi sur les Indiens de 1876 et ils ont aussi été moins touchés par les différents mouvements de colonisation. Toutefois, le vaste territoire qu'ils occupent dans le nord du pays suscite aujourd'hui la convoitise de plusieurs pays qui revendiquent la souveraineté sur certaines îles de l'Arctique et le passage du Nord-Ouest. Des entrepreneurs s'intéressent par ailleurs aux richesses naturelles (métaux et pierres précieuses) qui abondent dans cette partie du territoire. (FRE 4A, p.67)

Voici les questions auxquelles les élèves doivent réfléchir : « Est-il possible de développer le territoire tout en respectant le mode de vie des Autochtones. ? Selon vous, quelles pourraient être les conséquences liées au développement des richesses dans le nord du Québec sur les communautés autochtones et le territoire qu'ils habitent ? » (*Ibid.*)

Les futurs développements dans le Grand Nord occupent aussi *Repères*, mais plutôt que des conflits potentiels, le manuel y voit surtout des avantages pour les populations autochtones :

L'immense forêt boréale du Québec attire de nombreuses compagnies forestières. Pour les nations autochtones, l'exploitation de la forêt représente des emplois et d'importantes retombées économiques. [...] La mine Raglan, au Nunavik : La présence de nombreux gisements miniers dans le Bouclier canadien assure du travail à plusieurs communautés autochtones : La gestion des ressources minières fait maintenant partie des revendications des autochtones. (REP 3A, p.58)

Le seul indice de possibles conflits d'intérêts entre le « projet controversé Eastmain-1 » et les Autochtones se trouve mentionné dans un tout autre contexte, à savoir celui de la Nouvelle France: « Leur mode de vie traditionnel, fondé sur la chasse et la pêche, est menacé par les inévitables inondations que provoquent ces travaux. » (REP 3A, p.143)

Pour ce qui est des contentieux territoriaux non réglés, *Fresques* retient le traité du Québec avec des Innus de 2004, parmi les plus importants « enjeux de la société québécoise » (FRE 3B, p.253) Une carte montre l'étendu du Nitassinan: « territoire où les Innus auraient des droits ancestraux. » (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à suivre y consacre une place considérable : « Les Autochtones participent aux enjeux et aux débats qui préoccupent la société québécoise actuelle. A titre de premiers occupants du Québec et du Canada, ils revendiquent une autonomie politique s'exerçant sur certains territoires précis. C'est précisément ce que demandent les Innus au sujet de certains territoires précis de la Côte-Nord et du Lac-Saint-Jean. » (QHS A, p.64) L' «entente de principe de 2004 », à savoir « un document de discussion pouvant mener à un traité », signé « avec certaines de leurs communautés (Essipit, Betsiamites, Mashteuiatsh et Nutashkuan) » reconnaît à la nation innue, « forte d'environ 15000 personnes » et « répartie en neuf communautés établies entre le Lac-Saint-Jean et la frontière du Labrador », des droits ancestraux auxquels ils n'ont « jamais renoncé » (*Ibid.*) :

Cette entente propose de répondre aux revendications territoriales des Innus en établissant deux types de territoires: l'Innu Assi et le Nitassinan. L'Innu Assi, qui correspond à peu près au territoire des réserves actuelles, appartiendrait en propre aux Innus. Ils auraient le droit d'y établir leur gouvernement et d'y élaborer leurs lois dans un certain nombre de domaines, surtout ceux liés à la culture et au mode de vie innus. Le Nitassinan, qui recouvre une grande partie des régions du Lac-Saint-Jean et de la Côte-Nord, appartiendrait toujours au Québec, mais les Innus y posséderaient certains droits. Ils pourraient ainsi y exercer leurs activités traditionnelles (chasse, pêche, etc.) et participer à la gestion du territoire, des ressources naturelles et de l'environnement. Ils recevraient également une part des redevances perçues par le Québec sur l'exploitation des ressources naturelles de cette région. Actuellement, la négociation se poursuit avec toutes les communautés sauf celle de Betsiamites, qui s'est retirée du processus en 2005. (*Ibid.*)

Le manuel ajoute, à ce propos, une « carte des revendications territoriales innues selon l'Entente de principe » et la commente ainsi : « Les revendications autochtones touchent l'ensemble des régions du Québec et concernent toute sa population. » (p.65) Les élèves sont invités à se documenter davantage et de discuter :

Menez une recherche sur une revendication autochtone présentement en cours au Québec, par laquelle seront précisés les aspects suivants: les demandes autochtones en cause (territoire, environnement, droits, etc.) ainsi que la justification historique de ces demandes. Communiquez vos résultats aux membres de la classe. Discutez en classe des fondements des demandes autochtones et de leurs répercussions sur la société québécoise. (*Ibid.*)

Présences, qui, comme nous l'avons vu, cite la revendication autochtone d'une « justice réparatrice » (PRE 3B, p.258 ; cf. 4.4.4), énumère plusieurs autres contentieux en suspens, que les autres manuels ne mentionnent pas, à commencer par la reconnaissance de la participation des Autochtones à l'effort de guerre canadien dans les deux guerres mondiales:

La place des premières nations au Canada des membres des premières nations morts sur les champs de bataille européens sous les drapeaux canadien et britannique Le Cri Harvey Thunderchild au Cimetière de guerre canadien de Beny-Revières, en France. Des milliers de membres des Premières Nations, de Métis et d'Inuits ont servi leur pays durant la Première Guerre mondiale, la Seconde Guerre mondiale et la guerre de Corée. « Nous voulons que les Canadiens et les Canadiennes sachent que nos soldats autochtones étaient de toutes les batailles importantes remportées par des régiments canadiens. », a déclaré Tom Eagle, représentant les anciens combattants au nord du 60^e parallèle. (Gouvernement du Canada, cité par PRE 3A, p.76)

Cette cause est portée jusque devant les Nations Unies :

La place des premières Nations au Canada les anciens combattants métis portent plainte auprès de l'ONU. «À la suite d'années de marchandage politique et de menaces de poursuite proférées par les anciens combattants autochtones, le gouvernement fédéral a offert aux ex-combattants des Premières Nations ainsi qu'à leurs conjoints une somme de 20000 \$ chacun [...]. Les anciens combattants autochtones réclamaient jusqu'à 420000 \$ chacun, soit l'équivalent en argent des terres données en récompense aux soldats non autochtones après la Seconde Guerre mondiale. « Maria Babbage, 11 novembre 2002. (*Ibid.*)

D'autres tâches toujours à l'agenda seraient le contrôle autochtone sur l'éducation et la justice :

Pour les Premières Nations, l'éducation est un processus d'apprentissage qui commence au berceau et se poursuit jusqu'à la vieillesse. Les femmes et les aînés jouent un rôle crucial dans la transmission de la culture« [...] L'éducation des Premières Nations doit prendre racine dans les langues et les valeurs culturelles, et être financée de façon à ce que les résultats soient comparables ou supérieurs à ceux obtenus par l'ensemble de la population canadienne. L'Assemblée des Premières Nations (APN) prône depuis longtemps le contrôle des Premières Nations sur leur éducation. " (Assemblée des Premières Nations, Plan d'action des Premières Nations sur l'éducation, mai 2005, cité par PRE 3A, p.33)

Et à propos des revendications en matière de justice, on y lit ceci :

Au Manitoba, il y a des avocats et des policiers des Premières Nations qui comprennent la façon de faire les choses dans nos collectivités. [...] L'accusé dispose à terme de cinq jours pour décider s'il se présente devant le tribunal ou s'il emprunte la voie de la guérison communautaire. La plupart des délinquants sont heureux d'être découverts parce que cela leur permet d'assumer leurs responsabilités. Ils obtiennent de l'aide d'autres délinquants qui sont passés par le processus. » (Ministère de la Justice du Canada, Créer un cadre de sagesse communautaire, 2003, cité par PRE 3A, p.33)

Très en général, les apprenants sont ensuite invités à relever « quelques-unes des différences qui existent entre les Premières Nations et les autres habitants du Canada. » (*Ibid.*)

De même, le manuel met en épingle le refus du Canada de signer la déclaration de l'ONU sur les droits des populations autochtones et rapporte la réaction du chef national Fontaine à ce sujet :

Le Canada [...] a exercé des pressions sur d'autres pays pour empêcher la déclaration projetée de devenir un outil des Nations Unies visant à contrer la pauvreté, la maladie, la détresse et le désespoir chez les peuples autochtones. [...] La règle du 'deux poids, deux mesures' semble être de rigueur pour le premier ministre Harper et son gouvernement, qui soutient les droits d'une partie de la population canadienne en appuyant une motion visant à reconnaître le Québec comme une nation au sein du Canada, mais en manipulant d'autres pays et en s'opposant avec vigueur aux droits des peuples autochtones, dont ceux de la population autochtone canadienne. (Assemblée des Premières Nations, 28 novembre 2006, citée par PRE 3A, p.79)

La question des pensionnats autochtones fait partie de cette liste de contentieux contemporains pour le manuel qui l'évoque à plusieurs reprises. Dans une chronologie, il est question de la « fermeture du dernier pensionnat 'indien' du Québec, à La Tuque » en 1980 (PRE 3B, p.258). Puis, dans le contexte de la demande d'excuses au gouvernement fédéral en 2007, la parole pour dénoncer les faits est donnée à des sources extérieures. Il y a d'abord l'extrait d'un article du *Devoir* :

Des chefs autochtones de la côte Est réclament des excuses de la part du premier ministre Stephen Harper pour les sévices subis par les jeunes autochtones envoyés dans des pensionnats fédéraux entre les années 1870 et 1970. [...] Des dizaines de milliers d'enfants autochtones ont été enlevés à leur famille pour être envoyés dans des pensionnats à travers le Canada, et plusieurs d'entre eux ont été maltraités et agressés sexuellement. La séparation de leur famille les a aussi privés de leur culture, disent les survivants. [...] Il n'a pas été possible d'obtenir de commentaires au cabinet du premier ministre (Le Devoir du 27 mars 2007, cité par PRE 3A, p.76)

Et le texte suivant qui cite un reportage d'Arte avec le témoignage d'un Innu est accompagné d'une photo du pensionnat «indien» de la Tuque au milieu des années 1960 montrant des enfants agenouillés et joignant les mains pour la prière :

Du milieu des années 1800 jusqu'aux années 1980, le gouvernement canadien, en partenariat avec les communautés religieuses, exploite des pensionnats destinés aux enfants amérindiens. «La Gendarmerie royale du Canada [disait] à nos parents "Si ton enfant va pas à l'école, toi, tu vas aller en prison." [...] La vie, ça a été dur pour nous autres, [...] obligés de vivre dans des pensionnats. Des fois, nos parents, quand ils avaient leurs vacances, dans l'année, ils nous amenaient dans le bois, pour qu'on perde pas trop notre mode de vie traditionnel. Ils nous contaient leur vie, comment ils vivaient avec leurs parents, comment ils vivaient avec leurs frères. C'était tout en forêt. Ça, ça a été coupé ben raide. » (Un Innu de Sept-Iles, « Avec leur mère la terre", Arte radio, février 2007, cité par PRE 3B, p.258)

Le Québec : une histoire à construire y consacre également une attention répétée à la question des écoles résidentielles, mais sans l'accompagner d'un appel au gouvernement de fournir des excuses. L'illustration nous montre des jeunes Cris dans un pensionnat amérindien (vers 1880) : « Jusque dans les années 1960, de nombreux enfants amérindiens sont séparés chaque année de leur famille pour être éduqués dans des pensionnats religieux très stricts. L'usage des langues autochtones y est habituellement interdit et plusieurs cas d'abus sexuels sont rapportés. » (QHC B, p.504) Les élèves sont invités à réfléchir sur cette question : « Pourquoi le gouvernement envoie-t-il les jeunes Autochtones se faire éduquer loin de leurs parents? »

Le manuel y revient une seconde fois dans un nouveau contexte thématique : « Les âges de la vie », à la fin du parcours, accompagné d'une photo (« Le temps de l'étude dans un pensionnat autochtone », Anonyme , début du 20e siècle), commentée ainsi: « À partir du 19e siècle, de nombreux enfants amérindiens sont obligés de fréquenter des pensionnats où ils et elles sont éduqués à l'occidentale. L'éloignement de leurs parents et de leur culture, ainsi que les méthodes disciplinaires utilisées par leurs maîtres rendent cette expérience très difficile pour les jeunes. » (QHC B, p.544).

A la différence de *Présences* et *Le Québec : une histoire à construire*, *Fresques* avait parlé des pensionnats non dans le contexte des relations actuelles entre le(s) gouvernement(s) et les Autochtones, mais dans le contexte des réserves et de la Loi sur les Indiens. (cf.4.3.11). Seul *Repères* ne les mentionne pas du tout. (cf.*Ibid.*)

Et, bien entendu, aux yeux des manuels qui avaient consacré de l'importance aux inégalités sociales criantes dont les Autochtones sont les victimes, à savoir avant tout *Présences*, puis *Fresques* et *Le Québec : une histoire à construire*, il s'agit d'autant de situations urgentes à résoudre, ou, comme le dit *Le Québec : une histoire à construire* : « Aujourd'hui, même si leur statut est nettement amélioré, les Amérindiens continuent à vivre dans des conditions beaucoup moins avantageuses que le reste de la population canadienne. » (QHC B, p.505)

4.4.8 Perspectives

Aux revendications autochtones dans les différents domaines, cités par *Présences*, correspondent autant de réalisations autochtones que le manuel évoque dans le même contexte. La commission scolaire Kativik pourrait ainsi servir d'exemple à imiter :

La commission scolaire Kativik fut créée par la Convention de la baie James et du Nord québécois en 1975 pour servir la population des 14 villages du Nunavik (Québec arctique, au nord du 55° parallèle) et pour permettre aux Inuits de diriger leur propre éducation. [...] L'inuktitut, langue maternelle de la grande majorité de la population, est la langue d'enseignement de la maternelle à la deuxième année inclusivement. À partir de la troisième année, les parents ont le choix de faire éduquer leurs enfants en anglais ou en français (le début de l'enseignement en langue seconde peut varier au choix de la communauté). [...] La commission scolaire Kativik met tout en œuvre pour atteindre son objectif, le bilinguisme équilibré, qui accorde à l'inuktitut un statut prédominant. (PRE 3A, p.201)

Le texte est accompagné par une photo de l'École Iguarsivik à Puvirnituk dans le Grand Nord québécois. (*Ibid.*) Et des entreprises autochtones sont des preuves concrètes que des projets peuvent être porteurs et constituer « des pistes de solution pour un développement économique juste et équitable » :

Les communautés autochtones développent des entreprises touristiques dont le but principal est de faire connaître leur mode de vie et leurs richesses naturelles. Par exemple, la Communauté huronne-wendate de Wendake, près de Québec, a développé l'Hôtel-Musée Premières Nations, une entreprise qui conjugue une mission éducative aux services touristiques. [...] « [On] retrouve des entreprises [autochtones] dans le domaine des exploitations minières, des communications, de la pêche commerciale, du service d'entretien, des services financiers et publics, et dans le secteur de l'informatique. Les entreprises autochtones s'approvisionnent dans 55 % des cas auprès d'autres entreprises autochtones. Leurs clients sont les entreprises autochtones, la collectivité et les entreprises québécoises. Les entreprises desservent dans la majorité des cas la localité ou la région qu'elles occupent. Peu d'entreprises exportent à l'extérieur de leur région, au national ou à l'international. » Rémy Kurtness (dir.), *L'économie des collectivités autochtones*, 27 février 2004. (*Ibid.*)

Une foresterie autochtone est même mentionnée deux fois, dans les mêmes termes, mais dans deux contextes différents par ce manuel, celui des « enjeux de la société québécoise de 1980 à nos jours » (PRE 3B, p.260) et celui de « Economie et développement » PRE 4A 166) :

La « foresterie autochtone » « [...] Il ne s'agirait pas de modifier le régime actuel afin d'accueillir les Premières Nations [...], ni de simplement les inclure dans le cadre existant [...] mais il s'agirait plutôt d'une nouvelle foresterie fondée sur les valeurs et institutions des Premières Nations qui incorporerait également la science et la technologie des chercheurs et ingénieurs forestiers. [...] Le respect [des droits territoriaux des Premières Nations] de la part des industries et du gouvernement n'est pas toujours évident, ce qui entraîne de nombreuses poursuites en justice, des manifestations et des barrages routiers de la part des Autochtones. » (Émilie Tarroux, étudiante au doctorat en sciences de l'environnement, Chaire industrielle en aménagement forestier durable, UQAM, 2007.)

L'engagement politique est apprécié tout autant que l'engagement dans les affaires: « Député d'Abitibi-Est depuis le 26 mars 2007, Alexis Wawanoloath est devenu le premier Autochtone à siéger à l'Assemblée nationale depuis l'obtention du droit de vote par les Premières Nations en 1969. » (Site officiel du député Alexis Wawanoloath, 2008, cité par PRE 4B, p.197) Et les femmes ne sont pas en reste : le manuel nous présente une photo, en habits traditionnels de « la femme d'affaires ojibwée Dawn Madahbee [qui], en juillet 2006, à Sydney, en Australie, s'adresse aux délégués et déléguées de la First Nations Economic Opportunities Conference. Cette conférence permet à des

gens d'affaires des Premières Nations d'Australie, de Nouvelle-Zélande, du Canada et des États-Unis de se rencontrer. » (PRE 3A, p.77)

Bien entendu, le domaine culturel fait également partie des réussites autochtones contemporaines, dans ce manuel, mais sans constituer, comme pour *Fresques*, la solution préconisée pour résoudre les graves problèmes socio-économiques. *Présences* contient une illustration d'un « danseur chippewa (ojibwé) » (Patrick Desjarlait, *Danseur Chippewa*, 1970. Collection du National Cowboy Hall of Fame), et ce commentaire : « Depuis la fin du XIXe siècle, les artistes et les danseurs autochtones se rassemblent dans de grandes manifestations culturelles appelées "pow-wows », une forme contemporaine d'affirmation et de préservation de la culture et de l'identité des Premières Nations. » (PRE 4B, p.65)

Il faut reconnaître que si *Fresques* avait bel et bien proposé seulement des remèdes culturels à la détresse socio-économique des Autochtones, il n'est pas sans mentionner ailleurs des initiatives dans d'autres domaines qui méritent de s'y arrêter, comme celui forestier. Une photo sur la gestion des forêts est annotée ainsi : « Depuis quelques années, les Innus sont très actifs dans le reboisement des forêts : Ils souhaitent cependant pouvoir intervenir directement dans la gestion des ressources forestières de leur territoire. » (FRE 3A 48). Dans le même contexte, et malgré le penchant écologique du manuel, il voit positivement l'exploitation minière puisqu'elle crée l'emploi : « Des initiatives pour créer de l'emploi. Fondée en 2002, le Conseil cri sur l'exploitation minière (CCEM) tente de promouvoir la participation des Autochtones au développement minier de la Baie-James. » (p.49).

Or, les autres projets mentionnés dans ce contexte, notamment ceux liés au tourisme, misent avant tout sur la culture, encore une fois. Ils permettraient non seulement aux Autochtones d'échapper à la misère, mais aussi de retrouver leur autonomie :

Pour les Autochtones, la reconquête de leur autonomie se traduit aussi par des projets qui sont issus d'initiatives locales ou qui témoignent d'une volonté de promouvoir leur culture et leurs valeurs. Par exemple, la Société touristique des Autochtones du (STAQ) regroupe près de 150 entreprises touristiques dirigées par des Autochtones. Ainsi, des villages comme ceux d'Oujé-Bougoumou et de Mashteuiatsh, au Québec, ont mis sur pied des programmes afin d'assurer un développement respectueux des modes de vie autochtones et prometteur sur le plan de la santé sociale et économique de leur communauté. Souvent, les territoires habités par les communautés autochtones recèlent de nombreuses ressources naturelles qui pourraient offrir des possibilités de développement économique. Toutefois, rares sont les communautés qui en profitent vraiment, puisque les ressources naturelles sont souvent exploitées par de grandes entreprises qui ne font pas partie de la communauté. Devant cette réalité, certaines communautés prennent l'initiative de fonder leur propre entreprise, ce qui stimule la création d'emplois et le développement économique de la région. (*Ibid.*)

Le texte est accompagné d'une vue aérienne du village d'Oujé-Bougoumou :

En 1992, la communauté d'Oujé-Bougoumou obtient les fonds nécessaires à la construction d'un nouveau village. La communauté fait appel à un architecte autochtone pour dessiner les plans du village et ceux de chacun de ses édifices en s'inspirant des traditions criées. Grâce à de nombreuses activités, dont plusieurs festivals liés à la protection et à la

promotion de la culture crie, le village d'Oujé-Bougoumou est devenu une destination touristique, Il est d'ailleurs reconnu par les Nations Unies comme l'un des 50 villages au monde qui allient tradition autochtone et vie moderne, valeurs écologiques et technologie. (*Ibid.*)

Bien entendu, quand le parcours thématique met « la culture et les mouvements de pensée » au centre de l'intérêt, *Fresques* montre plusieurs exemples autochtones, photos à l'appui : l'un contemporain, avec le rappeur Samian, et l'autre traditionnel. Dans ce dernier, il est question du chant de gorge des Inuites : « Deux jeunes Autochtones pratiquent le chant de gorge. Il existe des métiers, des savoir-faire et des traditions qui se transmettent uniquement de génération en génération. Par exemple, c'est ainsi que se transmet l'art du katajjait (chant de gorge) que seules quelques femmes inuites connaissent encore. Ce mode de transmission est crucial pour la survie de certaines pratiques autochtones. » (FRE 4B, p.7) La dichotomie entre tradition et modernité est reprise quelques pages plus loin, à propos de la tradition orale, quand le manuel met en opposition une scène de 1724 et une photo contemporaine du conteur innu Ben McKenzie (FRE 4B, p.17), le tout commenté ainsi : « Les Autochtones du Québec d'aujourd'hui accordent encore une place privilégiée à la tradition orale. Par ce moyen, ils témoignent à leur manière de l'effet qu'a eu sur leurs cultures la rencontre avec les Européens. » (*Ibid.*)

Le Québec : une histoire à construire n'est pas en reste. Après avoir abordé les dimensions plus politiques de l'« autochtonisme », il en présente également les expressions culturelles, avec de belles photos de Rita Mestokosho et de la cinéaste Alanis Obomsawin :

Depuis les années 1960, l'autochtonisme permet à plusieurs Amérindiens de s'exprimer dans le domaine des arts et de la littérature. Rita Mestokosho, par exemple, publie en 1995 le recueil de poèmes *Eshi uapataman Nukum* [Comment je perçois la vie, Grand-Mère], qui suscite beaucoup d'intérêt dans les pays francophones. Les cinéastes Alanis Obomsawin et Tracey Deer produisent des films soulignant la spécificité des peuples autochtones au Canada. Enfin, l'histoire et les traditions amérindiennes sont mises à l'honneur annuellement à l'occasion du festival *Présence autochtone* et dans les *pow-wow* qui ont lieu dans chaque communauté. (QHC B, p.407)

Cette même occasion du parcours thématique permet à *Repères* qui avait été très discret sur les Autochtones de la période contemporaine, d'en nommer plusieurs, tous du domaine culturel. Photos à l'appui, on nous présente le groupe montagnais Kashtin : « En 1989, Florent Vollant et Claude McKenzie du groupe Kashtin se font connaître avec des chansons comme *E Uassiuian* (Mon enfance) et *Tshinamu* (Nous autres) » et Rita Mestokosho : « (née en 1966). Cette artiste montagnaise s'inspire de la tradition innue pour aborder des thèmes comme l'environnement. Le recueil de poésie *Eshi Uapataman Nukum* (Comment je perçois la vie, grand-mère) l'a fait connaître internationalement. » (REP 4, p.224). Une page plus loin, il est question des mêmes ainsi que de quelques autres artistes autochtones:

Vers la fin des années 1980, le groupe innu Kashtin connaît un grand succès au Québec grâce à ses chansons. Plus récemment, le groupe Taima propose une musique folk envoûtante et des textes en inuktitut, en français et en anglais. Les nations autochtones, dont la culture traditionnelle est essentiellement orale, servent aussi de terreau à des écrivains et à des poètes, comme Rita Mestokosho, dont le recueil *Eshi Uapataman Nukum*, écrit en français, a été

publié en 1995. Bernard Assiniwi, né de père cri et de mère francophone, remporte en 1997 le prix France-Québec pour son roman *La saga des Beothuks*. Chez les Hurons, certains cherchent à faire revivre leur langue, éteinte aujourd'hui. (REP 4, p.225)

La culture autochtone est diffusée par des festivals :

Des festivals, comme Présences autochtones, permettent de diffuser et de faire découvrir la culture autochtone contemporaine. Innu Nikamu, le festival annuel de musique autochtone traditionnelle et contemporaine. Le nom de ce festival signifie « L'indien chante ». Inauguré en 1985 à Malioténam, ce festival met en vedette des chasseurs et des musiciens amérindiens du Québec. Il offre, entre autres, des chants traditionnels, des jeux vocaux inuits et du théâtre amérindien. (*Ibid.*)

Et le manuel nous présente « une sculpture d'Eliassie Weetaluktuk. Cette sculpture de l'artiste Eliassie Weetaluktuk, d'Inukjuaq au Nunavut, représente une femme qui nettoie et peigne les cheveux d'une autre femme. » (*Ibid.*)

Dans un paragraphe intitulé « Entretenir le feu » on cite un texte de Florent Vollant où, selon le manuel il « souligne que l'art sous toutes ses formes permet aux jeunes autochtones de mieux vivre. » (REP 4, p.225) Ainsi, la culture serait la solution des conditions de vie difficile des jeunes

Autochtones, sur lesquels le manuel n'a pas cru bon de se pencher jusque-là :

«Pour les jeunes autochtones, l'art - la sculpture, la peinture ou l'art sous toute autre forme - est une façon d'exister. La musique chantée en innu nous rappelle que nous avons une langue qui est en voie d'extinction et qui a besoin d'être soutenue. En tant que nation et en tant que peuple, nous avons besoin d'être fiers de notre différence, et d'entretenir cette fierté. Il y a chez les jeunes autochtones une vie artistique très forte. Il faut entretenir ce feu, mais pas avec n'importe quel bois. Les jeunes artistes autochtones. vivent souvent dans des régions très éloignées, connaissent des conditions sociales et économiques très difficiles. Ils sont souvent délinquants, mais ils ont des choses à dire. Ces jeunes deviennent, à un certain moment, des spécialistes de la survie. Une petite mélodie ou une sculpture que d'autres apprécient les tient souvent en vie. Ils ont besoin d'être écoutés, appuyés et respectés par l'entourage, de croire en ce qu'ils font et d'être reconnus en tant qu'artistes. Ils ont besoin d'appui pour créer; produire et diffuser leurs œuvres. Croire en ces jeunes-là, c'est soutenir un rêve. » (Canada, patrimoine canadien, Rassemblement national sur l'expression autochtone, cité par REP 4, p.225)

C'est en effet le seul contexte où le manuel évoque, indirectement, les problèmes sociaux des communautés autochtones du Québec, qui, d'ailleurs, ne sont pas intéressants en soi, mais en tant qu'obstacles à l'épanouissement culturel.

Au cours des derniers siècles, les nations autochtones du Québec ont éprouvé des difficultés sociales et économiques qui ont brisé la vitalité de leur culture. Toutefois, la culture autochtone ne semble pas en voie de s'éteindre. Les obstacles sont pourtant nombreux. D'abord, la population autochtone au Québec est restreinte et regroupée dans des communautés disséminées sur tout le territoire québécois. Ensuite, une grande pauvreté économique, de nombreux problèmes sociaux et des niveaux très faibles de scolarisation frappent la plupart de ces communautés. Dans ce contexte, il est difficile de soutenir une vie culturelle dynamique. Pourtant, nombre d'artistes et de créateurs autochtones s'illustrent et proposent des œuvres de grande qualité. Parmi eux, certains sont motivés par le désir de préserver la culture les modes d'expressions artistiques traditionnels de leur nation; ils puisent dans leurs racines une source d'inspiration. D'autres, parmi les plus jeunes, cherchent à exprimer leurs valeurs, leurs difficultés ou leurs espoirs dans des formes plus actuelles. (REP 4, p.224)

Ce n'est pas en tant que personnes vivant dans des conditions précaires et frappées par une mortalité élevé que les Autochtones seraient menacés, mais ce qui est en danger, c'est leur culture, comme le manuel cherche à nous faire comprendre dans un contexte appelant à l'engagement citoyen » : « Les autochtones sont les descendants des premiers habitants du Québec. Ils partagent

aujourd'hui ce territoire avec les descendants des immigrants venus de tous les continents. Or, malgré leur reconnaissance en tant que nations par l'assemblée nationale, leur culture est en péril » (REP 4, p.370)

Une reconnaissance politique, on l'aura compris, ne changera pas les choses pour eux. Mais « l'avenir des sociétés autochtones passe par leur capacité à préserver leur identité collective, leurs traditions, leurs langues et leurs valeurs. », déclare le manuel en illustrant ces propos par un Autochtone en habit de fête traditionnel. (REP 4, p.370) Le principal enjeu, dès lors, pour les Autochtones, serait de trouver une façon de préserver la culture traditionnelle :

Afin de conserver leur culture vivante, les autochtones doivent trouver une façon de l'adapter aux transformations rapides de la société. «Comment les sociétés amérindiennes et inuites réussissent-elles à garder vivants et dynamiques leurs langues, leurs façons d'être, leurs savoirs et leurs valeurs ? Comment, étant donné le rythme des changements, réussiront-elles à éviter l'essoufflement, le découragement et même le déraillement ? Auront-elles la possibilité de profiter des circonstances pour innover ? Leur dynamisme interne sera-t-il assez fort pour qu'elles trouvent de nouveaux champs d'activité et d'expression ? » (Sylvie Vincent : La révélation d'une force politique : les Autochtones, dans : Gérard Daigle. Le Québec en Jeu : comprendre les grands défis, Montréal, 1992, 780, cité par REP 4, p.370).

Le regard culturaliste sur les Autochtones du temps présent, plus ou moins prononcé selon les différents manuels, se reflète aussi dans la liste des personnages autochtones identifiés par leur nom (cf. 4.3.9). Tandis qu'aux siècles précédents, il y avait seulement des noms d'hommes politiques, aux 20^{ième} et 21^{ième} siècles le domaine culturel (10 hommes et 5 femmes) l'emporte largement sur le domaine politique (9 hommes et 1 femme).

4.4.9 Perceptions

La situation des Autochtones dans le Québec actuel est certainement le domaine où le manuel d'histoire n'est pas la seule source d'information des jeunes. Ils en ont entendu parler dans les familles et dans les médias et partagent les attitudes répandues dans l'opinion publique et les groupes de pairs. Comme les adultes, ils n'ont souvent aucun contact personnel avec de jeunes Autochtones réels, pour confronter à la réalité ces impressions nourries des diverses sources.

La façon dont les manuels présentent les Autochtones d'aujourd'hui, leur situation de vie, les domaines de leurs activités et initiatives et leurs aspirations est alors importante pour apporter des connaissances qui peuvent nuancer des idées reçues et mettre en questions des préjugés.

Nous avons déjà insisté plusieurs fois sur le fait que les manuels n'abordent quasiment pas l'évolution qu'ont connue les communautés dans les siècles depuis la Conquête et les rapports que les Autochtones ont pu nouer ou non avec les descendants des colons français depuis que ceux-ci avaient dû abandonner le pouvoir politique et économique aux Anglais, voire aux Canadiens anglais. Si la plupart des manuels montrent de la sympathie pour les revendications autochtones, sans pour

autant aller forcément jusqu'à vouloir leur attribuer le droit à l'autodétermination complète et si la plupart soulignent également l'injustice des inégalités socio-économiques qui frappent les communautés autochtones, les voies préconisées pour relever les défis autant sociaux que politiques ne sont pas indiquées clairement, ni même soumis à une discussion en connaissance de cause. Il est certes vrai que la réponse à des questions aussi complexes que délicats échappe à la compétence d'un manuel scolaire. D'autant plus paraît-il plus que discutable d'affirmer que la voie du salut, pour les Autochtones, passerait par le seul domaine culturel.

N'est-ce pas plutôt une expression du regard folklorisant ayant déjà prévalu en présentant les modes de vie autochtones dans l'histoire qui fait que, sauf exception, les Autochtones actuels ayant réussi et donnés en exemple par les manuels, soient des poètes, chanteurs ou artistes, plutôt que médecins, facteurs, juges, mécaniciens, banquiers, pilotes d'avion, bibliothécaires, journalistes, enseignantes ou assistantes sociales ?

Dominique a tenté l'expérience : ayant conclu des enseignements sur les Autochtones comment le mieux échapper à un avenir aux débouchés incertains, il-elle a déclaré à ces parents qu'il-elle entamait une carrière de chansonnier-chansonnière. Imaginez-vous ce qu'il-elle s'est entendu répondre ?

Si c'est pourtant la voie préconisée aux jeunes Autochtones, pour échapper à leur condition, par au moins la moitié des manuels, on ne peut en conclure, soit que leur situation est tellement différente que les règles du jeu de la société « blanche » ne s'appliquent pas à eux, soit qu'ils seraient inaptes à la plupart des métiers et professions prisés par la société majoritaire, soit que leur cas serait tellement désespéré que la recherche d'une solution réaliste serait peine perdue, soit les trois à la fois.

Quoi qu'il en soit, le regard mi-misérabiliste, mi-folklorisant sur les Autochtones contemporains en dit long sur les perceptions des Québécois dont les auteurs des manuels font partie. Or, nulle part ou presque, n'est-il question de ces regards croisés. Comment les Autochtones considèrent-ils les Québécois et vice versa ? Un seul manuel aborde la question en nous livrant les résultats d'un sondage comparant l'image de marque de quatre communautés culturelles, dont les Autochtones, auprès de Canadiens et de Québécois :

Les actes d'intolérance et les préjugés à l'égard des Autochtones et des immigrants, en particulier les Arabes, semblent avoir atteint un niveau préoccupant au Canada. C'est ce qui ressort d'une étude menée par l'Association d'études canadiennes. L'Association a posé aux répondants des questions sur les Arabes, les Autochtones, les immigrants, les homosexuels, les noirs et les juifs. Pour tenter de mesurer la perception et les préjugés des répondants, sans poser directement la question, les sondeurs leur ont demandé de nommer quels groupes projetaient une image négative dans la société canadienne. (« Les Autochtones et les Arabes mal perçus au pays », Radio-Canada, 22 avril 2003, cité par PRE 4B, p.153)

L'enquête dont il est question avait abouti aux résultats suivants :

COMMUNAUTÉ CULTURELLE	PROPORTION DE CANADIENS QUI PERÇOIVENT CES COMMUNAUTÉS NÉGATIVEMENT	PROPORTION DE QUÉBÉCOIS QUI PERÇOIVENT CES COMMUNAUTÉS NÉGATIVEMENT
Autochtones	33%	23%
Arabes	30%	29%
Noirs	13%	10%
Juifs	11%	15%

Note: Sondage d'opinion réalisé auprès de 2002 Canadiens et Canadiennes âgés de 18 ans et plus du 15 au 23 mars 2003. (D'après Jack Jedwab, « La guerre et l'inquiétude envers la tolérance au Canada. Est-ce un problème? », Association d'études canadiennes, 2003, cité par PRE 4B, p.153)

Si les Québécois y apparaissent comme plus tolérants que la moyenne canadienne et que les sentiments négatifs ne sont, globalement, que l'affaire d'un tiers au maximum de la population, ils est intéressant de noter, dans notre contexte, que les Autochtones sont les plus mal perçus, et ce autant dans la communauté québécoise que celle en général. Les élèves sont ensuite invités à se prononcer eux-mêmes : « Pouvez-vous dire si vous avez une opinion positive ou négative de l'image projetée par les groupes suivants dans la société? » (*Ibid.*)

Et que pensent les Autochtones ? Seul *Présences* prend, à plusieurs reprises, l'initiative de donner la parole aux jeunes Autochtones pour expliquer leur propre perspective des choses.

La partie « Nos origines » qui ouvre le sujet thématique « population et peuplement » cite parmi les jeunes d'origine irlandaise, haïtienne, québécoise, ukrainienne une jeune Autochtone, Jennifer-Anne Cross, présentée en vêtements traditionnels, accompagnée par la mère, qui exprime la fierté de ses origines et ses souhaits de mieux les connaître :

Je suis une adolescente mohawk de Kahnawake. Mon nom complet est Jennifer-Anne Kaiennenhâ: wi Cross (Kaiennenhâ: wi signifie "Transportant les pas"). J'aimerais beaucoup en savoir davantage sur ma culture. Je participe aux fêtes traditionnelles, aux regroupements et aux pow-wows des Premières Nations, mais il y a tant de choses que j'aimerais mieux connaître et être capable de faire. Je connais quelques mots de kaniienkeha, notre langue ancestrale, mais je ne le parle pas couramment. À la maison, nous parlons l'anglais, mais nous utilisons fréquemment des mots et des expressions mohawks. Je ne fréquente pas l'école de la réserve, ce qui nuit à mon apprentissage de la langue de mes ancêtres. Je suis très fière de mes origines et des gens qui m'entourent. Je ne les changerais pour rien au monde! (PRE 4A, p.25)

En guise d'introduction au passage sur « l'idée de l'appartenance nationale au Québec » un jeune autochtone parmi sept autres jeunes s'exprime ainsi sur la question, en faisant la part des choses entre l'appartenance politique aux « Autochtones » d'une part et le souci de différenciation d'autre part, dans une dialectique qui serait tout à l'honneur des manuels souvent très simplificateurs :

Même si on provient de différentes nations, on se reconnaît tous comme des Autochtones qui ont subi des préjudices et on parle d'une seule voix. On partage aussi nos traditions, on se les approprie, on s'inculture les uns aux autres comme les Romains se sont mélangés aux Gaulois pour donner les Français d'aujourd'hui. Même que parfois nos coutumes propres, comme les herbes médicinales, sont moins connues alors que les coutumes connues [...] viennent d'ailleurs, de l'Ouest ou des États-Unis. Par ailleurs, on ne veut pas que les gens pensent que nous sommes tous pareils et que nous pensons tous la même chose. Au Québec, nous sommes onze nations qui ont onze langues différentes. (Jean Bellefeuille, bulletin Vivre ensemble, vol.8, n° 29, 2000, cité par PRE 3B, p.29)

Et enfin, six opinions sur « quelques interprétations de la culture au Québec » sont citées au début du chapitre « La culture et les mouvements de pensée au Québec », dont une Autochtone de Chisasibi. La sagesse de l'idée exprimée ici et le regard historiographique dont-elle fait preuve auraient utilement pu servir comme précepte à la démarche des manuels :

La nation est essentiellement dynamique et les nations naissent et meurent, comme chacune et chacun de nous, d'ailleurs. La nation québécoise n'a pas toujours été et elle est bien jeune au concert des nations. Qu'elle se définisse encore n'est qu'un signe de santé et de vigueur. Et qu'elle se soit débarrassée de la chape catholique pour s'ouvrir au monde sans pour autant perdre ce qui la caractérise fondamentalement, comme collectivité francophone en Amérique du Nord, me semble plutôt rassurant. (Yv Bonnier Viger, «Éthique et culture religieuse», Le Devoir, Opinion, 25 avril 2008, cité par PRE 4B, p.25)

La main ainsi tendue « de nation à nation » aura-t-elle une chance de façonner de meilleures perceptions permettant un avenir commun ?

4.4.10 Conclusions

Les informations sur les Autochtones de nos jours et sur leurs rapports avec les non-Autochtones canadiens et québécois depuis les années 1960 se trouvent parfois éparpillées dans d'autres contextes, par des actualisations occasionnelles, à propos de tel ou tel fait historique.

Elles sont abordées de manière plus systématique dans les passages consacrés à la période contemporaine, au sein du parcours historique et dans chacun des grands dossiers du parcours thématique.

Enfin, puisque la justification essentielle d'intéresser les élèves à l'histoire réside dans l'exercice de leur citoyenneté d'aujourd'hui, de nombreux chapitres historiques sont introduits et /ou clos par des remarques sur l'actualité, dont certaines concernent les Autochtones.

Les manuels accordent une importance très inégale à la présentation des difficultés sociales auxquelles sont affrontées les communautés autochtones dans les réserves. Aucun manuel ne s'intéresse aux Autochtones dans les villes.

Aucun n'identifie les causes profondes de ces problèmes, à part qu'ils sont aggravés par la croissance démographique des Autochtones. Quelques-uns proposent des solutions culturalistes.

Les « revendications autochtones » ne semblent pas concerner les inégalités sociales, mais se jouer sur la scène politique uniquement, où ils font partie des négociations et des conventions signées entre gouvernements.

Les torts subis par les Autochtones dans l'histoire, notamment l'acculturation forcée et l'appropriation de leurs terres par les Blancs, sont reconnus.

Que la Convention de la Baie-James ou la Paix des Braves aient été accordées ou arrachées par des luttes ne fait pas l'unanimité parmi les manuels. La plupart en tirent un bilan positif, les réticences sur le plan écologique et politique sont mentionnées par une minorité seulement. Dans le cadre de la modernisation du Québec, la fierté des prouesses techniques de l'hydro-électricité l'emporte souvent.

Pour les revendications politiques plus globales, le terme d'« autonomie » est employé beaucoup plus souvent que celui d'« autodétermination ». La plupart des manuels restent flous sur leurs significations. Ils sont d'accord pour que les Autochtones cherchent à retrouver des droits perdus, mais la moitié des manuels se montre hésitants quant à l'autonomie gouvernementale. Pour un des manuels, persuadé par ailleurs que les Autochtones exercent déjà leurs droits, la question n'est pas s'ils y ont droit mais s'il est opportun de la leur « accorder ».

Les manuels ne citent pas, dans ce contexte, la Proclamation royale comme fondement de la légitimité des revendications.

Les interlocuteurs dans ce processus de la revendication des droits sont les Autochtones d'un côté, les gouvernements soit canadien soit québécois de l'autre. Les organisations politiques que les Autochtones se sont données pour la défense de leurs droits ne sont pas nommées, sauf exception.

Les gouvernements fédéral et québécois semblent agir de concert face aux Autochtones. Deux manuels mentionnent le Livre Blanc de Trudeau.

Les interactions entre les sociétés civiles échappent au regard des manuels, sauf lors de la crise d'Oka qui met face à face des Amérindiens et les citoyens québécois ordinaires. Cette crise est expliquée par deux manuels de façon partiellement divergente, à plusieurs égards.

Pour ce qui est des relations futures et des contentieux non résolus au moment de la parution des manuels (i.e. 2007 - 2009), l'attitude diverge. Plusieurs prévoient de la convoitise sur les richesses du Grand Nord.

Deux manuels citent le traité du Québec avec des Innus de 2004 pour illustrer les contentieux territoriaux. Un manuel énumère plusieurs autres questions en suspens, de la reconnaissance de la participation des Autochtones à l'effort de guerre canadien au refus du Canada de signer a

déclaration de l'ONU sur les droits des populations autochtones en passant par le contrôle autochtone sur l'éducation et la justice et la demande d'une justice réparatrice.

Il est rejoint par un autre manuel sur la question des pensionnats autochtones. En tout, trois des quatre manuels en parlent, parfois à plus d'une reprise.

Aux yeux des manuels qui avaient consacré de l'importance aux inégalités sociales, il s'agit d'autant de problèmes urgents à remédier.

Dans le domaine des réalisations autochtones certains manuels évoquent des contextes économiques, politiques et éducationnels en plus du domaine de la culture. Pour d'autres, il constitue la seule voie d'avenir. Pour un manuel, les problèmes sociaux des communautés autochtones ne sont pas intéressants en soi, mais en tant qu'obstacles à l'épanouissement culturel.

Un regard culturaliste, misérabiliste et folklorisant sur les Autochtones semble caractériser une partie des manuels. Les perceptions mutuelles entre Québécois et Autochtones sont très peu abordées. Un seul manuel donne de façon systématique la parole à de jeunes Autochtones pour exprimer leurs propres points de vue.

5. Les manuels actuels du primaire

Les élèves auxquels s'adressent les manuels scolaires de la 3^e et de la 4^e secondaire que nous venons d'analyser, n'en sont pas à leur première rencontre avec les Autochtones en salle de classe. En fait, l'enseignement prévoit déjà un cursus complet de géographie, histoire et éducation à la citoyenneté, avec d'importants éléments consacrés au Québec et au Canada et aux 2^e et 3^e cycles de l'enseignement primaire. Dans ce chapitre, nous allons prendre en considération quatre manuels du primaire approuvés par le ministère de l'Éducation du Québec que cette même cohorte a pu étudier quelques années auparavant, Dominique y compris. Les ensembles didactiques *En temps et lieux* et *Sur la piste* ont été approuvés pour le 2^e cycle, qui couvre la période de l'arrivée des Européens jusqu'à la fin de la Nouvelle-France, et pour le 3^e cycle allant de la Conquête britannique jusqu'en 1980. *Paysages d'ici et d'ailleurs* a été approuvé pour le 2^e cycle seulement et *Parcours* pour le 3^e. Pour ce qui suit, ont donc été pris en compte les manuels suivants:

	2 ^e cycle	3 ^e cycle
<i>En temps et lieux</i>	ETL 2A, ETL 2B	ETL 3A, ETL 3B
<i>Sur la piste</i>	SLP 2A, SLP 2B	SLP 3A, SLP 3B
<i>Paysages d'ici et d'ailleurs</i>	PIA 2A, PIA 2B	-
<i>Parcours</i>	-	PAR 3A, PAR 3B

Comme les unités didactiques ne sont pas tous présentés sous formes de manuels, mais parfois par cahiers où la numérotation des pages est faite par Modules ou dossiers, nous indiquerons celui-ci à côté du sigle du manuel. Ainsi PIA 2B-7 correspond à la Thématique 7 : « La société iroquoise vers 1745 », SLP 2A-1 au Dossier 1 : « Les Iroquoiens d'autrefois. Une société vers 1500 ».

A la différence de l'architecture de la démarche dans le secondaire qui prévoit un parcours chronologique en 3^e année et un parcours thématique en 4^e année, celle du primaire suit un parcours principalement chronologique sur les 4 ans, mais non pas sous forme de récit linéaire, mais par paliers (1500, 1645, 1745, 1820, 1905 et 1980) et organisé selon des aires géographiques et ethniques distinctes. Ainsi, les différentes unités sont ainsi nommées, par *En temps et lieux*, par exemple :

2^e Cycle du primaire 1^{er} année (ETL 2A):

Module 1. La société iroquoise vers 1500 : un monde à découvrir

Module 2. Sur la route des Algonquiens vers 1500

Module 3. Le défi et l'aventure : la Nouvelle-France vers 1645

Module 4 La seigneurie en Nouvelle-France vers 1745

2^e Cycle du primaire 2^e année (ETL 2B)

Module 5. Escapade à la ville en Nouvelle-France vers 1745

Module 6. Les Iroquoiens vers 1745 : autres temps, autres lieux
 Module 7. La Nouvelle-France et ses voisins vers 1745
 Module 8. Voyage au pays des Incas vers 1500

3^e Cycle du primaire 1^{re} année (ETL 3A)

Module 1. La société canadienne vers 1820
 Module 2. Le Québec vers 1905 : une société en évolution
 Module 3. Le Québec vers 1905 : politique et culture
 Module 4 La conquête de L'Ouest vers 1905

3^e Cycle du primaire 2^e année (ETL 3B)

Module 5. Le Québec de 1905 à 1980 : le virage vers la modernité
 Module 6. Le nouveau visage du Québec
 Module 7. Les Micmacs et les Inuits vers 1980 : de nouveaux défis
 Module 8. Les rouages de la démocratie.

Cette structure, comme celle très similaire, pratiquée par les autres, correspond tout autant à ce que prévoit le programme ministériel, même si l'autre manuel approuvé pour les 2 cycles, à savoir *Sur la piste*, pratique des titres quelque peu différents :

2^e Cycle du primaire 1^{re} année (SLP 2A):

Dossier 1. Les Iroquoiens d'autrefois. Une société vers 1500
 Dossier 2. Les premiers habitants de l'Amérique. Les Algonquiens, Iroquoiens et Incas vers 1500
 Dossier 3. Portrait de la Nouvelle-France. Une société française vers 1645
 Dossier 4 Cent ans d'histoire de la Nouvelle-France. D'une société française à une société canadienne : de 1645 à 1745

2^e Cycle du primaire 2^e année (SLP 2B) :

Dossier 1. Une seigneurie près du fleuve : La société canadienne en Nouvelle-France vers 1745.
 Dossier 2. Des personnages importants. En Nouvelle-France, de 1645 à 1745.
 Dossier 3: Des changements chez les Iroquoiens. La société iroquoise entre 1500 et 1745
 Dossier 4 Une mosaïque de colonies. La Nouvelle-France et les Treize colonies vers 1745

3^e Cycle du primaire 1^{re} année (SLP 3A) :

Dossier 1. Vivre à la manière de 1905. La société québécoise vers 1905
 Dossier 2. Voyager dans le temps. La société canadienne entre 1745 et 1905
 Dossier 3. Il était une fois dans l'Ouest. Les sociétés canadiennes des Prairies et la côte Ouest vers 1905
 Dossier 4 Rallye au Canada. La diversité canadienne vers 1905.

3^e Cycle du primaire 2^e année (SLP 3B)

Dossier 1. Vivre au Québec vers 1980 : La société québécoise vers 1980
 Dossier 2. Au fil du temps : La société québécoise entre 1905 et 1980
 Dossier 3. Carnets de voyage : La société québécoise et la société sud-africaine vers 1980.
 Dossier 4 Excursion chez les Micmacs et les Inuits: La société des Micmacs et la société des Inuits du Québec vers 1980.

Paysages d'ici et d'ailleurs, dont nous retenons seulement le manuel pour le 2^e Cycle du primaire (approuvé par le ministère) procède ainsi :

2^e Cycle du primaire 1^{re} année (PIA 2A):

Thématique 1. Sur les traces de l'histoire
 Thématique 2. La société iroquoise vers 1500
 Thématique 3. L'organisation de la société iroquoise
 Thématique 4 La culture iroquoise
 Thématique 5. La société algonquienne vers 1500
 Thématique 6. L'Empire inca
 Thématique 7. Vers 1500, L'Europe à la rencontre de l'Amérique

2^e Cycle du primaire 2^e année (PIA 2B) :

Thématique 1. La société française en Nouvelle-France vers 1645.
 Thématique 2. La fourrure au cœur de la Nouvelle-France.

Thématique 3. La société canadienne en Nouvelle-France vers 1745.

Thématique 4 La vie dans une seigneurie

Thématique 5. Vivre en ville

Thématique 6. 100 ans de développement de la Nouvelle-France

Thématique 7. La société iroquoise vers 1745

Thématique 8 La société anglo-américaine des Treize colonies vers 1745.

Enfin, Parcours, dont nous retenons le manuel pour le 3^e Cycle du primaire (approuvé par le ministère) propose la structure suivante :

3^e Cycle du primaire 1^{ère} année (PAR 3A) :

1. La société canadienne vers 1820
2. La société québécoise vers 1900
3. Les prairies et la côte ouest du Canada vers 1900

3^e Cycle du primaire 2^e année (PAR 3B)

4. La société québécoise vers 1980
5. La Chine vers 1980. Une société non démocratique
6. Les Inuits et les Micmacs du Québec vers 1980

Il ressort de cette comparaison que la marge de manœuvre laissée aux différents manuels pour organiser les savoirs est assez grande. Elle permet, par exemple, à Sur la piste de consacrer un dossier complet à des personnages en Nouvelle France et de raconter un siècle d'histoire à travers eux, uniquement, ou de revenir à l'évolution de la société québécoise entre 1905 et 1980 après l'étude du Québec de 1980. Aussi étonnant que cela puisse paraître, la fin de la Nouvelle France figure pour Paysages d'ici et d'ailleurs en tant que thème 30 de la Thématique 8 : « La société anglo-américaine des Treize colonies vers 1745 ».

Le découpage en paliers qui est commun à tous ces manuels favorise les comparaisons entre sociétés de la même époque et une prise de conscience claire par l'élève, à quel moment de l'histoire il / elle se situe, à chaque fois. Il comporte l'inconvénient d'inviter à faire passer au second plan une histoire plus « raisonnée », identifiant, à travers les évolutions, la progression de l'histoire et son caractère mouvant – un défi plus ou moins bien relevé par les manuels. Dans l'exemple cité, nous voyons qu'il est possible de prévoir, explicitement, de prendre en considération des périodes et non seulement des moments (ETL 3A : « Le Québec de 1905 à 1980 ») ou de découper un même palier en unités thématiques (« ETL 3B : Le Québec vers 1905 : une société en évolution / politique et culture »). Les autres manuels procèdent plus ou moins de la même façon, en mettant en lumière les changements apportés aux sociétés autochtones par le contact avec les Européens (SLP 2B Dossier 3: « Des changements chez les Iroquoiens. La société iroquoise entre 1500 et 1745 ») Le découpage par paliers non seulement n'empêche donc pas de prendre en considération des évolutions, mais, pour ce qui concerne les Autochtones, l'existence des deux paliers ; à savoir deux de 1500 et de 1745, invite, au moins pour le groupe des Iroquoiens, à réfléchir explicitement sur les changements intervenus, tandis que, nous l'avons constaté, les manuels du secondaire consacrent une très grande partie des propos sur les Autochtones à l'époque avant l'arrivée des Européens, donnant l'impression que les civilisations autochtones, pour de nombreux aspects, n'aient pas connu d'évolution auparavant ni en connaîtront après, à part les changements de leurs modes de vie occasionnés par les Européens.

Si les paliers n'empêchent donc pas l'évocation d'évolutions, ce genre de découpage occasionne parfois des références récurrentes à la date retenue pour le palier qui sonnent étranges, dans leur précision, dans les textes. En voici un exemple :

Au contact des Français, les Iroquoiens découvrent des objets en métal solides et pratiques : des chaudrons, des haches, des pics, des couteaux et même des aiguilles à coudre. Ils se procurent ces objets en les échangeant contre des fourrures. Vers 1745, ces ustensiles remplacent en partie les contenants de terre cuite ou d'écorce et les couteaux taillés dans la pierre. Certains aspects de la vie quotidienne changent : la préparation des aliments, par exemple. [...] Les contacts avec les Français vont aussi leur faire découvrir les machines à roues comme la brouette ou la charrette. Vers 1745, l'usage de la roue pour transporter certaines charges est devenu assez fréquents dans la société iroquoise. (SLP 2B-3, p.68)

Le plus souvent, le palier de 1980 est considéré comme la ligne d'arrêt par ces manuels parus après 2000. L'actualité n'est mentionnée que très exceptionnellement, à la différence de la démarche des manuels du secondaire.

Pour ce qui est de la place des Autochtones, le plan leur consacre des unités entières. A l'instar des manuels du secondaire, les Premiers habitants ouvrent ainsi la ronde, par des chapitres consacrés exclusivement aux sociétés iroquoise et algonquienne avant l'arrivée des Européens vers 1500. Les Iroquoiens sont étudiés également sur le palier de 1745. Les Amérindiens sont moins présents après la défaite de la Nouvelle France, mais en 1980, à la différence de ce qui se passe dans les manuels du secondaire, une unité leur est de nouveau consacrée pour le palier de 1980, où le programme prévoit l'étude des Micmacs et des Inuits, en particulier. Comme ce premier regard permet de le constater, il s'agit du même genre de « tunnel » que celui à l'œuvre dans le cursus du secondaire, interrompu également par une « excursion » dans les Prairies vers 1900, à ceci près que les communautés inuites et micmaques sont étudiées par des dossiers spécifiques. Cela leur confère d'ailleurs une visibilité qu'elles n'ont pas dans les discours des manuels du secondaire et qui permet de parler plus en détail de l'actualité autochtone, dans le primaire.

Le tableau suivant montre la répartition des éléments des manuels, où les Autochtones jouent un rôle primordial voire exclusif, comparé à ceux qui ne les mentionnent pas du tout ou de façon extrêmement marginale (à l'exception des parties consacrés à la méthodologie, aux Incas et aux sociétés non démocratiques exclusivement).

	Autochtones uniquement	Autochtones peu ou pas mentionnés
ETL (2e et 3e cycles)	4 sur 15	11 sur 15
SLP (2e et 3e cycles)	4 sur 16	12 sur 16
PIA (2e cycle)	5 sur 13	8 sur 13
PAR (3e cycle)	1 sur 5	4 sur 5

Les manuels sont donc très semblables, à cet égard, et la part quantitative qui leur est consacrée, est considérable. Cependant, un tel découpage a pour conséquence d'isoler l'étude des sociétés autochtones d'une part de celle des sociétés canadienne et québécoise d'autre part. Les manuels

« relèguent » ainsi l'étude des Autochtones dans des chapitres en les excluant des autres contextes de l'histoire québécoise et canadienne.

Ceux-ci se trouvent donc souvent absents de modules dont le titre suggère une thématique plus compréhensive. Ainsi, par exemple, le dossier 4 de SLP 2A : « Cent ans d'histoire de la Nouvelle-France. D'une société française à une société canadienne : de 1645 à 1745 », mentionne, en parlant des conflits, uniquement l'opposition entre Français et Anglais. La Grande Paix de Montréal n'y est même pas mentionnée ; elle figurera une année plus tard dans le dossier 2 SLP 2B: « Des personnages importants. En Nouvelle-France, de 1645 à 1745 », par le biais de la mention de Kondiaronk parmi 13 personnages. Autre exemple : dans la ligne du temps du dossier SLP 3A Dossier 2 : « Voyager dans le temps. La société canadienne entre 1745 et 1905 », il n'y a aucune mention des Autochtones, pas plus que dans « La société anglo-américaine des Treize colonies vers 1745 ». (PIA 2B) ou dans « Le Québec vers 1905 : une société en évolution » (ETL 3A Module 2), où il s'agit d'industrialisation, d'urbanisation, d'activités économiques et de conditions de vie de la population non-Autochtone. Les Autochtones ne font pas non plus partie du « Québec vers 1905 : politique et culture » (ETL 3A Module 3), à part « La Crosse : sport national du Canada depuis 1859 [...] un sport d'origine amérindienne ».

Le découpage combiné en paliers et en sujets que respectent tous les manuels, résulte ainsi dans le fait que l'histoire autochtone d'un côté, est considérée pour elle-même, mais de l'autre côté, exclue de l'histoire plus générale.

Traiter de l'histoire au niveau de l'enseignement primaire est un défi au moins aussi important sinon plus que pour des élèves plus âgés, car il s'agit de rendre compréhensible des réalités complexes à un public encore peu habitué à manier des concepts théoriques. Il faut expliquer les nouvelles notions et simplifier, certes, sans tomber dans la simplification, susciter et maintenir la motivation par des procédés didactiques appropriés. Tous les manuels s'efforcent d'utiliser un langage et des concepts à la portée de jeunes élèves, de s'en tenir à des textes courts en les accompagnant d'illustrations et cherchent à établir, de manière récurrente, le lien entre l'histoire et la réalité des enfants qui sont censés s'y intéresser. Nous verrons, comment les procédés didactiques contribuent à constituer la dichotomie entre NOUS et les AUTRES, à ce niveau, comme nous l'avons fait déjà à propos des manuels du secondaire. Une différence très évidente réside, par certains manuels, dans l'introduction de personnages fictifs, soit des guides « blancs » dans l'univers des Autochtones, soit des Autochtones eux-mêmes qui « témoignent ». Ce procédé est réservé au primaire, qui, en revanche, utilise beaucoup moins de sources originales, voire, dans certains cas, des « pseudo-sources ».

Les manuels emploient différentes voies pour initier les apprenants à l'historiographie critique. Sous des rubriques comme « Capsule 1 : Comment peut-on savoir? » (SLP 2B, p.58), les élèves sont informés sur les activités des archéologues par exemple (cf. aussi ETL 2A « Module 1. La société iroquoise vers 1500 : un monde à découvrir », p. 30 et PIA 2A « Sur les traces de l'histoire », p. 3) Tous les manuels proposent des parties entières sur la méthodologie, mais il s'agit autant de méthodes d'analyse et de compréhension que d'apprentissage, d'organisation des connaissances, du travail individuel et collectif de présentation des résultats et non, bien entendu, de l'éveil d'un regard critique sur l'origine des sources, avant tout. La perception euro-centrique de la plupart des sources écrites sur l'histoire des Autochtones n'est pas abordée.

Il serait, certes, intéressant de porter un regard plus détaillé sur l'iconographie de ces manuels du primaire, puisqu'elle y joue certainement un plus grand rôle. Pour les époques historiques, tous les manuels recourent à des dessins. Les modules de tous les manuels consacrés à l'actualité utilisent abondamment des photos, en rapport avec le sujet traité, mais aussi, notamment dans *En temps et lieux*, pour inviter la réalité entourant les élèves et qui sert de point de départ pour découvrir la réalité de l'AUTRE. Dans les parties historiques, *Sur la piste* met un accent particulier sur des représentations d'artefacts de musées qui sont souvent soigneusement datés et opposés à des photos d'aujourd'hui, ce qui met en relief la distance temporelle qui nous sépare de l'époque traitée.

Dans *Paysages d'ici et d'ailleurs*, les personnages autochtones (mais non seulement) sont parfois tellement caricaturaux qu'ils pourraient être considérés comme mal appropriés, de nos jours. Les dessins sont plus respectueux dans *Sur la piste* et *En temps et lieux*. Ce dernier invite parfois des personnages dessinés pour leur confier des remarques, des questions, des invitations à des activités.

Il invente aussi des personnages fictifs autochtones : l'Algonquien Sigiswas (« Je m'appelle Sigwasis. Voici mon chien. » « ETL 2A Module 2. Sur la route des Algonquiens vers 1500., p. 15) le chef Nashua, sa fille Nolka (p.17), Epitegig (« une jeune Micmaque. Elle va te parler des gens de sa nation et de leurs activités. » p.19) et Kisos une jeune Abénaquise (p.22) qui parlent aux élèves du 21^{ème} siècle de leur mode de vie en 1500. D'ailleurs, ils font très vite connaissance, car quelques pages plus loin, l'Algonquien est déjà devenu « ton ami Sigiswas » (p.27). Il est vrai que pour un-e jeune de nos jours, c'est peut-être une amitié ni plus ni moins improbable que celle qui le relie à ses « ami-e-s » sur facebook.

Dominique : Et puis, Sigwasis raconte que l'installation des wigwams « prend trois à cinq heures » (p.15) Ils avaient donc des montres ? Ils comptaient le temps en heures ? De 60 minutes ?

Notons en passant, à propos de la mesure du temps, que le « calendrier lunaire », i.e. le fait de mesurer les mois par les cycles de la lune qui avait été jugé par un manuel du secondaire comme typiquement amérindien (alors que c'est le nôtre également), figure aussi dans *En temps et lieux* (ETL 2A-1, p.35).

Sur la piste invente des dialogues fictifs entre des personnages réels de la Nouvelle France : Pierre Boucher, le Père Lejeune et le Père Brébeuf : « Nous sommes en 1637. Pierre Boucher a 15 ans. Il vient de signer un contrat avec des missionnaires jésuites. Il accompagne deux missionnaires et leurs guides hurons dans un voyage pour évangéliser les Amérindiens. » (SLP 2A Dossier 3 : Portrait de la Nouvelle France. Une société française vers 1645. Avec les missionnaires, p. 65)

Le même manuel envoie des personnages fictifs de nos jours en voyage d'exploration : des étudiants d'histoire chez les Micmacs et une enseignante chez les Inuits. (SLP 3B Dossier 4 : « Excursion chez les Micmacs et les Inuits. La société des Micmacs et la société des Inuits du Québec vers 1980 », p.180.) Cela lui permet de varier le mode de présentation, de confier la transmission des savoirs à des cartes postales envoyés « à la maison », i.e. en territoire connu, à des dialogues entre des protagonistes ou avec les Autochtones qu'ils rencontrent aux destinations de ces expédition, et surtout de procurer le sentiment de vivre une aventure, de s'identifier à ces personnages « blancs » en visite chez les AUTRES.

Parcours pousse encore plus loin l'imagination des élèves à qui on veut faire croire qu'ouvrir le manuel d'histoire équivaut à s'inviter réellement chez l'AUTRE, qui en sera évidemment ravi: « Les Micmacs et les Inuits t'accueillent avec plaisir entre ces pages pour partager avec toi leurs activités, leurs préoccupations, les défis qu'ils doivent affronter et surtout, leur culture qui est restée bien vivante. » (PAR 3B Module 6 : « Les Inuits et les Micmacs du Québec 1980 », p.1)

5.1. Les sociétés autochtones avant l'arrivée des Européens

Comme dans les manuels du secondaire, une très grande place est accordée aux Premiers occupants avant l'arrivée des Européens dans ceux du primaire. Sur les quatre modules les concernant, deux se situent en 1500, un autre reprend la situation des Iroquoiens en 1745, enfin le palier de 1980 présentera les Micmacs et les Inuits. Comme nous l'avons vu, la comparaison entre les paliers peut inviter à des comparaisons et des évolutions, comme dans : PIA 2B-7, p. 51, où un exercice invite les élèves à comparer la situation des Amérindiens en 1500 et en 1745. De même pour *En temps et lieux* :

Les Iroquoiens vers 1745 : autres temps, autres lieux. La vie et la culture des Iroquoiens qui vivent vers 1745. Tu auras à comparer la vie de ces gens avec celle de leurs ancêtres qui ont vécu vers 1500. (ETL 2B Module 6-5, p.5) A la fin du passage, les élèves sont invités à répondre à la question : Quels changements sont survenus dans leur mode de vie depuis 1500. Qu'est-ce qui explique ces changements ? (p.18) et : « Pour votre projet, découvrez les costumes traditionnels des Amérindiens et comparez-les avec les vêtements qu'ils portent aujourd'hui. Sont-ils les mêmes ? » (*Ibid.*)

Or, les changements intervenus sont à attribuer entièrement aux influences européennes : Rien n'indique que les sociétés autochtones aient connu un développement avant 1500. Ils semblent appartenir à un passé statique.

Tous les manuels sont d'accord pour dire que l'Amérique du Nord était peuplée par les Autochtones bien avant l'arrivée des Européens.

Sur la piste pose la question : « Où vivaient les Iroquoiens vers 1500 ? » pour y répondre : « Quand les Européens sont arrivés en Amérique du Nord, vers 1500, le territoire était déjà habité par quelques millions de personnes. Les Iroquoiens faisaient partie de ceux qui vivaient depuis très longtemps, des milliers d'années, en Amérique du Nord. » (SLP 2A-1, p.19)

Dans une ligne du temps dressé par *Paysages d'ici et d'ailleurs* on apprend qu'en 1500 « les Amérindiens sont seuls en Amérique du Nord » (PIA 2A-5, p. 111) et peu plus loin : « Ils sont arrivés des milliers d'années avant les Européens. » (PIA 2B-1, p.2). A un autre endroit, le manuel évoque leur arrivée par la Béringie et précise : «

Il y a plus de 500 ans, les Amérindiens habitaient déjà le territoire du Canada actuel. Ils vivaient dans différentes sociétés. Dans chaque société, il y avait plusieurs nations amérindiennes. Les deux plus grandes sociétés étaient formées par les Iroquoiens et les Algonquiens. Il y avait aussi les Inuits et les Béothuks qui partageaient le territoire: la société béothuk n'existe plus aujourd'hui. (PIA 2A-2, p.21)

C'est d'ailleurs le seul manuel à évoquer, au moins en quelques mots, les Béothuks et leur sort ; tous les autres, y compris les manuels analysés du secondaire, avait été muets à leur égard.

Le territoire était donc loin d'être vide. Or, *En temps et lieux* trouve qu'il s'agissait bel et bien d'« Un territoire à peupler » (titre d'un passage dans ETL 2A-3, p.32) et *Parcours* considère que le

territoire était « sauvage » : « Ailleurs sur le territoire encore sauvage, des postes de traite établis près des voies d'eau importantes facilitent le commerce des fourrures avec des Amérindiens. » (PAR 3A-1, p.5)

A l'instar des manuels du secondaire, mais justifié par le fait qu'il s'agit de paliers, les sociétés iroquoiennes et algonquiennes sont décrites en 1500, sans mentionner des évolutions antérieures, et le fait que nos connaissances nous proviennent en grande partie de la tradition historiographique se basant sur les documents des Européens, n'est pas mentionné. En général, les manuels expliquent bien les grands groupes linguistiques et les différentes nations qui y appartiennent (cf. SLP 2A-1, p.19) Ces catégories sont rappelées, si nécessaire, par la suite (« Les Micmacs font partie de la famille des Algonquiens » PAR 3B-6, p.4)

La distinction entre nomades et sédentaires est l'élément principal à retenir à propos d'eux : "Dans l'est du Canada, ils se divisaient en deux grandes sociétés : les Iroquoiens et les Algonquiens. Ces deux sociétés se différenciaient surtout par leur mode de vie : les Iroquoiens étaient sédentaires et les Algonquiens étaient nomades. » (PIA 2B-1, p.2).

Cette distinction est considérée comme fondamentale, sans que l'adoption ou non de l'agriculture le soit autant. Pour *Sur la piste*, c'est simplement une question de profiter d'un environnement avantageux : « Les Iroquoiens vivaient dans les basses-terres du Saint-Laurent et des Grands Lacs. [...] Elles ont un sol fertile. Un sol fertile est un sol où les plantes poussent bien. » (SLP 2A-1, p.19) et *En temps et lieux* admet que les Algonquiens, bien que nomades, pouvaient parfois pratiquer l'agriculture (ETL 2A-2, p.23-4). Pour *Paysages d'ici et d'ailleurs* aussi, la chasse et la pêche sont seulement des activités principales, non exclusives. Mais leur caractère de nomades, résultat de ces activités, est fondamental : « Ils vivent principalement de chasse et de pêche. La vie est organisée en fonction de ces deux activités. C'est pourquoi ils devaient constamment se déplacer [...] Les Algonquiens étaient nomades (PIA 2A-5, p.80)

Or, il est intéressant de constater que deux manuels dressent des analogies avec le vécu contemporain des élèves pour introduire et illustrer la distinction entre un mode de vie sédentaire ou nomade. Ainsi, *Paysages d'ici et d'ailleurs* compare la maison longue des Iroquoiens au chalet des Québécois et le tipi des Algonquiens au camping : « Ta famille et toi voulez partir en vacances dans la nature. Vous pouvez louer un chalet ou faire du camping. Selon votre choix, vous vivrez vos vacances de façon différente : Décris deux avantages d'habiter dans un chalet [...] de faire du camping. » (PIA 2A-2, p.22-3)

Puis, en se penchant plus en détail sur la maison longue et son organisation, le manuel part de la situation de vie des élèves : « Autour de toi. Combien de personnes vivent dans ta maison ou dans ton logement ? Tes grands-parents habitent-ils avec toi ? As-tu des cousins, des cousines, des oncles et des tantes qui vivent dans la même ville que toi ? Qu'est-ce que tous les membres de ta famille ont en commun et qui vous distinguent des autres familles ? » (PIA 2A-3, p.34)

Et pour expliquer le mode de vie nomade, il procède ainsi : « Autour de toi. Il y a des gens qui, au cours de leur vie, changent de maison, de ville ou de pays. Dans combien de maisons as-tu habité depuis ta naissance ? Dans combien de villes et de pays as-tu habité ? Nomme-les. Pourquoi les gens déménagent-ils en général ? Donne deux raisons. » (PIA 2A-5, p.78)

Le danger de tels rapprochements – pas toujours très pertinents – qui poursuivent le but de mieux faire comprendre des réalités éloignées en faisant référence à des réalités connues par les élèves, tout en occultant, dans le cas présent, les rapports au territoire des autochtones nomades, réside dans le fait que les distances ethniques (entre Autochtones et « Blancs ») et historiques (entre 1500 et aujourd'hui) s'entremêlent.

En temps et lieux n'y échappe pas non plus en utilisant, lui aussi, le cirque, le camping, le déménagement, une caravane et un village africain comme autant d'illustrations actuelles d'un mode de vie nomade et en invitant les élèves : « Observe ces photos. As-tu déjà vécu une expérience de camping sauvage ? [...] de nos jours, y a-t-il encore des gens qui changent souvent de lieu d'habitation ? Si oui, comment s'organisent-ils ? Pourquoi choisissent-ils ce mode de vie ? » (ETL 2A-2, p.4) Or, nous nous situons sur le même palier historique avec cette suggestion : « Comparez les avantages et les désavantages d'habiter un campement algonquien plutôt qu'un village iroquoien » (p.9) La distance historique est clairement rétablie quand on demande aux élèves « Réfléchissez aux objets que vous utilisez dans la vie de tous les jours. Auriez-vous besoin des mêmes objets si vous viviez dans la vallée du Saint-Laurent vers 1500 ? » (ETL 2A-1, p.18) Dans le même contexte, le manuel présente le mode de vie sédentaire comme une conséquence découlant de la possibilité de pratiquer de l'agriculture et définit de façon moins essentialiste (même si les arguments eux-mêmes sont parfois absurdes, puisque, pour un même apport nutritionnel, l'agriculture demande dans doute moins de temps que la chasse et la cueillette) le mode de vie sédentaire : « Le sol permet de cultiver le maïs qui constitue la plus grande partie de leur alimentation. Comme l'agriculture exige beaucoup de temps et de travail, les Iroquoiens demeurent plusieurs années au même endroit. On dit qu'ils ont un mode de vie sédentaire. » (*Ibid.*)

De la même façon, *Sur la piste* atténue le terme de nomade en expliquant que « les Algonquiens déplacent souvent leur campement au cours d'une année. On dit qu'ils sont 'nomades' ». (SLP 2A-2, p. 40)

Dans un tableau contrastant les modes de vie des Algonquiens et des Iroquoiens, *En temps et lieux* parle de leur « principale activité économique » et définit les modes de vie comme ceci : « Ils installent leur village pour longtemps. » vs. « Ils déplacent souvent leur campement. » (ETL 2A-2, p.44)

La distinction entre sociétés patrilinéaires et matrilineaires est moins importante et introduite dans une partie des manuels seulement. *Paysages d'ici et d'ailleurs* décrit dans des termes positifs la maison longue et la société matrilineaire (PIA 2A-3, p.36) qu'il distingue de la société patrilinéaire des Algonquiens (PIA 2A-5, p. 80)

En temps et lieux rapproche cette spécificité au pouvoir des femmes dans la société iroquoise et parle de « matriarcat » qu'il définit de : « organisation où la femme est chef de famille » au lieu de société matrilineaire :

Dans la société iroquoise, les femmes jouent un rôle important. Parfois, elles font appel aux aînés pour les aider dans la prise de décision. C'est pourquoi on les consulte. Les femmes prennent toutes les grandes décisions qui concernent la famille. Cette manière de partager les rôles s'appelle le matriarcat. Les femmes et les enfants portent le nom du clan de leur mère. Lorsqu'un couple se marie, l'homme vient habiter dans la maison de son épouse. (ETL 2A-1, p. 29)

La question posée aux élèves suppose qu'ils comparent des familles nucléaires à des familles élargies alors que rien ne les y prépare : « Est-ce que le fonctionnement de la famille iroquoise ressemble à celui de ta famille ? » (*Ibid.*)

Le pouvoir détenu par les femmes est relié à son tour au mode de production :

Chez les Iroquoiennes et les Iroquoiens, les femmes sont responsables de l'agriculture et des récoltes. Cela explique qu'on les appelle les « maitresse de la terre ». Les femmes s'occupent aussi des enfants et enseignement aux jeunes filles les tâches liées aux récoltes, à la confection de vêtements, à la fabrication d'ustensiles et à la préparation des repas. [...] Les garçons de plus de 10 ans suivent les hommes durant la journée pour connaître leur futur rôle dans le clan. (*Ibid.*)

C'est surtout ce manuel qui invite les élèves à réfléchir sur ces interdépendances entre structures sociales, mode de vie et mode de production. Après avoir, par un schéma, fait ressortir les principales différences entre les sociétés algonquiennes et iroquoiennes, il demande aux élèves : « Qui prend les décisions chez les Algonquiens ? Est-ce la même chose chez les Iroquoiens ? Penses-tu que les deux sociétés ont le même mode de vie ? Sinon, quelles sont à ton avis les principales différences ? Crois-tu que le territoire influence le mode de vie, l'alimentation et l'organisation sociale de ces sociétés ? » (ETL 2A-2, p. 40).

Un peu plus loin un dessin montre des femmes iroquoiennes travaillant dans un champ et des Algonquiens à la chasse. Ensuite, les élèves doivent établir un lien entre ces activités économiques et le rôle dans la société et conclure que l'infrastructure économique engendre la superstructure sociétale : « A ton avis, pourquoi les femmes prennent-elles les grandes décisions chez les Iroquoiens? [...] Chez les Algonquiens, qui prend les grandes décisions ? Pourquoi ? » (p.43)

Le partage du travail entre homme et femmes est abordé par tous les manuels (cf. aussi PIA 2A-5, p. 82), sans grandes différences, d'un manuel à l'autre et souvent dans le contexte des modes de vie. Dans *Sur la piste*, il découle surtout de l'habitation respective :

Chez les Algonquiens, une maison facile à transporter. Les Algonquiens déplacent souvent leur campement au cours d'une année. On dit qu'ils sont « nomades ». Ils ont donc inventé une maison facile à transporter qu'on appelle wigwam. Les wigwams peuvent être montés et démontés rapidement. Ce sont les femmes qui s'occupent de les monter et de les démonter. Ce sont elles aussi qui les transportent en pièces détachées sur leur dos. Elles peuvent les reconstruire en moins de deux heures. [...] Chez les Iroquoiens, une maison longue dirigée par une femme. Contrairement aux Algonquiens, les Iroquoiens vivent longtemps au même endroit : ce sont des sédentaires. Leurs maisons qu'on appelle « maisons longues » sont regroupées dans un village. [...] C'est toujours une femme âgée qui en est la responsable. (SLP 2A-2, p.40)

Dans un autre contexte, on détaille le partage des tâches chez les Inuits :

Chez les Inuit, les hommes étaient chargés de la chasse et de la pêche. Ils avaient également la responsabilité des transports en kayak, une embarcation à un seul passager, et en traîneau à chiens. De plus, ils construisaient les igloos et fabriquaient les outils. Les femmes prenaient soin des enfants et s'occupaient de la cuisine. Elles dépeçaient les animaux et préparaient les peaux qui servaient à la fabrication des vêtements et des kayaks. Elles pratiquaient aussi la chasse, la pêche, et faisaient la cueillette des petits fruits en été. (SLP 3B-4, 193)

En temps et lieux à son tour souligne le pouvoir politique détenu par les femmes âgées :

La grand-mère est responsable du clan et de la famille. Elle s'occupe donc de distribuer les rôles et les responsabilités à chacun des membres du clan. La grand-mère nomme aussi le chef de clan. Celui-ci est un homme. [...] Si un chef ne joue pas bien son rôle, la grand-mère lui enlève tout simplement ses bois. Un autre chef sera nommé pour le remplacer. » (ETL 2A-1, p.28)

Paysages d'ici et d'ailleurs met un bémol à l'image par trop égalitaire du pouvoir confié aux femmes et remarque qu'il n'y avait pas de femmes chefs. Ce n'est cependant pas un sentiment féministe qui inspire cette remarque, puisque, à peine une ligne après, le manuel s'étonne que la guerre soit une matière sur laquelle même les femmes auraient à exprimer une opinion :

Les femmes ne pouvaient pas être chefs, mais elles donnaient des conseils aux chefs. Les chefs écoutaient les femmes. Ils les consultaient même pour des décisions qui touchaient la guerre (sic). Les femmes pouvaient obliger un chef à abandonner son poste s'il prenait de mauvaises décisions. » (PIA 2A-3, p.40)

En temps et lieux confie à un Algonquien imaginaire, Sigwasis, un témoignage fictif sur sa société :

«

Les femmes qui ont un bébé s'occupent de leur enfant. Moi, j'aide mon père et mes oncles depuis que j'ai trois ans. Je transporte des paniers ou des raquettes et je participe aux tâches domestiques. Mes sœurs aussi. De plus, elles aident ma mère à transporter de l'eau et à ramasser du bois pour le feu. » (ETL 2A-2, p.28)

Les manuels du primaire s'intéressent moins que ceux du secondaire aux personnages jouissant d'une autorité spécifique (aînés, chefs, chamans) dans les sociétés autochtones qui ne semblent pas plus connaître de stratification sociale.

Sur la piste est le plus explicite en définissant les différences entre les chefs algonquiens et iroquoiens :

Le chef est choisi pour son habileté à convaincre par la parole. En effet, chez les Algonquiens, le chef n'impose pas ses décisions : il doit expliquer aux autres pourquoi celles-ci sont bonnes. Pour être écouté, il doit donc être capable de trouver d'excellents arguments. Le chef algonquien est aussi choisi pour son courage ainsi que pour ses talents de chasseur et de pêcheur [...] Les Iroquoiens sont dirigés par deux chefs: l'un s'occupe de la guerre et l'autre s'occupe de la vie au village. Comme chez les Algonquiens, les Iroquoiens choisissent leurs chefs. Les chefs iroquoiens sont choisis par les femmes les plus âgées du village. Les trois qualités principales des chefs sont l'intelligence, le courage à la guerre et l'habileté orale. (SLP 2A-2, p.37)

Paysages d'ici et d'ailleurs compare les fonctions des discussions du clan iroquoien à ceux de l'Assemblée nationale actuelle. (PIA 2A-3, p.39) Or, cette bonne intention de les mettre sur le même plan en valorisant la culture autochtone, à part le fait qu'elle mélange les distances de l'époque et de la communauté culturelle, est contredite par les illustrations qui soulignent ce rapprochement : la photo contemporaine montre la salle du parlement, tandis que les membres du clan, vêtus seulement de pagnes, sont assis par terre, dehors. La société algonquienne est qualifiée par *Paysages d'ici et d'ailleurs* comme « Une société organisée et libre » (PIA 2A-5, p.82), mais pas plus que les autres manuels, le manuel n'opère de comparaisons avec les sociétés européennes de l'époque.

Les jugements favorables portés sur l'organisation sociale des sociétés autochtones avant l'arrivée des Européens connaissent une apogée dans la bouche de Sigwasis, ce qui aux yeux d'élèves comme Dominique pourrait susciter une certaine suspicion : «J'admire beaucoup mon chef : il est sage et courageux. C'est un excellent chasseur. Il trouve toujours l'endroit idéal pour installer le campement. [...] Le campement est vraiment formidable : nous trouvons aux alentours tout ce dont nous avons besoin. » (ETL 2A-2, p.15) Tout le monde, y compris le chef Nashua et sa fille Nolka sont extrêmement heureux, dans ce village (p.17). Mais c'est également le cas chez les Micmacs, selon le témoignage d'Epitigig : "Notre chef est un bon chasseur et un excellent pêcheur. Il nous guide pour revenir installer notre campement avec les autres clans. Cet endroit est vraiment très beau! » (p.19) et encore chez les Abénaquis, selon Kisos, « fière de te parler des particularités de son peuple. » (p.22)

La culture matérielle et les technologies autochtones (outils, habitations, vêtements, moyens de transports, aliments, occupation du territoire) sont présentées comme rationnelles, voire ingénieuses. Les moyens de transport et les habitations des Algonquiens sont pratiques (PIA 2A-5, p.80), les Iroquoiens sont « des gens habiles » (PIA 2A-3, p. 42). De même, dans *En temps et lieux* : « Savais-tu que... ? Les femmes micmaques sont très habiles à fabriquer des objets décoratifs et à décorer des vêtements avec des piquants de porc-épics.» (ETL 3B-7, p. 13 ; cf. aussi :ETL 2A-2, p.38)

Parcours loue le wigwam des Micmacs qui «se transportait facilement et se dressait très rapidement (souvent en une heure) » et protégeait bien du froid (PAR 3B-6, p.7), tout comme *Sur la piste* (cf. SLP 2A-2, p.40) qui apprécie aussi les maisons longues : « Dans la maison longue, chaque famille a une section bien à elle » (p. 41), un fait qui aurait pu rassurer les élèves de *En temps et lieux*, qui, fidèle à son idée de toujours faire appel aux expériences propres des apprenants, introduit ainsi sa description des maisons longues :

Tu trouves peut-être difficile de partager certaines pièces de ta maison avec les membres de ta famille ? C'est vrai qu'il faut parfois faire preuve de patience, de partage et de tolérance. Si tu habitais dans un village iroquoien du 16e siècle, tu partagerais ta maison avec plusieurs autres familles. Chaque maison longue est occupée par un clan. Un clan peut compter jusqu'à 10 familles. Heureusement, les maisons iroquoiennes sont bien organisées. (ETL 2A-1, p.26)

Sur la piste décrit les activités des Iroquoiens au rythme des saisons (SLP 2A-1, p.4-13), parle abondamment des divers aspects de la culture matérielle et mentionne, par exemple, la culture des Trois sœurs, une technique astucieuse citée également par *En temps et lieux* (2A-1, p.25), à côté de la méthode du brûlis (p.36-7), de divers outils (p.38-9), puis, à propos des Algonquiens des techniques de chasse, du fumage du poisson (ETL 2A-2, p.20-1), des moyens de transport, des chiens (p.31-34), des vêtements cousus avec beaucoup de soin, des chaudrons d'écorce dont « les coutures sont recouvertes de gomme de sapin ou d'épinette. Ça évite les fuites ! » (p.31), le tout abondamment illustré. Et bien entendu, Epitègig n'est pas en reste pour souligner combien la vie est agréable et facile, grâce à tant de savoir-faire :

Ce large canot aux rebords élevés est assez léger pour être soulevé par une seule personne. Incroyable, est-ce pas ? [...] Nous, les enfants, nous faisons aussi notre part. Par exemple, nous allons sur la plage avec des paniers et nous ramassons des capelans. Ce sont des petits poissons qui frayent sur la plage : Ainsi, nous n'avons qu'à nous pencher pour les prendre sur le sable et les mettre dans notre panier. Facile, non ? (ETL 2A-2, p.20)

D'ailleurs, il n'est plus rarement question, dans les manuels du primaire, de la « parfaite adaptation » des Autochtones aux conditions de vie parfois hostiles qui s'exprimerait par leur culture matérielle, un « compliment » quelque peu équivoque (cf.4.1.10).

En temps et lieux explique le choix d'un bon emplacement pour le village par des raisons tout à fait rationnelles, sans parler d'adaptation (ETL 2A-1, p.18) et, toujours en les rapprochant de la vie des élèves, évoque ainsi les conditions de vie en 1500 :

Ta famille et toi avez besoin de nourriture, de vêtements et de bien d'autres choses dans la vie de tous les jours. Pour vous procurer ce qu'il vous faut, vous vous déplacez à pied, en vélo, en auto ou en autobus. Est-ce la même chose pour les Iroquoiennes et les Iroquoiens ? Pas vraiment... Ces familles dépendent de l'eau, des produits du sol et de la forêt pour vivre. Grâce à ces ressources naturelles, elles se nourrissent et fabriquent ce dont elles ont besoin. Pour construire leur village, les Iroquoiens choisissent donc un endroit où ils peuvent trouver tout cela. (ETL 2A-1, p.22)

L'argument de l'adaptation est utilisé par deux autres manuels, mais seulement à propos des conditions extrêmes que connaissent les Inuits : « Les Inuits ont su s'adapter au climat de l'Arctique,

cette immense région froide dans le Nord. En fait, c'est cette remarquable capacité d'adaptation qui leur a permis de tirer parti des moindres ressources de cette terre hostile. » (SLP 3B-4, p.192)

L'adaptation comme principale vertu n'est pas généralisée aux autres peuples autochtones, bien au contraire, elle leur est particulière:

A cause des caractéristiques de leur environnement, le Grand Nord, les Inuits ont développé un mode de vie qui diffère beaucoup de celui des groupes autochtones établis plus au sud. Afin de pouvoir survivre dans des conditions climatiques très rudes, au pays de la toundra et de la glace, ils ont dû faire preuve d'une grande ingéniosité pour exploiter les ressources du milieu. (PAR 3B-6, p.31)

D'ailleurs, plus que dans les manuels du secondaire, des savoirs dans les domaines particulièrement valorisés par les Européens sont évoqués, notamment dans le domaine de la médecine. Pendant l'expédition imaginaire qui réunit Pierre Boucher, le Père Lejeune, le Père Brébeuf et des coureurs de bois, un de ces derniers est blessé et sauvé par le savoir des Amérindiens : « Heureusement que Zacharie sait quelle plante utiliser pour soigner ce genre de plaie ! Ce sont les Amérindiens qui lui ont appris comment utiliser les plantes qu'on trouve ici. » (SLP 2A-3, p.67)

En temps et lieux mentionne les connaissances médicales des Iroquoiennes : « Certaines femmes sont responsables de la cueillette des plantes médicinales. Grâce à ces plantes et à des arbres comme le thuya, les Iroquoiens soignent diverses maladies comme le scorbut. » (ETL 2A-1, p.36) Et pour les Algonquiens, c'est de nouveau Sigwasis qui nous renseigne sur les « remèdes de grand-mère » :

Au cours de nos voyages en canot, nous arrêtons parfois pour cueillir du thé ou des plantes. Ma grand-mère ne peut pas s'en passer. Nous utilisons certaines de ces plantes pour nous soigner. On les appelle les plantes médicinales. Par exemple, on met des feuilles de plantain sur les petites blessures pour faciliter la cicatrisation et éviter l'infection. La gomme de sapin bouillie sert d'onguent pour les brûlures et les coups de soleil. On peut aussi en appliquer sur la poitrine pour diminuer la toux. Mâcher de la gomme de sapin soulage le maux de gorge. (ETL 2A-2, p.18)

Dominique : Mais dis donc, Sigwasis, mon ami, cela marche-tu, ces remèdes de grand-mère ? Tu sembles en douter, puis te raviser ? Les remèdes-maison peuvent être efficaces, encore de nos jours, tu sais... Puis c'est toi qui m'apprends qu'on appelle cela des plantes médicinales ? Ceux qui ont inventé l'expression n'étaient pas nés au moment où tu me parles, il me semble ? Euh...

La valorisation de l'éloquence et la transmission orale des connaissances, sont, dans un cas, attribué au manque de traditions écrites, introduites seulement plus tard, par les Européens, tout en reconnaissant que l'écriture symbolique était pratiquée déjà auparavant par les Autochtones :

Les Micmacs qui n'avaient pas d'écriture à l'origine, ont transmis oralement, d'une génération à l'autre, leurs connaissances du milieu et les récits d'événements passés. Ce n'est qu'au 17^e siècle qu'un missionnaire récollet qui vivait parmi eux, Chrétien le Clerq, a élaboré une forme d'écriture micmaque en s'inspirant des symboles que les Micmacs traçaient sur les écorces de bouleau [...] En 1980, comme de nos jours, le micmac s'écrit en utilisant le même alphabet que le français. (PAR 3B-6, p.25)

Pour *En temps et lieux*, l'importance de la tradition orale ne s'explique pas par une culture de l'écrit qui ferait défaut :

Chez les Iroquoiens, la tradition orale est très importante. Elle a plus de valeur que l'écriture. La tradition orale aide à conserver les découvertes, les connaissances et les croyances des Iroquoiens. Les aînés sont les gardiens de cette mémoire. Ils ont la responsabilité de transmettre aux plus jeunes les événements marquants de l'histoire avec des contes et des légendes. (ETL 2B-6, p.39)

Pas plus d'ailleurs que le troc n'est expliqué par le manque d'argent comme moyen universel de paiement. *En temps et lieux* nous en dit ceci : « Le type de commerce que les Algonquiens pratiquent s'appelle le troc : Il consiste à échanger un produit contre un autre de valeur semblable » et il en donne quelques exemples (ETL 2A-2, p.35). A la page suivante il fournit la définition (un peu superflue) de « troc » : « échange d'un objet contre un autre » (p.36). Non seulement il ne mentionne pas que l'argent faisait défaut aux Amérindiens de cette époque, mais il rend ce moyen d'échange acceptable, en le rapprochant aux pratiques entre les jeunes de nos jours : « Est-ce que le troc se pratique encore de nos jours ? As-tu déjà échangé des cartes de hockey ou une partie de ta collation avec tes camarades. » (*Ibid.*)

A part cela, les activités étendues de commerce entre les différentes nations sont abondamment évoquées par les manuels, non seulement par Sigwasis qui en est enthousiaste, comme on pouvait s'y attendre (ETL 2A-2, p.18). *Paysages d'ici et d'ailleurs* consacre plusieurs pages aux échanges entre les nations, les routes empruntés pour les longs voyages, les wampums pour conclure des accords importants, les fêtes organisés à ces occasions (PIA 2A-3, p.46-9) ainsi que *Sur la piste* (SLP 2A-2, p.50-4)

Or, l'équité de ces échanges et l'absence de la recherche de profit et de la notion de propriété individuelle ne sont pas mentionnés explicitement, pas plus que les manuels ne se livrent à des comparaisons entre les sociétés autochtones et européennes de l'époque. L'éloge de la façon dont sont élus les chefs amérindiens et des qualifiés dont ils doivent faire preuve (p. ex : SLP 2A -2, p.37, cf. 4.1.7), pourraient être lues comme une comparaison implicite, à la défaveur autant des monarques de jadis que de politiciens de nos jours. Sinon, il y a cette remarque de *En temps et lieux*, plus liée aux conceptions du monde qu'à leur façon de faire du commerce ou de concevoir les rapports sociaux en société, il est vrai : « Les Algonquiens ne considèrent pas que la terre leur appartient. Au contraire, ils disent plutôt appartenir à la terre. Ils respectent donc la nature qui les nourrit. » (ETL 2A-2, p.8)

Les manuels du primaire consacrent une part moins abondante que ceux du secondaire aux croyances et visions du monde des Autochtones. Voici le passage le plus explicite à propos de la vision du monde des Autochtones avant l'arrivée des Européens, dans *Sur la piste* :

Les Algonquiens croient que tous les éléments de leur environnement sont habités par un esprit. Pour eux, chaque animal, chaque plante, chaque objet est vivant. Ils ont un grand respect pour la nature et pour les animaux, car ils leur permettent de se nourrir. Ils pensent que les animaux acceptent de se faire capturer. C'est pour cette raison qu'ils les remercient et qu'ils les traitent avec respect. [...] Les Iroquoiens, comme les Algonquiens respectent la nature, car elle leur donne tout ce qu'il leur faut. Ils remercient et honorent l'esprit de l'agriculture lors d'une cérémonie. [...] Comme les Algonquiens, les Iroquoiens croient qu'après la mort, ils vont rejoindre leurs ancêtres dans une autre vie qui dure éternellement. (SLP 2A-2, p.47-8)

A part la remarque sur les animaux qui se donnent de leur plein gré aux humains, les idées présentées ici n'ont rien qui puisse heurter les convictions propres des élèves. Il y a des aspects, certes, où la conception du monde des Autochtones apparaît comme étonnante, mais l'invitation implicite à la comparer avec la leur incite à la réflexion plus qu'à un sentiment d'exotisme. Le texte de présentation est neutre, ne suggère pas que les croyances correspondent à la réalité et ne demande aucunement aux élèves à renoncer à leurs qualités de citoyen lucide, par souci de respect et de rectitude politique.

Il n'y a pas de mise en opposition entre les croyances autochtones et chrétiennes, mais un manuel présente, en introduction au « monde des esprits » une série de lieux de culte de diverses religions du monde contemporain, les mettant ainsi sur un pied d'égalité (PIA 2A-4, p.50) Un peu plus tard, la même attitude prévaut à propos des fêtes : « Il existe des fêtes dans toutes les religions. En connais-tu une en honneur de la Terre ? » (p.59)

Aucun manuel ne parle de rituels autochtones déroutants. Il est question de connaissances médicales et de remèdes connues par les Autochtones (cf.4.1.8), mais le rôle du chaman n'est abordé que plus, tard, dans un contexte situé après l'arrivée des Européens, à une seule exception près. *Paysages d'ici et d'ailleurs* avait commencé par introduire le personnage du chaman chez les Iroquoiens en traduisant ce terme par « prêtre » et « pasteur » (PIA 2A-4, p.57) Or, accompagné par un dessin horripilant, le personnage est ensuite mis en scène par un pseudo-témoignage à la première personne le présentant comme l'incarnation de la vision européenne sur les superstitions autochtones, qui profite de la crédulité de ces concitoyens mais se voit obligé d'avouer son impuissance, à l'occasion:

Les esprits sont partout autour de nous. Mais personne ne les voit, personne ne les entend. Moi, j'ai le pouvoir de communiquer avec les esprits. Je suis un chaman. Les gens de ma tribu croient en mes pouvoirs. Souvent, ils viennent me voir pour me demander de guérir un malade ou une malade : j'utilise alors mes talents de guérisseur. J'essaie de chasser les mauvais esprits du corps du malade avec mes prières. Je confectionne aussi des remèdes avec des plantes et des racines. Malheureusement les gens ne guérissent pas toujours. (p.59)

Sans leur prêter une importance démesurée, les manuels évoquent les mythes et légendes autochtones comme mode de transmission culturelle : « Les aînés leur (aux enfants) racontent des légendes. C'est ainsi qu'ils transmettent leurs croyances, leurs traditions et certaines connaissances venant de leurs ancêtres. » (SLP 2A-1, p.14) *En temps et lieux* nous le dit de façon plus simple, à travers le personnage fictif de Sigwasis : « Les veillées s'autour du feu sont l'occasion pour les aînés de raconter des histoires. J'adore ces moments-là, car certaines histoires sont amusantes. D'autres histoires racontent le passé de mon peuple. Certains soirs, quand l'histoire est finie, tout le monde rit. D'autres fois, tous sont songeurs et silencieux. Mais tout le monde adore les histoires au coin du feu. (ETL 2A-2, p.30) «

Loin de laisser planer l'ambiguïté pour savoir si les légendes se situent sur un même niveau de véracité qu'un récit relatant des faits, comme c'est parfois le cas dans les manuels du secondaire (cf.4.2.1), le manuel *En temps et lieux* prévoit les réserves que pourraient exprimer un élève de nos jours face à des animaux qui parlent, par exemple. Il confie à un autre personnage fictif, Windigo, « un conteur et un sage » le soin d'expliquer le surnaturel, défini en plus comme « qui n'existe pas dans la réalité » (ETL 2B-6.p. 39), dans le même contexte :

Chez nous, les contes et les légendes sont remplis de créatures fantastiques et surnaturelles. Les animaux y jouent les rôles principaux. Un renard, un loup, des ratons laveurs ou des lièvres sont les personnages. Ils nous enseignent les traditions, les valeurs et les habitudes de vie de notre peuple. Souvent, les légendes servent à expliquer ce qui est difficile à comprendre. (Ibid.)

Les élèves sont ensuite invités à comparer « des contes iroquoiens avec d'autres contes que vous connaissez. » (*Ibid.*) et on leur demande, après avoir évoqué les wampums et les pictogrammes comme techniques de mémorisation: « Connais-tu des contes ou des légendes ? Qui te les a racontés ? » (p.41). On présente ensuite la légende du huard (p.42-43).

Pour ce qui est de la vie privée des Autochtones, des jeunes, des familles et de l'éducation, voire de la sexualité, le silence est encore plus complet que dans les manuels du secondaire. Une seule phrase nous révèle l'information que chez les Algonquiens « la femme décide au bout d'un an de fiançailles » (ETL 2A-2, p.24)

Autant que dans les manuels analysés du secondaire, le souci de ceux du primaire est évidemment de ne pas faire commencer l'histoire du Québec par l'arrivée de Jacques Cartier. Les civilisations autochtones avant l'arrivée des Européens sont mises en valeur certains aspects de leur culture, y compris des connaissances. Les manuels n'échappent cependant pas au regard euro-centriste des sources, dont l'origine est passée sous silence. La représentation demeure essentiellement statique, mais nettement moins culturaliste que celle du secondaire en accordant beaucoup moins d'attention aux croyances et modes de pensée.

5.2 Les rapports politiques, économiques et culturels entre Autochtones et Européens à l'époque de la Nouvelle-France

Comme dans les manuels du secondaire, l'arrivée des Européens marque la fin du sur place et début de l'histoire au sens d'une suite d'événements, mais au primaire, les transformations des sociétés autochtones suite à leur contact avec les nouveaux arrivants, du moins pour les Iroquoiens, sont traités par des unités qui leur sont consacrées spécifiquement, en introduisant l'étude de leur société vers 1745. C'est le cas aussi des Inuits, par les retours en arrière en partant du palier de 1980. Cette façon de procéder a, comme nous l'avons vu plus haut (cf.5.) l'avantage de pouvoir présenter l'histoire des Autochtones pour eux-mêmes plutôt que de la subordonner au contexte du développement de la Nouvelle-France et notamment du commerce des fourrures. Ainsi, puisqu'ils ont leur histoire propre, on a un peu moins l'impression que ce sont presque toujours les arrivants qui agissent, et les Amérindiens qui subissent les conséquences, ou, au mieux réagissent.

Mais l'inconvénient qui va de pair avec une telle présentation, est, justement, le danger d'isoler le devenir des sociétés autochtones du contexte général et de prendre moins en compte la dynamique des interactions entre les deux sociétés. Car, au fond, les différences entre les sociétés amérindiennes de 1500 et de celles de 1745, moments qui servent de référence à la comparaison, sont bel et bien dues quasiment entièrement aux contacts avec les Blancs.

L'arrivée des Européens en Amérique du Nord est partout qualifiée d'« exploration » plutôt que de « découverte ». Un seul sous-titre échappe à ce principe: « Jacques Cartier, le découvreur » (ETL 2A-3, p.10)

Comme dans le secondaire, tous les manuels évoquent la Croix de Gaspé, parfois se bornant à la simple information qu'il s'agissait d'une prise de possession, sans en questionner le bien-fondé : « En 1534, un explorateur français nommé Jacques Cartier avait traversé l'océan atlantique pour finalement atteindre la pointe est de la Gaspésie. Pour montrer qu'il prenait possession du territoire au nom du roi de France, il avait planté une croix à Gaspé. » (SLP 2A-3, p. 85)

Paysages d'ici et d'ailleurs compare, illustrations à l'appui, la prise de possession de Gaspé en 1534 et la rencontre entre Cartier et Donnacona à la conquête de la lune en 1969 (PIA 2A-7, p.122-3). Le manuel évoque ensuite l'événement en ces termes :

Il a débarqué sur la côte de la baie de Gaspé. A cet endroit, il a fait planter une croix portant le nom du roi de France. Par ce geste, il a montré que ce territoire appartenait maintenant à la France. Dans cette région, il a rencontré des Iroquoiens et leur chef Donnacona. Cartier est retourné en France avec deux d'entre eux. Il voulait qu'ils apprennent le français pour le guider durant son prochain voyage en Amérique. (p. 124)

Le manuel ne revient pas ensuite sur le sort des Amérindiens, Donnacona y compris, que Cartier emmène en France. *En temps et lieux* nous livre cette histoire dans le détail, dans un encart avec un médaillon illustratif de Donnacona :

A Stadaconé, le chef s'appelle Donnacona. Il rencontre l'explorateur français Jacques Cartier à Gaspé, en 1534 Donnacona a deux fils ; Domagaya et Taignoagny. Il les confie à Cartier qui les amène vivre en France. L'année suivante, Cartier revient à Stadaconé. Donnacona le reçoit comme un ami, car il espère faire du commerce avec les Français et devenir leur principal contact. Les bonnes relations entre Cartier de Donnacona ne durent cependant pas longtemps. Cartier se rend à Hochelaga et fait des affaires avec d'autres amérindiens, ce qui fait de la concurrence à Donnacona. Ce dernier devient un rival pour Cartier. Donnacona est alors fait prisonnier et Cartier l'amène en France. Donnacona va mourir sans revoir son pays. (ETL 2A-1, p.28)

Dominique : Donnacona serait devenu un rival pour Cartier ? N'est-ce pas plutôt une rivalité entre Autochtones qui commence pour dominer le commerce des fourrures ? Je ne comprends pas.

Dans un module situé plus tardivement, dans la chronologie, *En temps et lieux* revient sur la Croix de Gaspé, cette fois-ci par un texte prêté à Cartier, une source fictive : « Nous avons érigé une croix sur la pointe de Gaspé. Donnacona a trouvé cela bien étrange. Quand je rentrerai en France, j'ai bien l'intention de ramener avec moi les fils de Donnacona pour les présenter au roi. » (ETL 2A-3, p.11)

Dominique: Et qu'est-ce Cartier a fait pour réagir à l'étonnement de Donnacona ? En quoi le fait de ramener ces fils règle-t-il l'affaire ? Donnacona était-il d'accord, tout en se méfiant de Cartier ? Ce dernier les a-t-il amenés en Europe ? Que sont-ils devenus ?

Le manuel ne répondra pas, par la suite, à ce genre de questions. Dans un module ultérieur, il se contente de constater : « Le territoire de la Nouvelle France appartient au roi de France. » (ETL 2A-4, p.12)

Les manuels ne se prononcent pas beaucoup sur la qualité de ces premiers rapports entre les explorateurs et les Amérindiens. *En temps et lieux* qui trouve qu'ils n'étaient « pas faciles » (ETL 2A-3, p.9) *Sur la piste* est plus optimiste, au sujet de certaines personnalités précises qui ont su établir de bonnes relations, comme Louis Hébert et Marie Rollet : « Ils entretiennent de bonnes relations avec les Amérindiens qui leur montrent comment cultiver le maïs [...] Elle enseigne aux petites Amérindiennes. » (SLP 2B-2, p.36) Et, plus tard, le gouverneur Frontenac qui « entretient de bonnes relations avec les Amérindiens. Il n'hésite pas à se déplacer jusque dans leurs villages pour rencontrer leurs chefs Ces bonnes relations sont utiles à la colonie, qui connaît une période de paix. » (SLP 2B-2, p.529)

Ceux parmi les Français qui mettent en cause ces bonnes relations paraissent d'ailleurs peu recommandables, comme de La Salle, qualifié de menteur :

De La Salle interroge des Amérindiens sur le territoire qu'il veut explorer [...] En 1669, le roi de France finance une expédition d'exploration. Pour pouvoir en faire partie, La Salle affirme qu'il connaît la langue des Iroquoiens. Mais quand ses compagnons s'aperçoivent qu'il a menti, ils le chassent [...] Il provoque aussi parfois la colère des Amérindiens en ne respectant pas les ententes établis. (SLP 2B-2, p.47)

Le fait que les Européens aient survécu grâce aux savoirs amérindiens, est beaucoup plus présent que dans les manuels du secondaire. Nous avons déjà vu comment un coureur de bois fictif, dans une histoire racontée par *Sur la piste* est sauvé par les plantes médicinales amérindiennes (cf. supra). Et l'explorateur Radisson leur doit également sa vie : « Le jeune Pierre-Esprit est capturé par les Amérindiens. Il est finalement pris en charge par une famille amérindienne et partage le mode de vie des Autochtones. Cette connaissance de la vie amérindienne lui sera utile dans sa vie de coureur de bois et d'explorateur. » (SLP 2B-2, p.45) *Paysages d'ici et d'ailleurs* reconnaît, en parlant du troisième voyage de Jacques Cartier : « Cette fois-ci, Cartier et ses hommes n'ont pas souffert du scorbut. Les Amérindiens leur avaient donné un bon remède contre cette maladie. » (PIA 2A-7, p.124) De même, encore une fois par un pseudo-document, nous apprenons ce sauvetage des Français d'un prétendu journal de Jacques Cartier : « Hiver 1536. Nous passons l'hiver à Stadaconé. Il fait très froid et plusieurs de mes hommes sont morts du scorbut. Les Amérindiens connaissent un remède contre cette terrible maladie. Ce remède a sauvé le reste de l'équipage. Au printemps, nous rentrerons en France. » (ETL 2A-3, p.12)

Le choc microbien et hécatombe qu'il cause sont considérés par la plupart des manuels comme un fait important dans l'histoire des contacts entre Européens et Amérindiens, ce qui ne les empêche pas de l'oublier, par la suite, quand il sera question, par exemple de la démographie en Nouvelle France (cf. SLP 2A-4, p.5) Est-ce une conséquence de la séparation de l'histoire des Autochtones de celle des Européens ? L'augmentation globale de la population de la colonie, ainsi que celui du nombre des femmes y est démontré, l'hécatombe des Amérindiens oubliée.

Paysages d'ici et d'ailleurs, après avoir constaté un « impact positif » des échanges avec les Européens sur le mode de vie des Autochtones (PIA 2B-7, p.116) nous présente, sous forme de bande dessinée, « L'autre côté de la médaille », à savoir les maladies. La parole est attribuée à un chaman, orné de plumes et agitant des hochets devant des Amérindiens souffrant ou morts alignés à même le sol :

Les Français nous ont aussi apporté des maladies qu'on ne connaissait pas comme la rougeole, la vérole et la grippe. Ces maladies circulent parmi nous à cause des hommes de nos tribus qui échangent des produits avec les commerçants français. Sans le savoir, ces hommes attrapent les maladies et les propagent ensuite dans nos villages. Malheureusement, nos remèdes traditionnels ne peuvent rien contre ces nouvelles maladies. La seule chose que je puisse faire c'est de soulager un peu la douleur. (p.117)

A part le fait que les épidémies sont ici étroitement associées à la démonstration de l'impuissance de la médecine traditionnelle (nous y reviendrons dans un instant), la présentation de ce texte, en somme assez neutre, par le biais d'une bande dessinée et son insertion dans des dessins ridiculisants, frôle le scandale, vu la gravité des faits dont il est question et qui se trouve largement minimisée.

Les autres manuels analysés prennent le sujet beaucoup plus au sérieux. Tout en établissant, lui aussi, tout de suite le lien avec l'inefficacité de la médecine traditionnelle, *Sur la piste* l'introduit comme ceci : « Il y a beaucoup de malades dans la population amérindienne à cause de la variole, de la

rougeole ou de la grippe que les Français ont apportées avec eux sans le savoir. Les chamans iroquoiens sont impuissants face à ces nouvelles maladies. » (SLP 2B-3, p.70) et précise ensuite:

Vers 1500, les Iroquoiens des basses-terres du Saint-Laurent et des Grands Lacs étaient nombreux. Il est impossible de connaître leur nombre exact, mais les spécialistes pensent qu'ils étaient environ 100 000 ou 150 000. Vers 1754, ils ne sont plus que 10 000 ou 15 000 surtout à cause des maladies apportées sans le savoir par les Français. En effet, les Iroquoiens attrapaient des maladies comme la variole, la varicelle ou la grippe au contact des Français et se les transmettaient. Ces maladies étaient souvent mortelles pour les Iroquoiens, qui n'avaient pas d'anticorps pour les combattre. Les anticorps sont fabriqués par le corps humain pour lutter contre les maladies. (p.74)

Le manuel revient plus tard sur le sujet, en de termes très clairs sur l'étendue de la catastrophe : « En fréquentant les Européens, les Micmacs ont contracté des maladies que leur corps était incapable de combattre : en 100 à peine, près de 75% des Micmacs ont perdu la vie à cause de ces maladies. » (SLP 3B-4, p. 176)

En temps et lieux aborde le sujet des épidémies en montrant d'emblée le dramatique recul de la population iroquoise dans la vallée du Saint-Laurent de 100.000 en 1600 à 10.000 en 1760. (ETL 2B-6, p.7) Il informe ensuite ainsi sur les raisons de cette hécatombe, en fournissant, en passant, des explications à propos des termes « Variole : Maladie contagieuse grave et souvent mortelle. » et « Anticorps : substance produite par le corps pour combattre les maladies. » (p.20) :

Depuis le 15^e siècle, les Amérindiens connaissent un grave problème d'épidémies. Sans le savoir, les Européens ont apporté en Amérique des maladies comme la variole, la rougeole et la varicelle. Les Amérindiens n'avaient aucun anticorps pour les combattre : plusieurs personnes à travers le territoire de la Nouvelle-France en sont mortes. Par exemple, chez les Hurons, la variole a fait près de 20.000 victimes en 10 ans. Pour se soigner, les Amérindiens utilisent des herbes et des plantes. Mais ces plantes sont inefficaces contre ces nouvelles maladies. Quand ils sont malades, les Amérindiens font aussi appel à des guérisseurs et des chamans. Ils chantent et prient pour demander la guérison. (Ibid.)

Comme les autres manuels cités, *En temps et lieux* associe à l'évocation de ces maladies la mention de l'impuissance de la médecine autochtone de l'époque. Comme lui, la plupart de manuels attendent ce moment pour introduire le personnage du chaman, défini ici comme « prêtre iroquoien » (Ibid.)

Or, c'est oublier que les Européens, eux aussi, ignoraient tout des origines de ces maladies et qu'ils auraient été aussi désemparés devant une catastrophe analogue. Une comparaison des pratiques médicales européennes et autochtones à la même époque serait probablement à l'avantage des Autochtones qui avaient, les manuels ne le rappellent pas à l'occasion, pu guérir et prévenir le scorbut dont étaient victimes les Européens à leur arrivée.

Or, plutôt de ces considérations situées à la même époque, *Sur la piste* invite les élèves à réfléchir sur les épidémies modernes : « De nos jours, est-ce que la varicelle et la rougeole sont des maladies graves ? Aujourd'hui, y a-t-il encore des épidémies ? Certaines maladies sont-elles toujours sans remède ? » (SLP 3B-4, p. 176) Cela a le mérite de les inviter à plus de modestie, mais puis, un parallèle est établi avec les pays en voie de développement de nos jours : « De nos jours, bien des pays en voie de développement doivent lutter contre des maladies mortelles causées, entre autres, par la famine. Dans ces pays, les soins de santé sont souvent impossibles à obtenir. » (Ibid.) Or, la famine et la misère ne régnaient pas dans les sociétés autochtones à l'arrivée des Européens – tirer ce parallèle, c'est faire oublier l'origine européenne de cette catastrophe, et en même temps, suggérer un amalgame entre les sociétés amérindiennes en 1500 et les pays extrêmement pauvres de nos jours. Et le manuel n'en reste pas là. Par une volte-face étonnante, il revient dans l'entourage immédiat des élèves par cette remarque : « Même dans notre pays, il y a parfois des soins de santé ou des

médicaments difficiles à obtenir. » pour ensuite leur demander : « Que penses-tu qu'on peut faire dans une telle situation ? » (*Ibid.*)

Dominique? Ben, je ne sais pas... Changer de ministre de la santé chez nous ? Aider les pays du Tiers monde ? Les deux ? Et quel rapport avec les Amérindiens de 1500 ?

Sur la piste, qui avait déjà, à plusieurs reprises, évoqué les épidémies en soulignant ainsi qu'il s'agit d'un fait historique majeur, renoue encore une fois avec cette thématique pour expliquer que l'impuissance du chaman, qui pourtant connaissait son métier, face à ce nouveau fléau, avait incité des Iroquoiens à se détourner de lui et à chercher de l'aide auprès des Français :

Vers 1745, les Iroquoiens qui vivent près des établissements français prennent l'habitude de s'y faire soigner. Il y a beaucoup de malades dans la population amérindienne à cause de la variole, de la rougeole ou de la grippe que les Français ont apportées avec eux sans le savoir. Les chamans iroquoiens sont impuissants face à ces nouvelles maladies. Le chaman est un Iroquoien qui connaît bien les plantes permettant de guérir certaines maladies. Le recours à la médecine française va peu à peu réduire l'importance du chaman et de son savoir. (SLP 2B-3, p.70)

En temps et lieux, en revanche, rapproche les maladies aux activités des missionnaires, puisqu'elles rendent les Amérindiens méfiants :

La venue des Européens amène des maladies que les Amérindiennes et les Amérindiens ne connaissent pas. Ces nouvelles maladies causent des milliers de morts dans plusieurs nations: Les Amérindiens se méfient des missionnaires qui veulent s'installer parmi eux car ils craignent d'être malades. Les missionnaires ne sont pas toujours bienvenus. Cela a rendu leur tâche plus difficile. Question : D'après ce qui est écrit ici, crois-tu que les Amérindiens se méfiaient des Français ? (ETL 2A-3, p.29)

Or, ce passage, à la différence des précédents situés dans des unités qui mettent le focus sur les sociétés amérindiennes, fait partie d'une unité consacré à la Nouvelle-France et donc, en premier lieu, aux Français qui la créent et la développent et où les Autochtones apparaissent comme la cible des efforts des missionnaires, pour les convertir (cf. aussi ETL 2A-3, p.15) Tel est aussi le projet de nombreuses personnalités bien intentionnées de la Nouvelle France, citées par *Sur la piste* (2B-2) : de Maisonneuve qui les évangélise (p.37) et Jeanne Mance qui les soigne (p.39) à Marguerite Bourgeoys qui « apprend à lire, écrire et à compter aux enfants des colons et à quelques Amérindiens » (p.43).

Dans *Sur la piste*, un voyage fictif déjà cité, avec pour but l'évangélisation des Amérindiens (cf. supra), réunit, en 1637, le jeune Pierre Boucher aux missionnaires Père Lejeune und Père Brébeuf et des guides hurons, qui, eux, restent anonymes et muets dans le dialogue imaginaire qui s'engage entre ces personnages à propos de leur mission, leur prêtant les meilleurs intentions : « Pierre : Où allons-nous, mon père ? Arrivons-nous bientôt ? - Père Lejeune : Nous allons d'abord chez les Algonquins. Ensuite, nous visiterons les Hurons. – Pierre : J'ai hâte de vivre parmi eux. Et de mieux connaître leurs langues ; je veux devenir interprète. - Père Brébeuf : C'est un beau métier. Je suis certain que tu seras excellent. (SLP 2A-3, p.65)

Pour montrer son « courage », *Paysages d'ici et d'ailleurs* fait également appel à un missionnaire pour parler à la première personne de son activité, dans un message aussi imaginaire, mais de plus, le personnage est fictif, lui aussi :

Le courage d'un religieux. Je ne suis pas venu en Nouvelle France pour prendre des vacances. J'avais un travail important à faire : évangéliser les nations amérindiennes. Je voulais faire connaître la religion catholique et les messages

de la Bible aux Amérindiens et Amérindiennes. En 1639, je me suis installé en plein cœur de la Huronie, le pays des Hurons. Avec d'autres Jésuites, j'ai fondé une mission religieuse : Sainte-Marie-des-Hurons. J'ai appris la langue huronne et j'ai pu, ainsi, expliquer aux Hurons et aux Huronnes les valeurs catholiques (PIA 2B-2, p.33)

Dominique : Je le verrais très bien le dimanche soir, dans « Tout le Monde en parle ». Il est très au fait de nos réalités, me semble-t-il, pour avoir adopté un langage si politiquement correct et respectueux des genres : « les Amérindiens et Amérindiennes », et les « Hurons et les Huronnes ». Wow ! Mais puis, j'inviterais aussi un représentant, plutôt une représentante des Huronnes et des Hurons pour connaître leur point de vue... Seraient-ils d'accord ?

Ces efforts sont-ils couronnés de succès ? Pour l'apprendre, il faut à nouveau se tourner vers les unités des manuels consacrés aux Autochtones :

Les missionnaires français désirent évangéliser les Amérindiens. Vers 1745, beaucoup d'Iroquoiens sont devenus chrétiens. Certains missionnaires habitent même avec les Iroquoiens pour veiller au respect de la religion chrétienne. Cependant, les Iroquoiens conservent une partie de leurs croyances traditionnelles et y ajoutent des éléments de la religion chrétienne. (SLP 2B-3, p.71)

Le même bilan est tiré par *Parcours*, à propos des Micmacs: «

Sur le plan religieux, les missionnaires récollets ont fréquenté les Micmacs dès le début du 17^e siècle. Ils venaient pour les évangéliser et les civiliser, c'est-à-dire en faire Français catholiques. Plusieurs se sont alors convertis au christianisme tout en conservant certaines de leurs croyances traditionnelles et leurs propres valeurs. » (PAR 3B-6, p.7)

Pour ce qui est des Inuits, loin se voir imposer la religion par les missionnaires, ils devaient faire des efforts pour les rencontrer, selon *Sur la piste* : « Au contact des missionnaires, certains Inuits ont abandonné une partie de leurs croyances. Plusieurs d'entre eux ont adopté la religion catholique. Quand ils désiraient voir un missionnaire, pour faire baptiser leurs enfants, par exemple, ils devaient parfois franchir de grandes distances. » (SLP 3B-4, p.194)

Tout compte fait, les manuels s'abstiennent de jugements de valeur explicites, mais l'effort de mission est apparemment parti des meilleures intentions et n'a nullement nui aux civilisations autochtones qui se sont enrichis d'éléments culturels empruntés au christianisme tout en gardant « certaines » ou « une partie » de « leurs croyances traditionnelles ». Nulle trace d'intentions assimilatrices, donc.

Le commerce des fourrures et les alliances entre les Français et les Amérindiens sont traités, pour l'essentiel, par les parties des manuels voués au développement de la Nouvelle-France, mais les rôles des uns et des autres sont assez équilibrés, parfois jusque dans les verbes employés. Ainsi *Paysages d'ici et d'ailleurs* nous invite à voir, comment, lors d'une foire de fourrures, « les Hurons, les Algonquins et les Montagnais présentaient leurs fourrures aux Français dans ces foires. De leur côté, les Français montraient les produits qu'ils avaient apportés d'Europe. Amérindiens et Français faisaient du troc. » (PIA 2B-2, p.22)

Plutôt avare d'épithètes de ce genre, le manuel qualifie ensuite les Amérindiens de « partenaires sérieux » et dignes de la confiance des Français :

Des partenaires sérieux. Pour obtenir de la fourrure, les Français faisaient confiance aux nations amérindiennes qui étaient leurs alliés [...] Les Amérindiens connaissaient bien le territoire de chasse. Ils savaient où et comment chasser les animaux à fourrure. Leur rôle était de fournir les peaux aux Français. En échange, les Français leur donnaient des

produits apportés d'Europe : des couvertures de laine, des haches, des couteaux, des marmites en cuivre, des fusils, des munitions. (p.24)

Ces échangés étaient-ils donc parfaitement équitables ? Le manuel s'y intéresse sous la forme d'une question aux élèves : « Quel groupe profitait le plus de ces échanges ? » (*Ibid.*), comme d'ailleurs *En temps et lieux* : « Pour que l'échange soit équitable, il faut que les deux personnes accordent la même valeur aux objets qu'ils échangent. D'après toi, comment peut-on s'assurer qu'un échange est juste ? » (ETL 2B-6, p.14)

Dominique : Juste ? Équitable ? Est-ce la même chose ? Puis, je ne crois pas tout à fait à votre définition... Si deux personnes croient que la valeur est la même, alors qu'elle ne l'est pas, l'échange n'est équitable qu'en apparence, non ? Si les Européens obtiennent des peaux de fourrure qu'ils vendront très cher en Europe contre de la pacotille dont les Amérindiens croient seulement qu'elle a de la valeur, est-ce équitable ? Cela voudrait dire que tout marché conclu librement l'est ? Je ne comprends pas...

Les alliances militaires avec certaines nations sont-elles le prix à payer, malgré eux, par les Français qui sont ainsi entraînés dans des conflits qui ne les concernent pas ? C'est ce qui est suggéré par *Paysages d'ici et d'ailleurs* :

Champlain a conclu des alliances avec certaines nations amérindiennes, soit les Hurons, les Montagnais et les Algonquins. En s'alliant, ceux-ci s'entendaient pour ne faire le commerce de fourrures qu'avec les Français. En échange, les Français devaient assister les Hurons, les Montagnais et les Algonquins dans leur lutte contre leurs ennemis, les Iroquois. Les Français possédaient une arme puissante et efficace pour les aider : l'arme à feu. (PIA 2B-1, p.2)

C'est d'ailleurs le seul manuel qui mentionne les armes à feu, sans lui attribuer un impact important pour changer le caractère des affrontements – et aucun manuel du primaire ne fait référence à la fameuse scène de l'arquebuse utilisée par Champlain en 1609.

Quelles sont les raisons des conflits entre nations autochtones ? Pour *Sur la piste*, ces conflits précèdent la présence européenne et sont difficiles à expliquer : « Pierre: On m'a dit qu'il y a souvent de guerres entre les groupes d'Amérindiens. Pourquoi ? Père Lejeune : C'est difficile à dire car il y en a toujours eu. Mais il y a plus de conflits depuis que les compagnies font le commerce de fourrures. L'échange de marchandises avec les Français a augmenté la rivalité entre les groupes d'Amérindiens. » (SLP 2A-3, p.66)

La rivalité entre les puissances colonisatrices est donc clairement identifiée comme un élément qui intensifie ces tensions. Quelques unités plus loin, le même manuel donne quelques motifs pour comprendre les guerres entre nations amérindiennes :

Bien avant l'arrivée des Français, les groupes amérindiens se déclaraient souvent la guerre entre eux. Les Iroquoiens faisaient la guerre pour différentes raisons. Ils se battaient pour faire des prisonniers parmi les vaincus. Ces prisonniers remplaçaient les personnes de leur groupe qui étaient mortes. Ils se faisaient aussi la guerre pour prouver leur bravoure ou encore pour acquérir de nouveaux territoires de chasse. (SLP 2B-3, p.71)

Ils participent, dans un second temps et à leur dépens, aux guerres entre Français et Anglais :

Avec l'arrivée des Français, la rivalité entre les groupes amérindiens s'intensifie. En effet, le commerce des fourrures est une nouvelle source de conflits, car les Amérindiens veulent obtenir des objets et des produits français. Les Iroquoiens de 1745 ont une raison de plus de faire la guerre. [...] Les Iroquoiens participent aussi aux guerres qui opposent les Français aux Anglais en Amérique du Nord. De nombreux Iroquoiens meurent pendant ces combats. (p.74)

En temps et lieux ne mentionne pas de rivalités préexistantes entre Amérindiens, mais leurs conflits sont présentés comme une conséquence directe de la présence européenne. Or, les Amérindiens en sont moins des victimes que des acteurs souverains, libres de leur choix :

Depuis qu'ils sont en Amérique, les Français et les Anglais ont développé des alliances commerciales avec les Amérindiens parce qu'ils font du commerce ensemble. A l'époque, certaines de ces alliances sont aussi devenues des alliances militaires. Lors des affrontements entre la Nouvelle-France et les colonies anglo-américaines, ces alliances réunissent encore les mêmes groupes. Les Anglais reçoivent l'aide des Iroquois. Les Français ont l'aide des Algonquins. Les chefs amérindiens offrent leur soutien mais sont libres de choisir de se battre ou de ne pas se battre. (ETL 2B-7, p.30)

Dans ces conflits, les nations, loin d'être les pions des Européens poursuivent leurs propres intérêts :

Les Hurons, les Abénaquis et les Micmacs ont les amis des Français. Ils font le commerce de la fourrure avec eux. Les Hurons et les Abénaquis sont souvent la cible des attaques iroquoises. Les Iroquois, eux, sont alliés aux Anglais et considèrent les Français comme leurs ennemis ! [...]. 25 Les Iroquois préfèrent commercer avec les marchands anglais parce qu'ils offrent de meilleurs prix pour les fourrures. En plus, les Anglais leur donnent des fusils en échange de belles peaux de castor. (ETL 2A-3, p.24)

Dominique : Ce sont donc les Iroquois, qui ont commencé, parce qu'ils étaient amis des méchants Anglais ? Mais pourquoi les Français ont laissé les Anglais armer les Iroquois sans donner des armes à leurs amis amérindiens, eux aussi ?

Pour *Paysages d'ici et d'ailleurs*, les agresseurs, ce sont également les Iroquois, poussés par la jalousie et des intérêts commerciaux évidents :

Tu sais déjà que les Français avaient conclu des alliances avec les Algonquins, les Hurons et les Montagnais. Ces alliances leur permettaient de faire le commerce de fourrures avec ces nations amérindiennes. Mais les Iroquois n'avaient pas d'alliance avec les Français. Ils ne pouvaient donc pas participer au commerce des fourrures dans la région des Grands Lacs. Pour cette raison, ils décidèrent, vers 1640, d'attaquer les Hurons. Une fois la Huronie détruite, les Iroquois en profitèrent pour s'accaparer des fourrures de la région des Grands Lacs et les apporter à leurs alliés, les Hollandais et les Anglais. (PIA 2B-2, p.28)

Attaquer, détruire, profiter, accaparer – ces verbes ne laissent aucun doute sur le rôle attribué aux Iroquois, qui, par la destruction de la Huronie, privent les Français de leurs fournisseurs de fourrure : « Les attaques des Iroquois avaient créé des problèmes aux Français. En effet, les Hurons n'étaient plus là pour leur fournir de la fourrure. Ils furent donc obligés de trouver de la fourrure ailleurs. » (*Ibid.*)

Or, selon le manuel, cette nécessité poussera les Français à explorer davantage le continent et ainsi d'agrandir leur zone d'influence en Amérique du Nord. L'auraient-ils fait sans l'anéantissement de la Huronie ? Dans cette perspective – une perspective euro-centriste d'une rare évidence – un mal peut se muer en un bien, par un retournement dialectique dont les Français, heureusement, se montrent capables. Le texte de *Paysages d'ici et d'ailleurs* continue ainsi : « A retenir: Le commerce des fourrures a poussé les Iroquois à faire la guerre aux Hurons. A cause des guerres iroquoises, les Français ont été obligé d'explorer de nouveaux territoires pour se procurer de la fourrure. Ces explorations ont entraîné l'agrandissement de la Nouvelle-France. » (*Ibid.*)

Mais c'est aussi en attaquant directement la colonie française que les Iroquois constituent un danger, selon le manuel, qui justifie l'envoi du régiment Carignan-Salières. *Sur la piste* se contente de quelques lignes, pour le faire : « Vers 1665, la sécurité des colons est menacée par les attaques des

Iroquois. Pour défendre sa colonie, la France envoie un régiment, c'est-à-dire un groupe de soldats. Ce régiment s'appelle le régiment de Carignan-Salières. » (SLP 2A-4, p.97)

Avant de tirer la même conclusion : « Pour les protéger (les colons), il (le roi) envoie le régiment de Carignan-Salières » (ETL 2A-3, p.40) *En temps et lieux* prend la peine d'illustrer cette menace, par un dessin représentant quatre Amérindiens, deux armés d'arcs et deux autres de fusils qui attaquent des paysans dont un seul porte une arme, les autres, dont une femme munis de leur seuls râtaux et fourches, le tout accompagné du texte suivant :

Une menace constante. La guerre entre Hurons et Iroquois se poursuit. Les attaques sont nombreuses. Il y a des victimes dans tous les camps. A Montréal, des colons se sont même fait attaquer dans leur champ, en plein jour. En France, les gens disent que la colonie est un endroit dangereux. Peu de nouveaux colons s'embarquent pour la Nouvelle-France. Dans ces conditions, il n'est pas facile de développer la colonie. (p.25)

L'identification des élèves avec la juste cause des colons et leur envie de vivre en paix est soulignée par la question : « Crois-tu que, de nos jours, ton pays est un endroit sécuritaire? » (*Ibid.*) Sans forcément présumer que les auteurs du manuel aient prévu que la réflexion sur les menaces qui pèsent sur les citoyens du Québec pourrait facilement rapprocher les Iroquois aux terroristes du 21^{ème} siècle...

De son côté, *Paysages d'ici et d'ailleurs* ne mentionne pas l'envoi du régiment, mais la description très soucieuse d'équilibre des conflits qui, puisqu'ils sont néfastes pour toutes les parties engagées, nécessitent un règlement pacifique durable :

Tu as vu que la concurrence dans le commerce des fourrures était très forte entre les Français et les Anglais. Cette concurrence a entraîné de nombreux conflits entre ces deux sociétés, mais aussi entre les nations amérindiennes qui étaient leurs alliées. Pour mettre fin à ces guerres, les Français ont signé plusieurs traités de paix avec les Iroquois. Mais les conflits recommençaient parce que les nations amérindiennes voulaient plus de fourrures à échanger. Elles ne respectaient donc plus leurs territoires de chasse. Chaque fois que les Français et les Iroquois faisaient la paix, ces deux sociétés trouvaient de nouveaux prétextes pour reprendre les combats. Cette situation ne pouvait plus durer. Ces guerres avaient des conséquences négatives pour tous. *Paysages d'ici et d'ailleurs* 2B-7, p.112)

L'initiative de proposer la paix vient cependant, selon le manuel, surtout des Français, ce qui est souligné par la tâche proposée aux élèves à la fin de ce paragraphe : « Dans le texte précédent, souligne ce que les Français ont fait pour mettre fin aux guerres avec les Iroquois » (*Ibid.*) Les moyens cependant vraiment peu pacifiques employés par Frontenac (mais ce n'est qu'en réponse à une attaque iroquoise) aboutissent finalement à rendre les Iroquois prêts à accepter la paix.

A la suite d'une attaque iroquoise contre des villages français, le gouverneur Frontenac organisa une grande contre-attaque. Avec 2000 hommes, il se rendit dans le territoire des Iroquois pour y détruire des villages et y brûler de nombreuses récoltes. Affaiblis, les Iroquois n'eurent d'autre choix que d'accepter de négocier la paix avec le gouverneur. Durant l'été 1701, ils vinrent donc discuter avec les missionnaires, des interprètes et le gouverneur de la colonie. Le 4 août, il y eut une grande cérémonie au cours de laquelle les chefs des différentes nations amérindiennes et le gouverneur de la colonie signèrent un traité de paix. Ils échangèrent ensuite des cadeaux, comme des wampums, pour sceller leur nouvelle amitié. Cet événement fut nommé La Grande de Paix de Montréal. (*Ibid.*)

La Grande Paix de Montréal équivaut ainsi à une reddition où les Français imposent leur loi, selon ce texte :

Ce traité de paix qui fut signé ce jour-là obligeait les nations amérindiennes à accepter que le gouverneur de la colonie règle leurs conflits. En plus, selon ce traité, tous les prisonniers de guerre devaient être remis en liberté. Ce traité obligeait aussi les Iroquois à rester neutres dans les conflits entre les Français et les Anglais. Tous les groupes réunis ont

signé ce traité de paix pour montrer leur accord. Le gouverneur apposa sa signature et les chefs amérindiens ont signé en traçant des dessins symboliques. (p.113)

Après voir établi ainsi une différence entre le gouverneur qui signe et les chefs qui tracent des dessins, le manuel montre ceux-ci et la cérémonie de signatures, devant une assistance très nombreuse, sans mentionner de noms, ni celui de De Callières ni celui de Kondiaronk. (*Ibid.*)

Le désir de paix est plus partagé, si l'on suit le dialogue fictif entre Pierre et Jeanne, dans *Sur la piste*. Le danger quotidien est évoqué, comme par *En temps et lieux*, mais selon *Sur la piste*, les Iroquois aspirent, eux aussi, à la paix :

Pierre : Le commerce des fourrures et une bonne affaire pour la colonie, mais c'est une source de conflits. Les Hurons et les Iroquois se font la guerre depuis longtemps. On ne sait pas vraiment pourquoi ils sont ennemis. Chose certaine, l'entente que nous, les Français, avons signée avec les Hurons pour obtenir des fourrures n'a pas arrangé les choses : les conflits se sont aggravés entre les deux peuples. En faisant alliance avec les Hurons, nous sommes devenus des ennemis pour les Iroquois. C'est une cause de la guerre actuelle. Jeanne : La situation est inquiétante : il faut prendre son fusil pour aller travailler aux champs, par crainte de se faire attaquer. Pierre : Oui, c'est vrai, mais je pense que les Iroquois souhaitent eux aussi arriver à une entente. Je suis certain que nous trouverons ensemble un compromis. Jeanne : Je prie tous les jours pour la paix ! (SLP 2A-3, p.88)

Or, la Grande Paix de Montréal n'est pas abordée comme élément de la trame historique, mais par le biais du personnage de Kondiaronk, dans un dossier qui présente treize figures historiques importants. Le manuel nous montre son portrait ainsi que le monument sur le Belvédère du Mont-Royal qui porte son nom et nous apprend ceci :

Kondiaronk est un chef iroquoien. Il est né vers 1649. A cette époque, les conflits entre les différents groupes amérindiens sont très nombreux. Kondiaronk n'aime pas la guerre : elle cause trop de morts et de blessés. Les Français souhaitent également que les conflits cessent pour que la colonie continue à se développer. Kondiaronk propose un projet de paix aux autres chefs amérindiens. (SLP 2B-2, p.13)

Ainsi, par un retour complet des perspectives, la paix se fait sur l'initiative du leader amérindien, motivé par un désir humanitaire et pacifiste, et c'est à lui seul qu'on attribue la réussite entière de cet événement-clé grâce auquel la Nouvelle France est sauvée :

Une réunion extraordinaire. Durant l'été 1701, environ 1300 Amérindiens se rendent à Ville-Marie pour discuter du projet de paix. Kondiaronk dirige la réunion. Devant les représentants d'environ 39 nations amérindiennes, il fait un long discours. Puis il a un malaise : on le transporte à l'hôpital Hôtel-Dieu, où il meurt le 2 août. Le surlendemain, le 4 août, les chefs amérindiens signent l'accord de paix. Cet accord est appelé la « Grande Paix de Montréal » Grâce à Kondiaronk et à ses efforts, la colonie de la Nouvelle-France a connu une période de paix et elle a continué de prospérer. (*Ibid.*)

En temps et lieux à son tour, consacre beaucoup d'attention à la Grande Paix de Montréal en en faisant un reportage fictif sur un événement phare qui retient l'attention des contemporains. Sans l'introduire par les conflits préalables qui le rendent nécessaire, le manuel débute par la mention du rassemblement pour en fournir l'explication après :

En 1701, un événement très important se produit à Montréal. C'est la première fois qu'autant de gens se réunissent pour faire la paix. Des Amérindiens venus de très loin participent à ce grand rassemblement dans le but de mettre fin aux guerres. Ce dossier te permettra de comprendre pourquoi les Amérindiens veulent mettre fin à la guerre. Tu comprendras quels sont les effets de la paix sur leur vie et, en particulier, sur celle des Iroquoiens. ETL 2B-6, p.32)

La même illustration de la scène de signature que dans *Paysages d'ici et d'ailleurs* occupe les deux pages suivantes pour enchaîner sur l'explication qui s'efforce de répartir les responsabilités pour les conflits entre toutes les parties, sans en accuser une en particulier:

Pourquoi la Grande Paix ? Au début du 17^e siècle, les échanges entre Européens et Amérindiens sont de plus en plus fréquents. Le commerce de la fourrure est très populaire. Les Amérindiens échangent des peaux contre divers produits européens comme des tissus et des fusils. Plus le commerce augmente, plus il y a des disputes entre groupes voisins. Pour obtenir une plus grande quantité de fourrures, les Amérindiens ne respectent plus les terrains de chasse. Des conflits et des guerres éclatent entre les nations amérindiennes. A cause de ces guerres, beaucoup de personnes sont tuées. Les cours d'eau ne sont plus sécuritaires. Il devient dangereux de se déplacer. Les voyageurs risquent de tomber dans une embuscade ou de rencontrer des ennemis. La chasse aussi devient risquée et le commerce diminue. Les Français et les Amérindiens essaient plusieurs fois de faire la paix. Ils signent des traités de paix, mais cela ne dure jamais longtemps. Les combats reprennent. Finalement, après 100 ans, Français et Amérindiens décident de faire la paix. (p.34)

Le commerce des fourrures est clairement identifié comme une source de ces conflits, mais ce sont les Amérindiens qui transgressent les frontières. La décision de faire enfin la paix est une aspiration commune. Or, dans la suite, sous forme de journal fictif (mais qui au moins ne prétend pas être une source réelle), le rôle principal revient à de Callières :

S'il y avait eu un journal à Montréal en 1701, voici comment on aurait pu rapporter l'évènement : Le journal de la Nouvelle-France le 3 aout 1701 [...] C'est Louis-Hector de Callières qui est à l'origine de ce rassemblement. De Callières a lancé son invitation il y a un an déjà. Il a envoyé des émissaires pour annoncer la tenue de cette réunion. Des voyageurs et des religieux ont parcouru le territoire des Amérindiens pour inviter les nations qui se font la guerre à venir à Montréal. De Callières souhaite mettre fin aux guerres en signant un traité de paix. (p.35)

Le lendemain, on annonce la mort de Kondiaronk :

Le journal de la Nouvelle-France le 4 aout 1701. Amérindiens et Français sont en deuil. Le grand chef huron Kondiaronk, surnommé le rat, est décédé hier à l'Hôtel-Dieu de Montréal. On l'avait transporté à cet hôpital pour soigner une forte fièvre. Malgré sa santé fragile, Kondiaronk avait tenu à faire le voyage pour la Grande Paix. Ce chef très respecté avait déjà conclu une alliance avec les Français. Il avait réussi à faire régner la paix parmi les nations vivant autour des Grands Lacs. Ses funérailles auront lieu aujourd'hui avec tous les honneurs militaires à l'église Notre-Dame de Montréal. (p.36)

Le récit retourne ensuite à la cérémonie de la Grande Paix. Louis-Hector de Callières est de nouveau sur le devant de la scène. Il parle en premier, et après son discours, chacun des 31 chefs amérindiens reçoit un wampum: » De Callières a remis à chacun un wampum. Selon la tradition amérindienne, le wampum est offert en signe d'engagement dans l'alliance de paix. Ensuite, selon la tradition européenne, tous les chefs ont signé le traité. La signature est un symbole important pour les Français. » (p.37)

L'égalité des symboles des deux civilisations est ainsi clairement exprimée Et là, où d'autres manuels se bornent à représenter les dessins amérindiens en suggérant qu'ils tiennent lieu de signatures parce que les Amérindiens étaient illettrés, les trois pages du traité sont reproduites, pour souligner l'importance du document. Les élèves sont ensuite invités à l'exploiter : « Voici un document historique. C'est le traité de la Grande Paix. Peux-tu repérer la signature du chef des Hurons ? Peux-tu repérer la date à laquelle le traité a été signé ? Que représentent les signatures des chefs ? » (p. 38)

Si les manuels divergent donc dans la façon de répartir les responsabilités des conflits et les rôles dans le rétablissement de la paix, l'unanimité règne pour voir dans les rivalités commerciales, introduites par les Européens une cause de l'augmentation des affrontements entre les Premières nations : « Vers 1645, des rivalités et des guerres existent entre les différentes nations amérindiennes. L'arrivée des Européens aggrave ces conflits. » (ETL 2A-3, p.24)

En revanche, aucun manuel ne souligne vraiment le changement que l'introduction des armes à feu amène dans la façon de combattre que et le fait que les guerres deviennent plus meurtrières.

Deux manuels évoquent ces armes parmi les produits qui arrivent avec les Européens et qui sont adoptés par les Amérindiens. Mais les armes, dans cet exemple, ne servent pas à faire la guerre, mais la chasse :

Les échanges ont eu un impact positif sur le mode de vie des Amérindiens. Ceux-ci se sont mis à utiliser des objets et des outils européens, comme des armes à feu, des haches, des couteaux, des chaudrons et des tissus. Ils ont compris que ces objets et ces outils présentaient beaucoup d'avantages. Par exemple, les armes à feu leur permettaient de chasser plus facilement. Les marmites en cuivre facilitaient la cuisson des aliments parce qu'elles étaient plus résistantes que les marmites en écorce de bouleau : La laine était plus souple et plus confortable que le cuir. (PIA 2B-7, p.116)

Les autres exemples se trouvent dans *Sur la piste*, l'un en faisant référence à leur usage dans les guerres: « Vers 1745, les Iroquoiens ont abandonné en partie leurs arcs et leurs flèches pour les fusils que leur procurent les Français. Le fusil est une source importante de pouvoir à la guerre comme à la chasse pour les Iroquoiens. Les Iroquoiens sont surpris et fascinés par les fusils apportés par les Français. » (SLP 2B-3, p.71)

Ce dernier constat est souligné par un dessin. L'autre citation des armes à feu qui arrivent par les Européens ne mentionne pas d'usage précis :

Les Micmacs ont été les premiers Amérindiens à entrer en contact avec l'explorateur français Jacques Cartier, en 1534. Rapidement, les Micmacs et les Européens ont commencé à faire du troc, c'est-à-dire des échanges d'objets. Contre les fourrures, les Micmacs obtenaient des objets qui facilitaient leur vie quotidienne : outils métalliques, tissus de coton et de laine, armes à feu... Comme ces objets leur sont rapidement devenus indispensables, les Micmacs ont progressivement développé une dépendance à l'égard de leurs fournisseurs, les Européens. (SLP 3B-4, p.176)

Comme pour *Paysages d'ici et d'ailleurs*, les produits européens comportaient des avantages indiscutables que les Autochtones avaient tôt fait de comprendre, mais dans quelle mesure dérangeaient-ils leur modes de vie voire les rendaient-ils dépendants de ces produits, comme le suggère *Sur la piste* ?

Sur la piste est celui des trois qui s'intéresse le plus abondamment aux emprunts autochtones à la culture matérielle européenne dans tous les domaines, que ce soit l'adoption des maisons en bois « assez semblables à celles des colons » et l'abandon des maisons longues : « Les Iroquoiens trouvent ces maisons plus confortables que les maisons longues qui sont très enfumées et protègent peu du froid. » (SLP 2B-3, p.67) Dans le même contexte, ils apprennent à se servir d'outils européens :

Au contact des Français, les Iroquoiens découvrent des objets en métal solides et pratiques : des chaudrons, des haches, des pics, des couteaux et même des aiguilles à coudre. Ils se procurent ces objets en les échangeant contre des fourrures. Vers 1745, ces ustensiles remplacent en partie les contenants de terre cuite ou d'écorce et les couteaux taillés dans la pierre. Certains aspects de la vie quotidienne changent : la préparation des aliments, par exemple. [...] Les contacts avec les Français vont aussi leur faire découvrir les machines à roues comme la brouette ou la charrette. Vers 1745, l'usage de la roue pour transporter certaines charges est devenu assez fréquent dans la société iroquoienne. (p.68)

Suivant l'exemple des Français, ils adoptent l'élevage de bétail à viande et à labour :

Les Français ont fait venir de France des vaches, des cochons et des poules. [...] Vers 1745, certains Iroquoiens élèvent eux aussi quelques animaux domestiques. Avoir ainsi de la viande à leur disposition est un changement dans leurs habitudes. [...] Les Iroquoiens installés à proximité des établissements français découvrent les chevaux [...] Au fil des

années, les Iroquoiens se familiarisent avec ces animaux. Vers 1745, certains Iroquoiens utilisent eux aussi les chevaux pour se déplacer ou pour transporter du bois de chauffage, p.ex. (p.69-70)

Un changement, certes, mais sans doute à leur avantage. Comme dans les domaines précédents, les marchandises européennes s'avèrent supérieures :

Les Iroquoiens apprécient beaucoup les tissus et les vêtements qu'ils se procurent en faisant du troc avec les Français. Vers 1745, ils abandonnent certains vêtements de peaux d'animaux pour des chemises ou des robes en tissu léger ou en laine. Ces vêtements sèchent plus rapidement que les peaux. Les Iroquoiens transforment en manteaux les couvertures de laine, qu'ils trouvent souples et confortables. (p.69)

Tout en adoptant ces bienfaits de la civilisation, ils se rendent parfois ridicules aux yeux des Français en confondant leur usage. Une illustration accompagnant le texte nous montre que « les Iroquoiens utilisent parfois des couvertures comme des manteaux. » (*Ibid.*) Ils sont aussi « impressionnés par les chapeaux que portent les Français. Ils y voient un signe de puissance, car ce sont habituellement les personnes importantes qui en portent. Vers 1745, certains Iroquoiens ont adopté la coutume de porter un chapeau et ils cherchent à s'en procurer. » (*Ibid.*) Vouloir ainsi jouer aux Français et croire qu'un chapeau procure du prestige social, pourrait faire sourire, alors que ce qui frappe vraiment, dans cette histoire, ce seraient plutôt les Français qui, pour une simple question de mode – les chapeaux de castor – sont prêts à se lancer dans toute cette aventure coloniale... Mais voici une pensée qui viendrait plus facilement à l'esprit d'un élève un peu irrespectueux de ces ancêtres, comme Dominique, qu'à celui des auteurs des manuels.

Les passages précédents dressent une image plutôt bénéfique de ces emprunts, y compris, nous l'avons vu, des armes à feu. Il y a une exception, cependant : l'alcool :

Les Français ont introduit l'alcool dans la société iroquoise. En effet, l'alcool servait de monnaie d'échange lors du commerce des fourrures. Avant l'arrivée des Français, les Iroquoiens ne buvaient pas de boissons alcoolisées. Ils ignoraient les dangers liés à sa consommation. Vers 1745, la consommation d'alcool a des conséquences très graves pour la société iroquoise. (p.69)

Déjà auparavant, au sujet de Monseigneur Laval, il avait été signalé que « C'est lui qui persuade le roi de France d'interdire la vente de l'eau-de-vie aux Amérindiens. » (SLP 2B-2, p.42). La conclusion que tire *Sur la piste* sur les emprunts, c'est que les influences ont été réciproques, mais plus importants du côté amérindien :

Les contacts prolongés entre les Français et les Iroquoiens ont entraîné des transformations dans la société française et dans la société iroquoise. Mais les transformations qui se sont produites dans la société française ne touchent que quelques aspects du mode de vie. Par contre, la société iroquoise de 1745 a subi des transformations profondes. [...] Vers 1745, la société iroquoise ressemble par certains aspects à la société canadienne de cette époque. (SLP 2B-3, p.75)

Or, la démonstration est faite par le dessin d' »une jeune fille iroquoise (qui) brode des fleurs. C'est un motif français. » (*Ibid.*), ce qui n'est certainement pas un aspect capable de déstabiliser en profondeur les traditions autochtones.

L'image des emprunts par les Amérindiens d'objets d'origine européenne depuis le contact est largement semblable dans *En temps et lieux*, même si le manuel se borne moins à l'énumération des produits et de leurs avantages et que le contexte de l'économie est un peu plus présent, Suite au commerce des fourrures, nous dit-on des Iroquoiens : « La chasse devient leur principale activité économique. En échange de peaux de castor, ils obtiennent maintenant de nouveaux produits comme

les chaudrons de cuivre ou les tissus de laine. » (ETL 2B-6, p.12) et un tableau précise la valeur d'échange des peaux de castor (p.14). Les Européens apportent « des objets qui simplifient la vie », mais « peu à peu, ces outils leur deviennent indispensables. Le fusil est d'une grande utilité pour la chasse, il remplace rapidement l'arc. » (p.15) D'autres outils sont : le piège à castor en métal, les couteaux, les haches, les marmites en cuivre.

Les emprunts concernent également l'alimentation : « Grâce aux échanges, les Iroquoïennes et les Iroquoïens découvrent de nouveaux produits comme la farine, le sel et les épices. Ils ajoutent ces ingrédients à leur menu. Avec la farine, ils fabriquent du pain dans des fours. Ils se procurent aussi des biscuits et des galettes chez les marchands de la ville. Ils aiment beaucoup les raisins et les pruneaux. » (p.17) et surtout les tissus :

Les tissus et les vêtements représentent plus de la moitié des échanges entre Amérindiens et Européens. La laine est souple et confortable, contrairement au cuir que les Amérindiens utilisent pour la confection des vêtements. Le drap sèche aussi plus vite que le cuir et il est plus facile à teindre et à broder. Les Amérindiens apprécient beaucoup ce tissu européen. Ils l'adaptent à leurs besoins. Avec le temps, la tenue vestimentaire des Iroquoïens se modifie. Parfois, ils portent les mêmes modèles de vêtements que les Européens. (p.18)

Comme dans *Sur la piste*, « une couverture transformée en manteau vers 1745 » (Ibid.) est représentée par une illustration, mais sans que ce soit qualifié d'erreur d'utilisation.

Enfin, *Paysages d'ici et d'ailleurs*, tout en appréciant l'ouverture des Amérindiens aux nouvelles technologies qui leur viennent d'Europe et qu'ils savent adapter à leurs besoins, parle d'un « choc des cultures » (PIA 2B-7, p.114), dont « l'autre côté de la médaille » sont les épidémies (p. 117). La parole est donnée à « un vieil homme amérindien » qui déplore « la fin d'un monde » :

Je n'aime pas ce que je vois depuis quelque temps. Nous abandonnons nos arts traditionnels. Nous ne fabriquons plus nos armes et nos outils. Nous préférons utiliser ceux que les Français nous donnent en échange de nos fourrures. Maintenant, nous ne chassons plus seulement pour manger et nous habiller. Nous chassons aussi pour apporter de plus en plus de fourrures aux Français et obtenir des objets dont nous ne pouvons plus nous passer. Pourtant, dans mon jeune temps, nous vivions très bien sans toutes ces choses. En plus, le commerce des fourrures a provoqué des guerres entre nos nations, qui ont fait beaucoup de morts. (Ibid.)

Il s'agit d'un personnage fictif, mais ce procédé ne permet pas moins d'introduire la perspective amérindienne à propos des changements du mode de vie et d'échapper ainsi aux seuls jugements de valeur euro-centristes. Le bilan que dresse le manuel est d'ailleurs sans ambages: « A retenir : Les échanges avec les Français ont permis aux Amérindiens d'acquérir des armes et des outils qui ont facilité leur quotidien. Cependant, les maladies européennes et les guerres provoquées par le commerce des fourrures ont détruit une partie importante de leur population. (Ibid)

Tous les trois manuels abordent la question des changements culturels vécus par les réfugiés hurons, devenus des « domiciliés ». *Paysages d'ici et d'ailleurs* rappelle l'impact des maladies avec celui des guerres sur le sort de ces nations iroquoïennes :

Aux 17^e et 18^e siècles, les guerres et les maladies avaient forcé les nations amérindiennes, installés près des Grands Lacs et en Nouvelle-Angleterre, à quitter leurs terres d'origine. Au milieu du 17^e siècle, certaines de ces nations sont venues s'établir dans la vallée du Saint-Laurent. Elles ont quitté leurs territoires pour fuir la guerre et se rapprocher des Français, qui étaient leurs alliés. (PIA 2B-7, p.120)

Le texte explicatif continue sur la page suivante en nous présentant un portrait équilibré du changement du mode de vie :

Les Amérindiens « domiciliés » ont très vite adopté le mode de vie des gens de la Nouvelle France. Par exemple, vers 1745, la plupart des Hurons parlaient français et portaient des vêtements semblables à ceux des colons. Tous les membres de l'alliance pratiquaient la religion catholique. Des missionnaires vivaient même dans leurs villages. En plus, ces Amérindiens se sont mis à l'élevage d'animaux domestiques comme les poules, les vaches, les bœufs et les chevaux. Cependant, malgré ces rapprochements avec les colons, les Amérindiens ne se considéraient pas comme des Canadiens. Ils avaient gardé certains aspects de leur ancien mode de vie. Par exemple, ils continuaient à pratiquer la chasse plusieurs mois par année. (p.121)

L'on confie à un personnage fictif représentant un missionnaire le soin d'expliquer le terme de « domicilié » et l'alliance des Sept Nations :

Nous appelons les Amérindiens qui habitent dans ces nouveaux villages des „domiciliés » parce qu'ils s'y sont installés en permanence. Même si ces groupes viennent de différents endroits, ils s'entendent très bien. Ils se sont regroupés au sein d'une alliance politique qui se nomme les Sept nations. Le village de Kahnawake est la capitale de cette alliance. Les Amérindiens « domiciliés » ont la même organisation sociale et politique que les autres Amérindiens. Les chefs sont choisis de la même façon et les villages sont encore divisés en clans. Mais, à cause de leurs nombreux contacts avec les Français, leur mode de vie s'est davantage modifié que celui des autres Amérindiens. (p.120)

Dans l'optique de ce personnage, l'organisation sociale et politique aurait donc peu changé.

Dominique : « Est-ce le point de vue de ce missionnaire ? Les historiens sont-ils d'accord ? »

En temps et lieux, tout en soulignant également les guerres et les épidémies dans la dispersion de la Huronie, met l'accent d'emblée plus sur les changements intervenus dans ces sociétés : « Dans la première moitié du 17^e siècle, les guerres et les épidémies obligent les Iroquoiens à quitter leurs villages de la vallée du Saint-Laurent. Ils se déplacent vers le sud des Grands Lacs. Dans la deuxième moitié du 17^e siècle, certains d'entre eux reviennent s'installer près du fleuve. » (ETL 2B-6, p.23)

L'origine européenne du terme « domiciliés » est mentionnée comme dans *Paysages d'ici et d'ailleurs* : « Les Jésuites appellent „domiciliés“ les Amérindiens qui vivent dans les sept villages de la vallée du Saint-Laurent. Les chefs de ces villages se réunissent pour former une alliance qu'on appelle l'alliance des Sept-nations. » (p.24)

Une page entière est ensuite consacré à la description de chacun des villages : La mission de Jeune-Lorette (Wendake) (p.25), Sault-Saint Louis (Kahnawake)(p.26) et Deux montagnes (Kanesatake) (p.28), en mentionnant leurs origines et leur population actuelle.

L'attention de élèves y est attirée aux changements qui varient d'un village à l'autre : abandon progressif des maisons longues des maisons longues à Wendake, mais pas à Kahnawake, artisanat, agriculture et chasse pratiqués de manière diverse, évolution vestimentaire. Les élèves sont invités à identifier ces changements et ces différences par des questions comme les suivantes:» Observe les vêtements des Iroquoiens de l'illustration. Compare-les à ceux des Iroquoiens vers 1500. La maison iroquoise a-t-elle changé depuis 1500 ? Qu'est-ce qu'il y a sur le mur, à droite de l'illustration » [un crucifix] (p.24) « Penses-tu que le changement d'habitation a eu un effet sur l'organisation de la société iroquoise ? Selon toi, pourquoi les Hurons-Wendat font-ils moins d'agriculture ? » (p. 25)

Des personnages enfants (avec des portraits) sont introduits pour rendre cette histoire plus vivante et encourager une attitude d'identification : un jeune Mohawk du nom de Tehwaona:day : « Je m'appelle Tehwaona:day. J'ai 10 ans. J'adore les chevaux. Mon père et moi travaillons à entraîner

les montures dans l'enclos du village. Nous avons beaucoup de chevaux et je me sens vraiment utile lorsque je les soigne. » (p.27)

Un personnage dessiné représentant un enfant de nos jours invite ensuite ses camarades qui lisent le manuel : « Kateri Tekawitha est une Amérindienne célèbre. Viens la rencontrer ! » Un encart assorti d'un médaillon présente le personnage historique :

Kateri Tekawitha (1656-1680) Kateri Tekawitha est née en 1656. Son père est un Mohawk et sa mère est une Algonquienne catholique. Ses parents et son frère meurent de la petite vérole alors que Kateri n'a que quatre ans. Kateri survit à la maladie, mais elle restée avec de nombreuses cicatrices sur la figure. Elle sera par la suite élevée par ses tantes. Un jour, Kateri rencontre des Jésuites qui lui font découvrir la religion catholique. A l'âge de 20 ans, elle se convertit et s'installe à la mission de Montréal. Elle consacre sa vie à la prière. Elle meurt à 24 ans. On raconte que 15 minutes après sa mort, son visage s'est transformé pour devenir d'une grande beauté. Après la mort de Kateri, la mission de Montréal est attaquée par des Iroquois. Les habitants ont prié Kateri pour qu'elle les aide à se protéger lors de ces attaques. La mission a été sauvée ! Depuis ce temps, on appelle Kateri Tekawitha la Protectrice du Canada. (p.27)

Comme les deux autres, le manuel *Sur la piste* identifie les maladies et les guerres comme causes de la fuite des Iroquoiens. C'est celui des trois qui attire le plus l'attention sur les « changements chez les Iroquoiens » :

Le territoire. Vers 1500, avant l'arrivée des Français, les Iroquoiens habitaient un vaste territoire dans les Basses-terres du Saint-Laurent et des Grands Lacs. Ce territoire leur permettait de subvenir à tous leurs besoins. Deux siècles et demi plus tard, soit vers 1745, les Iroquoiens n'occupent plus le même territoire. En effet, à cette date, il reste seulement quelques groupes d'Iroquoiens sur les rives du Saint-Laurent. Certains Iroquoiens sont regroupés dans trois villages qui existent encore aujourd'hui : le village de Jeune-Lorette, aujourd'hui appelé Wendake, le village de Sault-Saint-Louis, aujourd'hui appelé Kahnawake et le village du Lac des Deux-Montagnes, qui aujourd'hui s'appelle Kanasatake. Vers 1745, ces villages se trouvent à proximité des établissements français, ce qui facilitait l'évangélisation des Iroquoiens par les missionnaires français. (SLP 2B-3, p.72-3)

Beaucoup plus tard dans la trame historique, lors d'une « excursion chez les Micmacs et les Inuits » en 1980, les manuels reviennent sur les changements dans les modes de vie des Autochtones. Dans *Sur la piste*, les maladies qui accompagnent le contact avec les Européens y sont évoquées à nouveau, mais aussi le fait qu' « un grand nombre de Micmacs ont abandonné certaines de leurs croyances pour adopter la religion catholique. » (SLP 3B-4, p.176) Surtout, fait important, la parole est donnée à un témoin amérindien qui s'inscrit en faux contre l'idée que les nouveaux modes de vie européens soient forcément supérieurs à ceux traditionnels :

Dans l'extrait suivant, un chef micmac s'adresse, en 1675, à des Européens pour défendre les habitations micmaques : »Pour des hommes de cinq à six pieds de hauteur, faut-il des maisons qui en aient soixante ou quatre-vingts ? [...] Ne trouvons-nous pas dans les nôtres toutes les commodités et les avantages que vous avez chez vous comme de coucher, de boire, de dormir, de manger et de nous divertir avec nos amis quand nous le voulons ? [...] As-tu autant d'adresse et d'esprit que les Sauvages [le terme est expliqué] qui portent avec eux leurs maisons et leurs cabanes, pour se loger partout où bon leur semble ? (p.178)

Le cycle : contact avec les Européens, séduction par les nouvelles marchandises, enfin dépendance, se répète un siècle plus tard chez des Inuits:

Avant le milieu du 19^{ième} siècle, les Inuits ont eu peu de contacts avec les rares explorateurs qui s'aventuraient dans l'Arctique. Ils ont donc conservé leur mode de vie traditionnel pendant longtemps. A partir des années 1850, ces chasseurs de baleines américains et européens ont accosté sur les côtes nordiques du Canada. C'est ainsi que les Inuits sont entrés en contact avec des produits inconnus (thé, farine, allumettes, fer, fusils, munitions, embarcations de bois) qu'ils se sont mis à échanger contre du gibier et des fourrures. Les Inuits appréciaient le fer, qui leur permettait de fabriquer ces couteaux et des pointes de harpons. De plus, comme les barques de bois et les fusils facilitaient la chasse et la pêche, les Inuits ont progressivement abandonné leurs kayaks, leurs arcs et leurs flèches. La traite des fourrures a amené les Inuits à circuler beaucoup plus souvent qu'autrefois à l'intérieur de leur territoire pour capturer des animaux

ou pour se rendre aux postes de traite établis par les Européens. [...] Lorsque les chasseurs de baleines ont quitté l'Arctique, au début du 20e siècle, les Inuits ont eu de la difficulté à se procurer certaines marchandises européennes qui leur étaient devenus indispensables. (p.193-4)

Une illustration nous montre des chasseurs inuits employés par les chasseurs de baleines européens à bord des baleiniers. (p.194).

De même, *Parcours*, dont seuls les éléments didactiques du 3^o cycle ont été approuvés, aborde la question de l'introduction des marchandises européennes, par un regard en arrière depuis le palier de 1980, en concluant également, jusque dans les expressions, sur la même dépendance, chez les Amérindiens.

Les Micmacs ont été parmi les premiers Autochtones à rencontrer des pêcheurs et des explorateurs européens, notamment Jacques Cartier en 1534. A l'époque du commerce des fourrures avec les Européens [...] les Micmacs échangeaient avec eux de la viande, du poisson, des peaux de castor et d'orignal contre des objets d'origine européenne, entre autres des outils en métal (couteaux, haches, hameçons, aiguilles) qu'ils ne pouvaient fabriquer eux-mêmes. Peu à peu, ces nouveaux produits leur sont devenus indispensables. (PAR 3B-6, p.7)

Mais aussi chez les Inuits :

Au 19e siècle, l'huile de baleine était très employée en Europe. Des chasseurs venaient donc d'Europe [...]. Les Inuits se procuraient auprès d'eux de nouveaux produits qu'ils ne pouvaient fabriquer eux-mêmes [...] Au début du 20e siècle les mammifères marins de l'Arctique [...] chassés trop intensivement se faisaient de plus en plus rares. Comme les Inuits s'en nourrissaient, plusieurs en furent réduits à la famine. A la même époque, des commerçants de fourrures établirent des postes de traite dans le Grand Nord. Les Inuits, qui étaient devenus dépendants des produits européens qu'ils obtenaient en échange de fourrures, ont alors commencé à s'installer de façon permanente autour de ces postes. (p.34)

L'arrivée des Européens semble se solder par un net désavantage pour les Inuits, selon ce manuel :

Les pressions des Non-Autochtones venus du sud. Entre le début et le milieu du 20e siècle, les contacts les Inuits avec des Non-Autochtones venus du sud sont devenus de plus en plus fréquents. Des missionnaires désireux de convertir les Inuits ont établi des missions dans le Grand Nord, l'armée américaine y a construit des bases militaires pendant la Seconde Guerre mondiale, le gouvernement canadien y a construit des stations météorologiques, le gouvernement québécois y a fait des études en vue d'exploiter le potentiel hydroélectrique de la région. Ces nouveaux venus dans le Grand Nord ont perturbé la vie ces communautés. De plus, les missionnaires et les représentants des gouvernements avaient un point commun : tout en apportant une aide bien intentionnée aux Inuits (soins médicaux, rations alimentaires en période de famine, éducation): ils les incitaient à abandonner leurs campements et leur vie nomade pour s'installer dans des établissements permanents (p.35, avec une photo d'un campement des années 1950)

Loin d'être présentée comme un progrès, la sédentarisation, à laquelle les Inuits sont poussés par les mesures gouvernementales, y compris les pensionnats, ne leur est point bénéfique, selon le manuel :

La sédentarisation. Vers 1950, il était devenu beaucoup plus difficile pour les Inuits de conserver leur mode de vie traditionnel. Le gibier était plus rare, il n'y avait plus de comptoirs de traite et les Inuits ne pouvaient plus se passer des biens en provenance du sud que les Non-Autochtones leur avaient fait connaître. Comme le gouvernement leur offrait des maisons, des écoles, des services et des possibilités d'emploi, ils ont fini par délaisser le nomadisme pour s'établir dans des villages. Avec la sédentarisation, la société traditionnelle inuite a été soumise à de grands bouleversements sans compter, qu'en réalité, les nouveaux villages ont procuré très peu de travail aux Inuits. Il y eut même un temps où leurs enfants étaient envoyés dans des écoles situées loin des communautés et dans lesquelles on leur interdisait de parler leur langue. De plus, les multiples interventions des gouvernements du Canada et du Québec dans la vie des Inuits ont eu comme effet de les priver peu à peu du contrôle de leurs propres affaires. (p.35)

Il en résulte même des désavantages pour leur santé : « Les changements dans l'alimentation des Inuits, dont la consommation d'aliments riches en sucres, sont responsables de maux qu'ils ne connaissaient pas auparavant, notamment les caries dentaires. » (p.49)

A son tour, *En temps et lieux* utilise le palier historique de 1980 pour un retour en arrière sur la rencontre entre Autochtones et Européens et pour en tirer un bilan, dont les accents critiques sont soulignés par le point de vue autochtone exprimé non par un personnage fictif, mais par la lettre adressée en 1841 par le Micmac Louis-Benjamin Peminuit Paul à la reine Victoria :

L'arrivée des Européens au 16^e siècle bouleverse le mode de vie des Autochtones. Les Amérindiens intègrent rapidement les nouvelles technologies apportées par les Blancs. Les étrangers apportent des objets utiles mais véhiculent des maladies contagieuses qui ravagent les populations amérindiennes. Malgré tout, des alliances se forment. En particulier, les Français et les Micmacs deviennent des partenaires de commerce. L'arrivée des Britanniques au 18^e siècle transforme à son tour la vie des peuples amérindiens. Peu à peu, les nouveaux colons qui s'établissent dans les provinces atlantiques chassent les Micmacs de leurs terres. Cette situation est à l'origine de la lettre qui suit, envoyée en 1841 par Louis-Benjamin Peminuit Paul à la reine Victoria : « A Sa Majesté, Madame, Je suis vieux et faible, [et je vous envoie] cette lettre pour [vous] dire que j'ai des ennuis. Mon peuple est en difficulté. Lorsque j'étais jeune, je ne manquais de rien. Aujourd'hui, je suis vieux, pauvre et malade. Mon peuple est pauvre lui aussi [...] Plus de terrains de chasse. Ni castors ni loutres. Plus rien. Les Indiens sont devenus pauvres – pauvres à jamais. Plus de magasins, plus de pharmacies, plus de vêtements : Tous ces bois étaient un jour les nôtres. Ils appartenaient tous à nos pères. Aujourd'hui, nous ne pouvons pas abattre un arbre pour chauffer notre wigwam en hiver, sauf si l'homme blanc y consent. Les Micmacs ne reçoivent plus de cadeaux, juste une petite couverture pour toute la famille [...] Nous nous tournons vers vous, la reine [...] Ayez pitié des pauvres Indiens de la Nouvelle-Ecosse. L'homme blanc nous a pris tout ce que nous avons. » (traduction de la lettre adressée à la reine Victoria par Louis-Benjamin Peminuit Paul, reçue au Colonial Office de Londres, le 25 janvier 1841) (ETL 3B-7, p.14)

Pour ce qui est des Inuits, cependant, le bilan de l'influence européenne ne semble pas aussi négatif :

L'arrivée des premiers Européens ne modifie pas le mode de vie traditionnel des Inuits. C'est en 1610 que Henry Hudson et son équipage débarquent sur le territoire inuit. Par la suite, les Inuits ont quelques contacts avec des commerçants de fourrures. Ce n'est qu'au milieu du 20^e siècle que le véritable bouleversement se produit. Durant les années 1940 et 1950, on considère le nord du pays comme une zone stratégique pour la défense. Les Canadiens et les Américains implantent des bases militaires dans l'Arctique. Ils bâtissent des lignes de défense. Pour les Inuits, la construction des bases militaires fait plus que modifier le paysage. Le Canada déplace des groupes d'Inuits plus au nord. En construisant des villages permanents, le pays s'assure la propriété du territoire que les Inuits occupaient dans les îles du Nord. A partir de ce moment, le mode de vie se transforme. Entre autres, les Inuits deviennent sédentaires et adoptent le système économique occidental. (p.33)

A part cela, l'impression générale que laisse l'étude des emprunts autochtones à la culture européenne voire le bilan des conséquences de la rencontre des Européens sur les sociétés autochtones est plutôt empreint de scepticisme, dans les trois manuels, notamment quand ils en tirent la conclusion dans le regard en arrière.

Qu'en est-il de l'importance des influences auxquelles les Français ont été soumis, à leur tour, par le contact avec les Autochtones ?

En temps et lieux mentionne à ce propos que « ce sont les Amérindiennes et les Amérindiens qui ont montré aux premiers colons comment ramasser la sève d'érable pour en faire du sucre. » (ETL 2A-3, p.38) et invite les élèves à faire leurs propres recherches : « Partez à la recherche d'un point commun entre la culture québécoise d'aujourd'hui et celle des Iroquoiens vers 1745. Vous ferez peut-être des découvertes surprenantes ! » (ETL 2B-6, p.9) et de comparer les aliments : « Connais-tu des aliments que les Amérindiens ont fait découvrir aux Français et que nous mangeons encore aujourd'hui ? » (p.17). Mais dès que le manuel tourne le dos aux Amérindiens et que le chapitre s'appelle : « La seigneurie en Nouvelle-France vers 1745 », leur influence semble tout à fait négligeable. La canadianisation des Français ne leur doit rien et parmi les aliments nommés, peu sont d'origine autochtone. (ETL 2A-4, p.38).

Sur la piste qui est d'avis que le contact affecte plus profondément les sociétés autochtones que l'inverse cite parmi les emprunts européens : les raquettes (« Heureusement que nous utilisons les raquettes comme les Amérindiens » SLP 2A-3, p.71) et la culture du maïs. A propos du couple Hébert / Rollet, nous apprenons qu'« ils entretiennent de bonnes relations avec les Amérindiens qui leur montrent comment cultiver le maïs [...] Elle enseigne aux petites Amérindiennes. » (SLP 2B-2, p.36)

Dans un passage plus spécialement consacré à cet aspect, il est question d'emprunts alimentaires, mais aussi de sports et de techniques guerrières :

Lorsqu'ils arrivent en Amérique du Nord, les Français ont une façon de vivre bien à eux. Cependant pour survivre sur ce nouveau territoire, ils vont s'adapter. Ils vont adopter certains éléments du mode de vie des sociétés amérindiennes qu'ils côtoient. / De nouvelles habitudes : les Français découvrent rapidement l'intérêt d'utiliser les raquettes amérindiennes ou le canot d'écorce pour se déplacer facilement à pied dans la neige ou sur les cours d'eau. Sur le plan de l'alimentation, les Français diversifient leur nourriture en consommant des produits iroquoiens comme le maïs, la courge et les haricots. Ils apprennent aussi à recueillir la sève d'érable pour en faire du sirop. Certains Français adoptent aussi les techniques de pêche des Amérindiens. [...] Les Français améliorent leurs techniques guerrières en adoptant certaines habitudes amérindiennes. Ils tendent des embuscades, c'est-à-dire qu'ils se dissimulent pour attaquer par surprise. Par ailleurs, le jeu de crosse pratiqué par les Amérindiens devient populaire chez certains Français comme les coureurs des bois. Les Amérindiens avaient un mode de vie très bien adapté à leur territoire et les Français ont compris les avantages que présentaient certains éléments de ce mode de vie. Ils ont donc adopté des coutumes et des habitudes d'origine amérindienne : certaines de ces coutumes existent encore aujourd'hui dans la société québécoise et dans la société canadienne. (p.78-9)

Paysages d'ici et d'ailleurs est le manuel qui insiste le plus sur la réciprocité des emprunts, tout en privilégiant, comme les autres manuels, la culture matérielle. Les Européens adoptent ainsi le maïs, les mocassins, le canot et le toboggan (PIA 2B-7, p.114). Or, l'adoption des raquettes par les Français est mise sur le même plan que la pratique de la religion catholique, qui se répand parmi les Amérindiens :

Tu as vu que les Français et les Amérindiens s'échangeaient beaucoup d'objets au cours des foires. Les Français ont d'ailleurs beaucoup profité de ces échanges. Par exemple, les raquettes leur ont permis de se déplacer plus facilement durant l'hiver. Les contacts entre ces deux sociétés ont aussi entraîné des échanges dans les habitudes de vie. Ainsi beaucoup de tribus amérindiennes ont commencé à pratiquer la religion catholique. Chaque société s'est donc transformée au contact de l'autre société. (p.116)

Bien évidemment les emprunts à la culture matérielle et aux savoirs amérindiens étaient particulièrement utiles à ceux qui adoptaient leur mode de vie, comme les coureurs des bois et les voyageurs. Il en est question dans *En temps et lieux* :

Pierre a choisi d'être un coureur de bois parce qu'il aime la nature, la chasse et surtout la liberté. Pierre passe beaucoup de temps parmi les Amérindiennes et les Amérindiens. A force de les observer, ils ont appris à survivre en forêt. [...] Grâce aux Amérindiens, les coureurs de bois ont appris à se déplacer en canot et en raquettes. Les coureurs de bois ont aussi appris les langues amérindiennes. (ETL 2A-3, p.26)

Le même esprit d'aventure motive le choix de ce mode de vie, dans *Sur la piste*, à propos d'un personnage historique réel : « Le jeune Pierre-Esprit est capturé par les Amérindiens. Il est finalement pris en charge par une famille amérindienne et partage le mode de vie des autochtones. Cette connaissance de la vie amérindienne lui sera utile dans sa vie de coureur de bois et d'explorateur. » (SLP 2B-2, p.45)

Mais il n'y a aucune allusion à ce que cette soif de liberté et d'indépendance constituerait une partie d'un quelconque héritage culturel autochtone des Québécois. Celui-ci, les rares fois qu'il est

mentionné se borne aux noms de lieux : « Les sociétés amérindiennes nous ont laissé un héritage culturel. Par exemple, beaucoup de noms de lieux nous viennent d'eux. Les Amérindiens sont d'ailleurs encore présents et actifs au Québec. » (PIA 2A-5, p.89).

Il n'est pas non plus question d'enfants de mères amérindiennes et de pères français.

5.3 Européens et Autochtones de la Conquête à 1980

Durant le régime français, les manuels s'intéressent presque uniquement aux Autochtones comme enjeu pour les intérêts économiques et stratégiques des Français. Après la conquête qui y met fin, la mention du rôle des Autochtones s'en trouve diminué d'autant.

A la différence des manuels du secondaire, ceux du primaire ne mentionnent pas expressément la Révolte d'Indépendance de Pontiac. *En temps et lieux* aborde le traité de Paris de 1763, puis enchaîne, carte à l'appui : « Puis, pour obtenir la paix avec les Amérindiens, l'Angleterre leur cède une partie de ces territoires acquis de la France. » (ETL 3A-1, p.30) Un encart informe ensuite sur le combat des Autochtones du côté des Français qui avait précédé : « Savais-tu que ? Les Amérindiens ont combattu aux côtés des Français pendant la guerre contre les Anglais afin de continuer leur commerce avec les Français. Pour obtenir la paix avec les Amérindiens, les Anglais leur cèdent une portion du territoire acquis des mains des Français. Ce territoire est situé dans la vallée de l'Ohio. » (p.31)

Or, ce territoire était aussitôt réduit à nouveau, comme le montre une carte du territoire indien en 1774, accompagnée de la question : « Observe la carte et compare-la avec celle de la page 30. Qu'est devenu le territoire amérindien ? » (p.33),

Dans *Sur la piste*, qui aborde cette question depuis le palier de 1980, il n'est pas question de résistance autochtone au moment de la conquête. Mais les Micmacs protestent, en vain, contre la spoliation de leurs terres par les loyalistes suite à l'indépendance des Etats-Unis.

En 1763, les soldats anglais s'emparent de la Nouvelle-France qui devient alors une colonie anglaise, la « Province de Québec ». Peu après, les Anglais concluent avec les Micmacs des traités qui modifient les coutumes des Micmacs, leurs droits de chasse et de pêche, ainsi que leur droit d'occupation de leurs terres. Par ces traités, les Micmacs s'engagent, entre autres, à ne pas attaquer les colons déjà installés sur leurs terres ancestrales. En 1776, les colonies anglaises du sud des Grands Lacs forment un nouveau pays indépendant de l'Angleterre : les Etats-Unis. Près de 9000 colons anglais, qu'on a appelés les « loyalistes » quittent alors les EU pour s'installer dans la Province de Québec. Un grand nombre de loyalistes s'établissent sur les terres des Micmacs, en bordure de l'océan Atlantique. Les Micmacs protestent, mais les autorités déclarent qu'aucun texte écrit ne prouve que les Micmacs sont propriétaires de ces terres. Les loyalistes s'installent donc, chassant les Micmacs vers l'intérieur des terres. Dès lors, privés d'une grande partie de leurs ressources, ils ont de plus en plus de difficulté à assurer leur survie. (SLP 3B-4, p.177)

Parcours, également depuis le palier de 1980, retourne sur l'histoire des Micmacs depuis la Conquête. Il mentionne la privation des territoires par les loyalistes en Gaspésie dont ils sont les victimes, mais il dresse aussi un tableau plus complet des changements économiques qui forcent les Micmacs à changer leur mode de vie :

En 1784, des Loyalistes sont venus s'installer en Gaspésie. Ces colons qui recevaient du gouvernement britannique une centaine d'acres chacun considéraient que ce territoire était désormais le leur. Les Micmacs ont alors été forcés de se retirer à l'intérieur des terres.[...] S'adapter pour survivre. Au 19e siècle, il était devenu de plus en plus difficile de survivre pour les Micmacs, comme pour les autres Autochtones du Bas-Canada (Québec). L'agriculture intensive

pratiquée par les colons et le développement de l'industrie forestière dérangeaient leurs activités de chasse, de trappe et de pêche. Ainsi, leurs territoires de chasse se réduisant sans cesse et le gibier se faisant de plus en plus rare, les Micmacs n'ont eu d'autre choix que de devenir sédentaires et de se tourner vers d'autres activités. Les Micmacs se sont adaptés aux nouvelles conditions en devenant bûcherons, flotteurs de bois, travailleurs saisonniers dans les fermes ou guides pour les chasseurs et les pêcheurs blancs. D'autres se sont tournés vers le commerce des produits de l'artisanat traditionnel : modèles réduits de canots ou de mocassins, poupées, boîtes à bijoux, ouvrages perlés, etc. (PAR 3B-6, p.7)

Toujours par un regard en arrière, *Sur la piste* donne des informations sur le développement des sociétés inuites depuis le 19^e siècle :

Un peuple devenu sédentaire. En 1870, le Canada acquiert un grand territoire dans l'Arctique : la Terre de Rupert. Les Inuits qui habitent cette région, rebaptisée „Territoire du Nord-Ouest“ deviennent alors des habitants du Canada. A partir du milieu du 20^e siècle, lorsque les services (écoles, infirmeries, etc.) leur sont offerts par le gouvernement canadien, les Inuits délaissent progressivement leur mode de vie nomade pour s'installer à proximité de ces services qui leurs sont devenus essentiels. Progressivement, ce peuple devient sédentaire : la plupart des Inuits délaissent l'iglou pour la maison préfabriquée. (SLP 3B-4, p.194)

Dominique : Mais de qui « le Canada » a-t-il acquis ces terres ? A qui elles appartenaient-elles ? Pas aux Inuits ? Ils ne faisaient qu'« habiter cette région » ? Ils étaient donc vendus avec et devenaient Canadiens ? Qu'en pensaient-ils ?

De toute manière, toute proportion gardée, ces exemples montrent que « le tunnel » du silence depuis la Conquête à nos jours qui caractérise les manuels du secondaire, est moins marqué pour ceux du primaire qui, même s'ils sont organisés par paliers – ce qui ne favorise pas, a priori une continuité de la trame historique - , trouve le moyen, par des regards en arrière, de ne pas tout à fait perdre le fil de la présence autochtone, même si des sujets où les Autochtones ne jouent aucun rôle prennent le devant, au 19^e siècle notamment.

Pour ce qui est de la démographie, par exemple, *Parcours* nous apprend que « Vers 1745, la population de la Nouvelle-France se compose d'Amérindiens et d'environ 50.000 habitants francophones. » (PAR 3A-1, p.5) et que « Vers 1980, la population micmaque est jeune et en pleine croissance : 40% des Micmacs ont en effet moins de 20 ans. » (PAR 3B-6, p.16) *Sur la piste*, après avoir constaté qu'en 1901 les Amérindiens et Inuits ne constituent plus qu'une infime partie de la population (SLP 3A-1, p.68) nous invite à découvrir, par une page entière, la situation des Autochtones au début du 20^e siècle, avec une photo d'Algonquiens à Mingan, en précisant les nations et les endroits où ils vivent jusqu'à nos jours. Une différence est établie entre le mode de vie des Amérindiens du Nord du Québec qui passent encore plusieurs mois à pêche et chasser en forêt et ceux du Sud : « comme les Mohawks, les Wendats ou les Micmacs ne peuvent vivre seulement de chasse et de pêche. Ils subviennent à leurs besoins en occupant un emploi, particulièrement dans les secteurs de l'artisanat, de l'industrie de la construction et de l'industrie forestière. » (p.69)

Le développement dans les Prairies, les rébellions et l'importance de pour l'histoire du Québec de Louis Riel qui, dans les manuels du secondaire, avait occasionné une sortie momentanée du « tunnel » du silence (cf.4.3.8), sont également présents dans ceux du primaire, où ce silence était moins systématique. Ils y consacrent soit des chapitres spécifiques à l'intérieur de la trame historique soit des remarques par des retours en arrière.

Dans *En temps et lieux*, sur la trentaine de pages consacrée à « la conquête de L'Ouest vers 1905 », seules la dernière et demie évoque les révoltes des Métis de la Rivière Rouge. Le manuel s'intéresse plutôt à « découvrir comment l'immigration a contribué au développement de l'Ouest du Canada »

(ETL 3A-4, p.8) et les Autochtones ne sont mentionnés en marge, comme ceux qui seraient, au fond, à l'origine de la ruée sur l'or (« Savais-tu ? En 1857, un groupe d'Amérindiens découvre de l'or dans les montagnes de la Colombie-Britannique » ; p.18) ou en mentionnant « le travail des Amérindiennes dans une conserverie » qui font sans doute partie de la « main-d'œuvre à bon marché » en Colombie-Britannique. (p.19) De longs passages évoquent ensuite le développement du chemin de fer, la culture du blé et l'élevage – le pays sinon semble vide. Quand on mentionne « les origines culturelles des populations des Prairies en 1921: Alberta, Saskatchewan, Manitoba » (p.27), il n'est pas question non plus des Métis, mais un groupe nommé « autres », aussi nombreux de celui des Britanniques, i.e. environ 40%, est défini ainsi : « Le groupe « Autres » comprend des gens d'origines européennes diverses ainsi que des Amérindiens et des Américains. » (*Ibid.*) Les pages suivantes sont consacrées aux divers groupes d'immigrants européens – ce n'est que à la toute fin, illustré par le dessin d'un bison, qu'il est question des Métis, et seulement après avoir parlé de la création de Winnipeg et de Saint-Boniface.

Cependant, la venue de nouveaux colons dans cette région suscite une vive opposition. A la fin du 19^e siècle, la colonie de la rivière Rouge est déjà occupée par les Métis. Les Métis sont les descendants d'Amérindiennes vivant sur le territoire et d'Européens venus faire le commerce de la fourrure. Soixante pour cent des Métis s'expriment en français. Les autres parlent l'anglais. Les Métis cultivent la terre, s'adonnent à la pêche et chassent le bison. Ils font aussi du commerce de fourrure avec la Compagnie de la baie d'Hudson. [...] La fin d'un mode de vie. A partir de 1850, des aventuriers arrivent de l'est du Canada pour chasser le bison dans le but de faire le commerce de la peau et de la viande. Peu à peu, la chasse s'intensifie et la population de bisons est pratiquement anéantie. Les Métis doivent adapter leur mode de vie, car la disparition des bisons les empêche de subvenir convenablement à leurs besoins. Les Métis doivent alors se tourner davantage vers l'agriculture. Ils souhaitent cultiver les terres des Premières Nations, le long de la rivière Rouge. Cependant, le gouvernement a déjà commencé à distribuer ces terres à de nouveaux colons britanniques. La venue d'immigrants d'origine anglaise soulève une vive opposition. La culture métisse est surtout francophone et catholique. Elle est menacée par l'arrivée massive de colons anglais et protestants. Le chemin de fer poursuit sa progression vers l'ouest et de nouveaux colons débarquent sur les terres qui longent la nouvelle voie ferrée. Les Métis sont contraints d'aller encore plus à l'ouest pour tenter de recréer le mode de vie de la colonie de la rivière Rouge. (p.40)

Tout en identifiant l'anéantissement des bisons comme élément principal des problèmes de survie des Métis, le texte insiste plusieurs fois sur le caractère francophone et catholique des Métis comme si leur opposition avait été moins forte si les nouveaux colons n'avaient pas été protestants et anglophones... D'ailleurs, s'il est clair que les Métis sont les victimes d'une menace, le côté des responsables de cette situation est moins clairement exprimé : la chasse est le fait d'« aventuriers », puis elle « intensifie » d'elle-même, autant que le chemin de fer qui progresse. Le rôle du gouvernement canadien n'est pas très clair non plus : est-il dans son droit d'attribuer les terres aux colons ou non ?

Quelques lignes résument les rébellions :

Insatisfaits de la situation, les Métis organisent une lutte armée pour tenter de sauvegarder leurs terres. Ce sera le soulèvement des Métis. Louis Riel et Gabriel Dumont sont les plus célèbres représentants des Métis. Tous deux ont combattu les Anglais lors des soulèvements qui se sont terminés en 1885. A la fin de ces affrontements, Louis Riel sera pendu et Gabriel Dumont devra s'exiler aux Etats-Unis. Malgré cette lutte, on concède finalement les terres aux immigrants britanniques. (p.41)

De nouveau donc, l'action du gouvernement reste flouée dans l'imprécision du « on ». A côté du texte figurent des médaillons avec les effigies de Louis Riel et de Gabriel Dumont, et en dessous la photo de Louis Riel et les membres du gouvernement provisoire, accompagné de l'explication suivante : « Savais-tu que...? Le gouvernement provisoire est un gouvernement temporaire. Son mandat est de s'assurer que les droits des Métis seront protégés lors de la création du Manitoba. Louis Riel en est le chef. Il doit siéger jusqu'à l'instauration d'un parlement du Manitoba. » (*Ibid.*)

On pourrait croire que Riel agit en tant que représentant intérimaire du gouvernement canadien en attendant les élections...

Aucune mention n'est faite de son sort ni de la création des réserves ou de la Loi sur les Indiens, dans ce contexte. Avant d'enchaîner sur les Haïdas de la Colombie-Britannique, un personnage de bande dessinée invite les élèves à se souvenir que les Métis du Manitoba étaient agriculteurs, catholiques et francophones : « Compare le mode de vie des Métis du Manitoba avec celui des habitants du Québec à cette époque. Quelles ressemblances observes-tu ? » (*Ibid.*) L'importance de leur spoliation est réduite d'ailleurs à peu de chose, puisque cette question ne fait même pas référence aux bouleversements que celle-ci avait créés dans leur mode de vie.

A la différence du manuel *En temps et lieux* parti « à la conquête de l'Ouest », le titre du chapitre analogue de *Sur la piste* évoque plus de romantisme : « SLP 3A Dossier 3 : Il était une fois dans l'Ouest. Les sociétés canadiennes des Prairies et de la côte Ouest vers 1905 ». Le manuel accorde aux Métis une place moins marginale qu'*En temps et lieux*. Il nous apprend que Saskatchewan et Manitoba sont des mots d'origine algonquienne et chiffre la population métisse dans les prairies à 40.000 (p. 138). Louis Riel et les révoltes des Métis sont évoqués avant que le manuel retourne sur la description des différents groupes présents dans les Prairies : Ukrainiens, Doukhobars, Mormons et Métis (p. 145). Mais le sujet des Amérindiens et des Métis est introduit d'une façon bien singulière par ce manuel, i.e. par le biais de la xénophobie des Blancs anglophones contre tous ceux qui sont différents. Aucune différence n'est faite, à ce propos, entre ceux qui occupaient les terres avant les Européens et les immigrants récents, une perspective due à une grille d'analyse « multiculturaliste » du 19^e siècle ? :

Les différents groupes qui composent la population des Prairies ont souvent leur propre culture, langue ou religion. Les relations entre ces groupes ne sont pas toujours faciles. Les étrangers qui ne sont pas « blancs » et anglophones sont en particulier très mal accueillis par la population « blanche » et anglophone. Les Amérindiens et les Métis voient aussi d'un mauvais œil l'envahissement du territoire par les immigrants. (p.140)

Doit-on comprendre que les Amérindiens et les Métis, aussi peu accueillants que les « Blancs » en partagent aussi la xénophobie ? Et que les conflits dont il sera question dans les pages suivantes aient des origines culturelles ? La suite du texte ne nous l'apprend guère et pose plus de questions qu'il ne donne des informations compréhensibles : « Les traités que les Amérindiens signent avec le gouvernement canadien leur sont peu favorables et ils perdent peu à peu leurs droits sur leurs terres ancestrales. On les confine dans des réserves. » (*Ibid.*)

Dominique : Mais pourquoi les Amérindiens ont-ils signé ces traités alors ? N'ont-ils pas compris qu'ils leur étaient défavorables ?

A propos des réserves, mentionnés au moins, dans ce contexte, à la différence de la Loi sur les Indiens, un personnage demande aux élèves : « Te rappelles-tu ce qu'est une réserve ? Il s'agit d'un village ou d'un territoire réservé à une population amérindienne. » (*Ibid.*) Cette définition, tout droit sortie du dictionnaire ne saurait pas expliquer pourquoi donc les Autochtones y étaient « confinés », comme les élèves viennent de le lire juste à côté.

En effet, les réserves avaient été abordées par le manuel *Sur la piste* auparavant. Là encore, il semble s'agir d'une faveur que le gouvernement leur accorde : « Certains Amérindiens vivent dans des

villages permanents mis à leur disposition par le gouvernement. Ces villages sont appelés des « réserves » parce qu'ils sont réservés aux Amérindiens : eux seuls peuvent y résider. » (SLP 3A-1, p.69)

Les informations historiques pertinentes sur les révoltes dans les Prairies ne sont données que petit à petit, dans un encart mettant en scène le personnage de Louis Riel (avec une photo).

Louis Riel est le chef des Métis qui luttent pour conserver leurs terres lors de la création du Manitoba en 1870 : en 1884, Riel aide également les Métis de la future province de Saskatchewan dans leur lutte. Après des discussions pacifiques avec le gouvernement qui espérait-il, mènerait à une paix négociée, il participe à une rébellion. Ce mouvement de contestation se termine par l'intervention massive des soldats canadiens et la pendaison de Louis Riel, en 1885. De 1870 à 1885, les Métis ont résisté à la politique de colonisation des Prairies. Le gouvernement canadien ne leur a pas accordé les droits de propriété des terres sur lesquelles ils étaient installés. Par ailleurs, leur mode de vie basé sur une culture française et catholique était menacé par l'arrivée massive des colons anglophones et protestants. Leur résistance à la politique de colonisation et leurs différences culturelles ont provoqué, dans la société des Prairies, des sentiments racistes dont les Métis ont eu beaucoup à souffrir. (SLP 3A-3, p.140)

Ce n'est donc qu'à la suite de la pendaison de leur chef que les élèves apprennent les raisons de la révolte des Métis. Le gouvernement ne semble pas favorable à leur égard, mais s'était-il agi d'un tort qu'on leur avait fait ? Le texte insiste encore une fois sur la culture française et catholique des Métis qui les opposait aux colons nouvellement arrivés, mais la fin du texte les définit tout de même comme victimes et non comme acteurs de racisme. Les raisons économiques de leur marginalisation (l'anéantissement des bisons, par exemple) restent autant dans l'ombre que la Loi sur les indiens ou la politique des réserves, dont on mentionne l'existence, mais sans rendre compréhensible les différents éléments du processus.

Le manuel parle à nouveau des Métis un peu plus loin, comme d'un des groupes ethniques qui composent les sociétés de l'Ouest, et bien entendu, il est encore question de la langue française et de la religion catholique : « La plupart des Métis parlent français et sont de religion catholique. Les Métis forment une société originale, différente de leurs ancêtres européens ou de celle des populations amérindiennes. Il existe même une langue métisse, le michif. Les Métis sont des artisans de talent. Leurs œuvres mêlent habilement les couleurs vives et les dessins compliqués. » (SLP 3A-3, p.145)

Le troisième manuel approuvé pour cette période, *Parcours*, consacre la première moitié de son chapitre sur les Prairies à l'histoire des Amérindiens et des Métis, avant d'aborder le développement économique et l'immigration d'origine européenne. D'emblée, nous sommes informés de ses premiers habitants, pourtant peu nombreux, ce qui incite le manuel de parler d'un territoire « à l'état sauvage », expression quelque peu ambiguë :

Lors de la création du Manitoba en 1870, le territoire des Prairies est encore à l'état sauvage et il est peu peuplé par rapport à son immense étendue. 95% des habitants, soit environ 40 000 personnes sont des Amérindiens ou des Métis. Seulement 2 000 habitants sont d'origine britannique ou canadienne. Ils représentent approximativement 5 % de la population. Désireux de peupler l'immense territoire des Prairies et d'en développer le potentiel économique, le gouvernement canadien, dirigé à cette époque par John A. Macdonald, prend des mesures importantes pour y parvenir : il décide de prolonger le chemin de fer vers l'ouest à travers les Prairies et d'encourager l'installation de colons sur ce territoire. (PAR 3A-3, p.9)

En trente ans, la démographie aura totalement changé, comme nous le montre un diagramme sur l'évolution de la population entre 1870 et 1901 : les Canadiens de l'est et les Européens forment maintenant les 90%. « Les derniers 10% sont des Amérindiens et des Métis dont le mode de vie

traditionnel sera complètement bouleversé par l'arrivée de milliers d'étrangers sur le territoire de leurs ancêtres. » (*Ibid.*) S'appuyant sur ce constat, le manuel résume, seul dans ce cas, le lien entre la perte des moyens de subsistance (dont on attribue la responsabilité au gouvernement américain) et la perte de leur pouvoir politique face aux autorités canadiennes.

Les Amérindiens de diverses nations comme les Cris, les Assiniboines et les Pieds noirs ont été les premiers habitants des Prairies. Lors de la création du Manitoba, ils sont environ 30 000 répartis sur l'ensemble du territoire. Ils vivent de chasse, de pêche et d'un peu d'agriculture. La viande de bison, fraîche ou séchée, constitue, depuis des siècles, la base de leur alimentation. Pendant les années 1870 cependant, les autorités des Etats-Unis ordonnent une chasse intensive au bison (qui migre du côté américain des Prairies pendant l'hiver). L'espèce est pratiquement exterminée. Privés de leur principale source alimentaire, les Amérindiens voient leur survie menacée et traversent une grave crise : Ils sont contraints d'accepter l'aide que leur offre le gouvernement du Canada, mais, en échange, ils doivent quitter le territoire occupé par leur peuple depuis des siècles. Au début des années 1900, la population d'Amérindiens est à peu près la même qu'en 1870 (environ 30 000 personnes), mais leurs terres appartiennent désormais au gouvernement canadien et ils vivent dans des réserves ou on les a confinés. (PAR 3A-3, p.13-4)

Ainsi, le confinement dans des réserves est présenté comme faisant partie de ce processus de dépossession et de marginalisation.

Ensuite, le manuel se tourne vers les Métis et, à partir d'une définition assez juste du terme et en mentionnant qu'ils parlent français et sont catholiques, le manuel fait comprendre que ce même contexte qui avait frappé les Amérindiens, motive la révolte des Métis, qui se solde par un échec.

Les Métis sont les descendants d'unions entre des Amérindiennes et des hommes d'origine française qui se sont regroupés pour former une société particulière. La majorité des Métis parlent français et sont catholiques. Ils vivent d'agriculture, de pêche et de chasse au bison. Lorsque le bison a disparu des Prairies, ils ont eux aussi souffert de la faim. Ne pouvant plus chasser, ils se sont mis à cultiver des terres le long de la rivière Rouge. Toutefois, en 1870, le gouvernement canadien n'a pas reconnu le droit des Métis de demeurer sur les terres qu'ils occupaient le long de la rivière Rouge. Malgré une lutte acharnée pour conserver leurs droits, les Métis ont été forcés eux aussi de céder leurs terres au gouvernement canadien. Ils se sont finalement retirés dans le nord des Prairies. (PAR 3A-3, p. 14-5)

Le gouvernement canadien a visiblement un rôle peu avantageux et il utilise la force, tandis que les Métis se montrent pacifiques. Une photo qui montre Louis Riel entouré de Métis est accompagnée de cette explication: »Sous la gouverne de leur chef, Louis Riel (au centre) les Métis ont tenté, en vain, de négocier pacifiquement avec le gouvernement canadien pour conserver leurs terres. » (p.15)

Pour encore souligner l'intransigeance du gouvernement canadien vis-à-vis des deux groupes d'Autochtones, les élèves sont invités à répondre à des questions passablement accusatrices : « Selon toi, pourquoi le gouvernement canadien de l'époque n'a-t-il pas reconnu le droit des Amérindiens et des Métis de demeurer sur les terres qu'ils occupaient ? Crois-tu qu'il aurait dû le faire ? Pourquoi ? » (*Ibid.*)

Pour les deux groupes, le récit est accompagné par des photos de l'époque : la communauté d'Amérindiens dans la réserve de File Hill en Saskatchewan (p. 14) et un campement de Métis au Manitoba vers 1870 (p.15).

Parcours qui avait, plus que les deux autres, intégré la création des réserves dans l'histoire des rapports entre Autochtones et Canadiens « blancs » au 19^e siècle, y revient, lors d'un retour en arrière depuis le palier de 1980, en donnant à comprendre les intérêts des uns et des autres :

Au milieu du 19^e siècle voyant que l'étalement rapide de la population du Bas-Canada empiétait de plus en plus sur leurs territoires, les peuples autochtones ont demandé au gouvernement que leur soient accordées des terres à leur usage

exclusif et des compensations monétaires pour celles que les blancs avaient dévastées. Le gouvernement, qui souhaitait depuis longtemps assimiler les Autochtones à la population canadienne a répondu à leurs demandes par la création, en 1853, de onze réserves autochtones dans le Bas-Canada. (PAR 3B-6, p.8)

Quelques pages plus loin, les réserves sont également présentées comme comportant des avantages mais aussi des contraintes :

Les réserves indiennes, comme celle de Restigouche et de Maria, sont des terres que le gouvernement fédéral a réservées à l'usage exclusif des bandes autochtones : Le territoire de chaque réserve demeure la propriété du gouvernement, mais la bande jouit d'un droit collectif et exclusif aussi longtemps que ses membres l'occupent. Les Autochtones qui habitent les réserves ne sont donc pas propriétaires du terrain où est construite leur maison. Le gouvernement fédéral, par l'intermédiaire du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien, s'occupe de l'administration des réserves et offre divers services à leurs résidents. (p.18)

Or, on pouvait apparemment aussi choisir de ne pas vivre dans une réserve : « D'autres Micmacs qui n'aimaient pas l'idée de vivre dans une réserve ont préféré se mêler à la population québécoise non autochtone. » (p.17).

Tous les manuels attendent le retour en arrière pour parler de la Loi sur les Indiens. *Parcours* le fait sur la même page qui évoque la création des réserves et en souligne les pouvoirs de tutelle et le caractère restrictif :

Au moment de la création de la fédération canadienne, en 1867, il a été décidé que ce serait le gouvernement fédéral qui s'occuperait des affaires indiennes. En 1876, une loi appelée « Loi sur les Indiens » donna au gouvernement fédéral de nombreux pouvoirs sur les affaires indiennes, notamment : définir qui est Indien, contrôler les réserves et les conseils de bande, et réglementer certaines coutumes et pratiques autochtones (par exemple, entre 1914 et 1951, la Loi sur les Indiens leur interdisait toutes les cérémonies et danses propres à leur culture). De nos jours encore, l'administration des affaires indiennes au Canada est toujours basée sur celle ancienne loi, bien qu'elle ait été modifiée à plusieurs reprises (dont une dernière fois en 1985) (p.8)

Dominique, qui, à ce point, serait tenté de demander : « Ne faudrait-il pas l'abolir ? » n'est pas informé du fait qu'une tentative avait effectivement été lancée par le gouvernement Trudeau, mais s'était heurtée au refus des Autochtones qui réclament plutôt la reconnaissance nationale et l'autonomie gouvernementale...

Or, un peu plus loin, le même manuel parle amplement des avantages liés au statut d'Indien :

Depuis le 19^e siècle, le gouvernement tient un registre de tous les Indiens vivant au Canada. Seules les personnes inscrites sur cette liste officielle ont le statut d'Indiens. Cela signifie que le gouvernement les reconnaît comme membres des Premières Nations et leur accorde les avantages prévus dans la Loi sur les Indiens. Il est donc important que les parents fassent inscrire leurs enfants sur cette liste à leur naissance. (p.18)

Dans ce contexte est évoquée également la disposition selon laquelle les femmes amérindiennes mariées à des hommes blancs perdaient ce statut et leurs enfants n'y avaient pas accès, jusqu'à ce qu'elle soit abolie en 1985. A la page suivante il est question de « certains avantages » accordés « aux personnes inscrites au registre des Indiens. Entre autres, les revenus gagnés sur la réserve sont généralement exemptés d'impôts » (p.19) Une foule de détails sont mentionnées dont on peut se demander s'ils intéressent des élèves du primaire. Le texte poursuit :

Par ailleurs, les Indiens inscrits bénéficient des mêmes programmes sociaux que les autres Canadiens notamment les allocations familiales, les allocations de chômage en cas de perte d'emploi, la sécurité de la vieillesse et les services d'aide sociale. Au Québec, à la suite d'une entente conclue avec le ministère des Affaires indiennes et les chefs des conseils de bande, le gouvernement québécois paie, pour tous les Autochtones de la province, les soins médicaux, dentaires et oculaires, ainsi que les médicaments prescrits. (Ibid.)

Leur sort semble donc passablement enviable... Et si les Inuits ne sont pas soumis à la Loi sur les Indiens, ce n'est peut-être pas si avantageux, si l'on pense aux taxes qu'ils sont ainsi obligés de payer comme tout un chacun. Or, il s'agit là d'un lieu commun tellement répandu qu'il aurait été judicieux de rappeler aussi la base juridique de cette mesure et les désavantages qui y sont liés :

Les Inuits. Ils n'ont jamais été soumis, contrairement aux autres nations, à la Loi sur les Indiens. Ils doivent donc payer des taxes et des impôts sur le revenu (aux niveaux fédéral et provincial) comme tous les citoyens canadiens. En 1981, certaines responsabilités, assumées auparavant par le gouvernement fédéral, sont transférées au gouvernement du Québec, notamment le financement des soins de santé et des services sociaux pour toutes les communautés du Nouveau-Québec. (p.47)

Sur la piste, à son tour, évoque la politique gouvernementale à l'encontre des Autochtones au 19^e siècle, sur laquelle il avait été assez discret dans le parcours historique, quand il s'était agi des Prairies, par un retour en arrière. Selon ce texte, le principal but du gouvernement était de rendre les Amérindiens sédentaires – sans mentionner la mainmise sur les territoires, ni les moyens par lesquels il y parvient, ni les visées assimilationnistes :

Un mode de vie à la dérive. En 1876, le gouvernement du Canada entreprend de transformer les Micmacs en agriculteurs. Il crée les réserves, des territoires dans lesquels les Micmacs doivent habiter et cultiver la terre. Au début, les Micmacs retournaient régulièrement à leur mode de vie nomade, mais la plupart d'entre eux finissent par devenir sédentaires. Avec le temps, les gouvernements fédéral et provincial adoptent des lois qui réduisent l'étendue des territoires de chasse et de pêche des autochtones (sic), les privent du droit de voter aux élections et mettent fin à certaines de leurs cérémonies traditionnelles. Comme les autres nations autochtones, les Micmacs défendent leur culture et font valoir leurs droits. En 1960, le gouvernement du Canada accorde le droit de vote aux Amérindiens. Au cours des années suivantes, les gouvernements provinciaux suivent son exemple. (SLP 3B-4, p.178)

En temps et lieux, également évasif au moment des révoltes dans les Prairies, aborde, lui aussi, la législation sur les Indiens, dans la rétrospective seulement, mais, à la différence de *Sur la piste*, n'hésite pas à expliciter l'esprit raciste et assimilateur qui l'avait inspiré :

La loi sur les Indiens et ses conséquences. En 1876, le gouvernement canadien adopte la Loi sur les Indiens : à cette époque, on considère les Amérindiens comme des êtres inférieurs. C'est pourquoi la loi stipule qu'un Indien peut s'émanciper de son statut. Le gouvernement présente la loi aux Amérindiens comme une façon d'améliorer leurs conditions. Entre autres la loi prévoit : qu'un Amérindien pourra être considérée comme « blanc » à l'obtention d'un diplôme universitaire ; qu'une Amérindienne pourra être considérée comme « blanche » si elle marie un Blanc. Les enfants du couple seront automatiquement considérés comme non indiens. Le gouvernement veut d'éviter d'avoir à négocier des ententes avec des Amérindiens. C'est pourquoi il cherche à les assimiler. Pour y arriver, il utilise divers moyens, par exemple : la création de réserves. On peut ainsi contrôler les terres réservées aux Amérindiens ; la définition de ce qui est un Indien ; la création de conseils de bande. Il s'agit de structures entièrement différentes des structures politiques traditionnelles amérindiennes ; la réglementation de certaines coutumes ou activités traditionnelles. Par exemple, entre 1914 et 1951, la Loi sur les Indiens interdit toutes les cérémonies et danses traditionnelles. La Loi sur les Indiens vise à contrôler le mode de vie des Amérindiens. Le gouvernement la modifié à plusieurs reprises jusqu'en 1985. La dernière modification permet à tous les Amérindiens qui ont perdu leur statut de le recouvrer. (ETL 3B-7, p.15)

Un encart qualifie la Loi sur les Indiens de « loi dite d'assimilation, c'est-à-dire qu'elle vise à effacer la culture amérindienne au profit de la culture européenne. Ainsi, les populations amérindiennes sont obligées d'adhérer à une culture qui n'est pas la leur. » et demande aux élèves d'adopter le point de vue des personnes qui en sont visées : « Selon toi, comment ces populations vivent-elles cette assimilation ? » (*Ibid.*)

Or, à la question « De nos jours, la culture amérindienne est-elle davantage reconnue ? », un personnage de bande dessinée donne la réponse rassurante : « La Loi constitutionnelle de 1982 précise que les droits des peuples amérindiens doivent être respectés. » (*Ibid.*)

En conclusion, les manuels traitent de façon assez divergente des rapports entre Autochtones et Européens depuis la Conquête. Même si la disparition des bisons est un peu plus souvent mentionnée que dans le secondaire, les descriptions faisant le lien entre la spoliation économique, la perte de pouvoir et les politiques gouvernementales à leur égard sont l'exception. Les buts assimilationnistes et la dépossession territoriale ne sont pas clairement identifiés, ni mis en relation avec le développement du capitalisme devenu le mode de production imposant ses lois dans tous les domaines. Les écoles résidentielles sont passées sous silence.

5.4 Les Autochtones de nos jours

Comme nous l'avons vu, le palier de 1980 est le dernier abordé par les manuels qui y consacrent des dossiers sur les Micmacs et les Inuits et c'est depuis ce moment que la suite de l'histoire de ces deux communautés jusqu'à nos jours est abordée. Des remarques sur l'actualité à partir de moments historiques plus lointains sont beaucoup plus rares. *En temps et lieux*, par exemple intègre de courtes remarques sur la population et des activités économiques actuelles dans sa description des villages Wendake, Kahnawake et Kanasetake au 18^e siècle (ETL 2B-6, p.25-29).

Sinon, ce manuel ouvre son module sur les Micmacs et les Inuits vers 1980 par des photos modernes et accueillantes de villages et de leurs habitants de ces deux communautés (ETL 3B-7, p. 4-5). Après un court rappel du mode de vie traditionnel et des activités saisonnières (p. 12 et 13) suivi de passages sur « la rencontre » mettant en avant les conséquences négatives sur les Micmacs (p.14) et une page sur l'assimilation par la Loi sur les Indiens (p.15), le dossier présente, avec des photos contemporaines, les activités économiques : « la pêche, la coupe forestière et le tourisme » (p.16), en soulignant aussi bien la modernité de ces activités, les conflits écologiques (la coupe à blanc pratiquée par les grandes compagnies forestières) et la mise en valeur du patrimoine par le tourisme :

De plus en plus, le développement du tourisme joue un rôle économique important. La communauté micmaque propose plusieurs sorties aux touristes. Gespeg est l'un des plus importants centres d'interprétation. On y présente le mode de vie traditionnel des Micmacs. Les visiteurs peuvent voir des wigwams, des outils traditionnels et divers objets décoratifs. Il est possible de rencontrer des artisans micmacs, de les voir à l'œuvre et de se procurer des articles et des aliments. (p.17)

L'artisanat (« mille et un paniers », « le travail du cuir ») est au centre des deux pages suivantes, en soulignant l'aspect commercial : « Les touristes apprécient les produits d'artisanat et en achètent beaucoup. » (p.18) et l'organisation en coopératives : « Les Micmacs ont conservé leurs traditions artisanales. En fait, l'artisanat est une activité économique importante des années 1980. Une coopérative d'artisanat facilite la vente des produits au Canada et à l'étranger. Elle favorise le rayonnement de la communauté micmaque à travers le monde. » (*Ibid*). Les activités traditionnelles font ainsi partie du patrimoine mais aussi de la modernité, et les jeunes s'y mettent aussi : « Dans les écoles micmaques, les aînés enseignent souvent les traditions artisanales. Ainsi, les jeunes peuvent conserver des liens avec leurs traditions. A la fin de l'année, on expose les pièces réalisées par les élèves et on les met en vente. Les profits servent à financer des activités pour l'école. » (p.19, avec une photo montrant cinq élèves en âge de l'école primaire).

Le dossier évoque ensuite la médecine traditionnelle et les croyances, la langue, les sports et les fêtes. (p.20-23). Les passages consacrés à l'organisation sociale soulignent le caractère moderne, démocratique (choix des chefs par vote secret, assemblées publiques), solidaire (« Dans la société

micmaque, l'entraide est fondamentale ») et efficace des conseils de bande ainsi que les compétences des personnes qui y travaillent : « Les conseils de bande sont les principaux employeurs des Micmacs. Toutefois, de plus en plus de personnes travaillent sur la réserve sans être au service du conseil de bande. Certaines ont des formations en enseignement, en droit, en sciences infirmières ou en comptabilité. » (p.24). Des photos nous montrent une réunion du conseil de bande de Listuguj dans une salle très moderne, des pompiers devant leur centre à Gesgapegiag. Les questions dont ils s'occupent : répartition du budget, entretien des routes, services de santé et d'éducation, la recherche de solutions « pour améliorer le développement économique des villages » et « la lutter contre le chômage « ressemblent très fort au quotidien des élèves qui sont invités à découvrir cette ressemblance : » Quels sont les services offerts dans ta municipalité ? » (*Ibid.*) De ce côté, il n'y a apparemment rien à désirer chez les Autochtones : « Les Micmacs peuvent obtenir des soins de santé dans leur village. Un dispensaire prodigue les soins de base et donne des informations sur les questions touchant à la santé. Pour des soins plus spécialisés, les gens peuvent se rendre dans un CLSC ou dans un hôpital situé à proximité. » (p.25)

On ne nous dit pas cependant, quelques pages après avoir mentionné la médecine traditionnelle, de quel genre de traitement il s'agit et de quelle formation disposent les personnes qui y travaillent.

Le texte sur les moyens de communication, accompagné de la photo d'un studio d'une station radiophonique micmaque souligne également le côté moderne tout en donnant l'impression que les contenus communiqués se limitent à des aspects culturels :

Afin de garder leurs traditions bien vivantes, les Micmacs utilisent différents moyens de communication. En 1969, dans les provinces atlantiques, un groupe fonde le journal Micmac News. Ce journal présente des articles traitant de questions directement liées aux communautés micmaques. En 1990, il ferme ses portes, faute de financement. Toutefois, des stations de radio prennent la relève. Au Québec., par exemple, il y a une station dans chaque village. Les journaux et la radio permettent aux membres de la communauté de s'affirmer sur le plan culturel en mettant en valeur la langue micmaque. (p.26)

Ainsi, derrière une impression globalement positive qui s'efforce à démontrer que tout va très bien dans les communautés micmaques de nos jours, apparaît néanmoins l'idée qu'elles ont besoin de s'affirmer. De la même façon, quand il est question de tous les aspects positifs du sport que les jeunes pratiquent nombreux et enthousiastes (garçons et filles dans les mêmes équipes), les auteurs ajoutent : « Le sport permet d'accroître l'estime personnelle des jeunes et des moins jeunes. Il encourage la persévérance et valorise l'effort. » (p.21) Une remarque qui, en dehors des termes assez inappropriés en s'adressant à des élèves du primaire, n'accompagnerait certainement pas un texte sur les activités sportives de jeunes Québécois « blancs ».

De la même façon, la langue micmaque n'est pas simplement un moyen de communication naturel, mais elle a besoin d'être sauvée pour des motifs psychologiques : « on tente de la maintenir vivante en l'enseignant à l'école. Cet apprentissage permet aux enfants de communiquer avec les aînés de leur communauté et renforce leur sentiment d'appartenance. » (p.20)

La présentation par ce manuel des Inuits en 1980 suit le même schéma : il y a d'abord des remarques générales d'introduction et des photos actuelles. Dès cette entrée en matière, nous sommes informés que chez les Inuits, tout va également très bien, dans la mesure du possible : « Tous les villages ont un dispensaire. Pour obtenir des soins médicaux spécialisés, les gens doivent aller à Kuujuaq et faire

deux heures d'avion pour se rendre à Montréal. Au Nunavik, il y a deux foyers pour personnes âgées et une Régie régionale de la santé. » (p. 29)

Suivent de brefs résumés sur le mode de vie traditionnel et l'impact de la rencontre avec les Européens qui, dans leur cas, commence seulement dans les années 1940, par l'installation des bases militaires et le déplacement des Inuits plus au nord. Ces changements sont qualifiés de « véritable bouleversement » (p.33), mais ensuite évoqués dans des termes très neutres (cf. supra). Assez curieusement, la présentation de l' »organisation sociale et politique des Inuits » commence par une brève évocation de « la construction des barrages hydroélectriques et la signature, en 1975, de la Convention de la baie James et du Nord québécois [qui] apportent d'autres grands changements pour les Inuits. En effets, on prend des mesures pour protéger la culture et les traditions inuites. De plus, les Inuits fondent des compagnies coopératives dans le but de favoriser le développement économique des communautés du Nord. » (p.34), comme si le but de cette convention était la protection de la culture et que les coopératives découlaient de la convention.

Le manuel insiste ensuite cependant sur la précocité de ces coopératives et cite les moments-clés suivants (dans des termes pourtant très abstraits pour un manuel du primaire) :

1975 : Fondation de la société Makivik, une coopérative économique. Cette société a la responsabilité de gérer les compensations financières offertes aux nations amérindiennes dans le cadre de la Convention de la baie James. / 1975 : Fondation de la société Avataq. Cette société a comme mission de faire valoir la culture inuite. /

1978 : Mise sur pied de la société Kativik. Cette société s'occupe des loirs et de l'environnement. Elle est responsable de l'administration de la police. Son siège social est situé à Kuujjuaq et il y a un bureau régional dans chaque village. (Ibid.)

Le manuel reste discret sur le fait que les Inuits ne tombent pas sous la Loi sur les Indiens (citée à propos des Micmacs), mais informent que, suite à l'adoption du modèle municipal dans les années 1950, « Les villages nordiques ont les mêmes responsabilités que les autres municipalités du Québec, mais leurs pouvoirs sont élargis. » (p.13). Un encart explique que « Depuis 1999, les Inuits du Canada ont une assemblée législative au Nunavut » (p.35) Comme pour les Micmacs, les textes sont accompagnés de photos modernes : une coopérative, une salle de classe, des motoneiges. Les activités économiques « sont surtout basées sur la pêche et la chasse » (p.36), dont on explique les techniques, y compris les Inuksuks comme points de repères. Des passages suivants décrivent les fêtes, les aliments, les danses et les chants de gorge, et les jeux traditionnels. A ce propos, on présente la photo d'une athlète exécutant un saut avec les deux pieds, un exercice qui demande « beaucoup d'adresse » (39), accompagné des questions suivantes : « Observe la photo ci-contre. Quel type d'entraînement doit faire cette athlète ? D'après toi, quel est l'intérêt de pratiquer des sports de compétition pour les Inuits ? » (Ibid.)

Dominique ? – Eh bien, comme partout, donner envie de pratiquer le sport à tout le monde et reconnaître les meilleur-e-s, non?

Regardons le texte. Celui-ci précise que les compétitions se déroulent durant une fête qui « permet de développer un sentiment d'appartenance culturelle. » (Ibid.) Encore un souci psycho-pédagogique, empreint de condescendance donc pour les communautés à qui autrement ce sentiment ferait défaut?

Pour ce qui est de l'artisanat, les procédés traditionnels de fabrication de vêtements chauds ont exposés, même si les Inuits commencent à adopter les tissus synthétiques « du Sud. » (p. 40), de même que les lunettes fumées qu'on préfère aux lunettes traditionnelles à fente. Une mention

particulière et la photo d'un artiste concernant la sculpture dans la stéatite, avant de présenter la calligraphie inuite et d'inviter les élèves à écrire à l'aide des symboles syllabiques. (p. 42).

Assez semblable à *En temps et lieux*, le Module 6 : « Les Inuits et les Micmacs du Québec 1980 » du manuel *Parcours* décrit, pour les deux communautés, d'abord les modes de vie traditionnels et les conséquences du contact avec les Blancs, de façon plus ou moins critique, comme nous l'avons vu plus haut. Les passages sur les réserves indiennes, le Registre des Indiens et de la Loi sur les Indiens sont ici exprimés dans un langage administratif très peu approprié à l'enseignement primaire (p. 18-19).

On reconnaît le tort subi dans l'histoire, mais il vient d'être rectifié : « Même si les Micmacs vivaient dans la région de Gaspé bien avant l'arrivée des Blancs, cette communauté n'a été reconnue comme groupe autochtone qu'en 1972 par le ministre des affaires indiennes et du Nord canadien. Auparavant, leur conseil de bande n'était pas reconnu par le gouvernement. » (PAR 3-6, p.17)

Dans les pages qui suivent, la situation actuelle du point de vue de l'organisation politique et sociale, des activités économiques et de la vie culturelle est abordée d'une manière assez semblable et illustrée par des photos sympathiques respirant la modernité :

Chaque communauté micmaque possède son propre conseil de bande qui gère les affaires locales. Le conseil est composé d'un chef et de conseillers élus par les membres de la communauté. Ces organismes ressemblent aux conseils municipaux du Québec, mais leurs pouvoirs et leurs responsabilités sont plus étendus [...] Si nécessaire, c'est le conseil de bande qui négocie avec les gouvernements fédéral ou provincial pour obtenir des services et pour faire respecter les droits de la communauté. (p.20)

La photo qui accompagne ce texte montre une salle de réunion moderne, et autour de la table, quatre femmes et deux hommes aux regards sympathiques et compétents, chacun-e devant des dossiers et documents de travail.

Plus encore que dans *En temps et lieux*, *Parcours* met ainsi l'accent sur la ressemblance de la vie et des institutions micmaques avec celles des Québécois :

Vers 1980, les Micmacs vivent d'une façon semblable à celle des Québécois. Leurs maisons sont équipées des mêmes installations, ils portent le même genre de vêtements, consomment les mêmes produits et s'adonnent dans l'ensemble aux mêmes genres d'activités. Dans les villages de Restigouche et de Maria, on trouve des épiceries, des magasins, des restaurants, des auberges, des boutiques d'artisanat, des écoles, un aréna, un centre culturel et une caisse populaire. On y trouve aussi une église catholique car les Micmacs se sont convertis à cette religion dès le 17^e s. Un dispensaire établi à Restigouche offre également des services de santé aux gens de cette communauté et à ceux de Maria. Pour leur part, les Micmacs de Gaspé s'approvisionnent dans les mêmes commerces que les autres habitants de la région et recourent aux services de santé disponibles à l'hôpital et au Centre local de services communautaires (CLSC) de Gaspé. (p.21)

Les photos de commerces illustrent cette ressemblance : la cantine Jérôme à Maria, devant laquelle on voit trois jeunes Autochtones en VTT, porte même une enseigne « Pepsi ».

La photo d'un signe routier disant NAQA'S au lieu de STOP (p. 25), serait-ce un clin d'œil à la particularité québécoise, connue du monde entier, affichant fièrement « Arrêt » sur ce signe ? Serait-ce pour mettre ainsi sur un même plan les deux identités culturelles, distinctes de celle majoritaire ?

Une partie des emplois se trouvent dans le secteur des activités traditionnelles :

Les activités économiques. Vers 1980, plusieurs Micmacs travaillent dans l'industrie forestière et dans le domaine de la construction. Le tourisme, le commerce et l'artisanat procurent aussi de l'emploi à de nombreux Micmacs. D'autres

travaillent comme agent de conservation de la faune, garde-chasse ou guides pour des excursions de pêche ou de chasse sportive. Quelques-uns assurent une partie de leur subsistance en chassant et en pêchant pour leurs besoins personnels comme autrefois. (p.22)

Et, comme dans *En temps et lieux*, le tourisme permet surtout de « faire connaître leur culture » (p.24), par une église à Maria en forme de Wigwam, un campement micmac traditionnel, un centre d'interprétation de la culture micmaque illustrés par des photos (*Ibid*). L'artisanat traditionnel qui attire l'admiration des touristes est commercialisé « à travers le Canada et aux Etats-Unis », grâce à des coopératives (p.27).

Mais d'autres Micmacs travaillent dans les activités en dehors de leur communauté, comme ces ouvriers sur une photo : « Réputés pour leur habileté à travailler en hauteur, certains Micmacs sont appelés à travailler partout au Canada et aux Etats-Unis pour réparer ou repeindre les structures de ponts. Ces travailleurs ont le pied sûr et souffrent rarement du vertige. » (p. 22) Et les femmes ne sont pas ne reste – seraient-elles même plus émancipées que les Québécoises ? « Les femmes micmaques peuvent exercer les mêmes emplois que les hommes dans tous les domaines. Elles sont également très présentes dans les secteurs de l'éducation, de la santé et des services communautaires. » (*Ibid.*)

La ressemblance avec le Québec est encore souligné par un texte traitant des écoles, accompagné par la photo d' »une classe l'élèves micmaque de 5^e année semblable à n'importe quelle autre classe du Québec » : « Les réserves de Restigouche et de Maria ont leurs propres écoles primaires qui sont financées par le ministère fédéral des affaires indiennes. Les jeunes Micmacs suivent à peu près le même programme scolaire que les Québécois mais, en plus, ils participent à des activités d'apprentissage de la langue et de la culture micmaque. » (p.26)

Pour ce qui est de la langue micmaque, son enseignement sert à sa survie, là où cela est possible, et non à des fins psychologiques comme pour *En temps et lieux* :

Dans ces deux communautés [Restigouche et Maria], on enseigne la langue micmaque à l'école primaire. On espère assurer ainsi la sauvegarde de cette langue. Pour leur part, les Micmacs de Gaspé s'expriment principalement en français. Comme les jeunes fréquentent les écoles québécoises des villages voisins, ils n'ont pas l'occasion d'y apprendre leur langue ancestrale comme les jeunes vivant dans les réserves. Dans cette communauté, peu de gens parlent encore micmac. (p.25)

Et si les jeunes Micmacs pratiquent leurs sports préférés, en partie les mêmes que les jeunes Québécois (pêche, chasse, glissade, motoneige, camping, hockey, baseball, volleyball, billard, tir à l'arc ; p.28), ils le font sans doute par plaisir seulement.

Pour les Inuits, dont on résume également l'histoire et l'impact du contact avec les « Blancs », la présentation de l'organisation politique actuelle précise qu'ils n'ont jamais été soumis à la Loi sur les Indiens, qu'ils ne vivent pas dans des réserves et que leurs villages ont le même statut que les municipalités québécoises : « Leurs villages ont le statut de municipalités, au même titre que les autres municipalités du Québec. Ils bénéficient donc, comme toutes les municipalités, de l'aide financière du gouvernement du Québec pour leurs services municipaux. » (p.46)

La Convention de la Baie-James et du Nord québécois est également mentionnée en tant que texte qui leur permet une plus grande autonomie de gestion (*Ibid.*) Quant à leur organisation sociale, malgré la cherté des produits du sud et le pergélisol qui interdit l'approvisionnement de l'eau

courante par conduits, la situation dans les villages est décrite comme satisfaisante, mais nettement moins bonne que chez les Micmacs :

Vers 1980, les Inuits ont accès aux services essentiels dans les villages. Ils ont tous l'électricité et on y trouve au minimum un magasin général, une école primaire, un dispensaire, un point de service en produits pétroliers et divers services municipaux. Certains villages profitent d'installations et de services modernes [...] mais dans d'autres, il reste beaucoup à faire pour améliorer les conditions de logement des familles et les services disponibles. Les maisons. Dans les villages, plusieurs maisons ne sont pas en bon état et n'ont pas encore l'eau courante. Le gouvernement du Québec fournit un aide financière pour rénover les maisons et faire installer les équipements sanitaires essentiels, mais elle demeure insuffisante. (p.48)

De même, l'éloignement fait que « Les Inuits reçoivent les soins de santé au dispensaire de leur village. L'hôpital de Kuujuaq accueille les cas plus graves. Pour les soins plus spécialisés, les Inuits doivent se rendre à Montréal ou à Québec. » (p.50)

La modernité s'exprime dans les domaines comme les moyens de communication (p. 51) et se combine à la tradition dans les activités économiques, qui, elle, devient ainsi à son tour, une source possible de revenus :

Même s'il y a eu des changements importants dans les techniques de chasse et de pêche, depuis l'adoption des fusils jusqu'à celle des motoneiges et des bateaux à moteur, les Inuits font toujours appel à leurs connaissances traditionnelles. Certains les mettent à profit travaillant comme guides lors d'excursions en traîneaux à chiens ou d'expédition de chasse organisées pour des touristes. Comme ces activités sont de plus en plus populaires. Les Inuits espèrent qu'elles deviendront pour eux une bonne source de revenus. 53 Certains Inuits travaillent aussi dans les secteurs des mines, du pétrole, du gaz naturel, de la construction, du transport aérien et des services. Plusieurs tirent des revenus de la sculpture et de l'artisanat. (p.52)

Une mention est faite des coopératives, dans ce contexte et deux pages illustrées par des photos sont consacrées à l'artisanat et l'art inuits (p.56-57), ainsi qu'aux divertissements, où les éléments traditionnels prédominent. (p.58-59).

La langue, l'inuktitut, est caractérisée comme « une langue souple capable de s'adapter aux réalités actuelles et aux changements » (p.53) ce qui est cependant une qualité essentielle de toutes les langues vivantes. Et l'on ressort, pour illustrer cette souplesse la légende urbaine des « au moins 20 mots pour bien décrire les différents états de la neige » (*Ibid.*) Le manuel nous apprend dans ce même contexte que les Inuits :

(...) n'avaient pas de termes pour désigner les réalités liées aux changements clim comme la couche d'ozone, les gaz à effet de serre ou l'érosion des rives. Des aînés ont donc rencontré des traducteurs pour créer des mots inuits permettant de désigner ces réalités. Ainsi, les chasseurs inuits peuvent désormais discuter environnement et partager des informations avec les scientifiques qui surveillent de près les effets des changements climatiques dans le grand Nord. (p.54)

Si la possibilité de créer des mots pour désigner des nouvelles réalités vaut comme preuve des capacités d'adaptation d'une langue, il faudrait offrir le même compliment au latin, pourtant une langue morte, que le Vatican adapte quotidiennement pour parler de choses que les Romains ignoraient...Avoir, en plus, besoin de traducteurs, pour le faire, finit par rendre ce compliment à l'Inuktitut plus que discutable.

L'écriture syllabique est présentée comme dans *En temps et lieux*, mais en ajoutant qu'il s'agissait d'une invention de missionnaires. (p.54)

A la différence des deux manuels précédents, qui avaient, à quelques rares endroits, utilisé une « langue de bois » difficilement compréhensible par des élèves du primaire, le manuel *Sur la piste* s'efforce particulièrement de présenter l'actualité micmaque et inuite d'une façon plus appropriée à cette clientèle. Son dossier « Excursion chez les Micmacs et les Inuits. La société des Micmacs et la société des Inuits du Québec vers 1980 » se présente pour l'essentiel, après une introduction historique, sous forme d'un reportage fictif de deux étudiants québécois faisant des entrevues sur la vie des Micmacs à Restigouche (p.180-195), tandis qu'une enseignante, fictive également, se rend chez les Inuits et raconte ses observations le jour le jour, dans son journal. (p.196-206), le tout agrémenté de photos contemporaines et d'encarts explicatifs. Ces procédés permettent une identification aux personnes « blanches » qui se rendent chez les AUTRES, en visite et dans l'intention claire de découvrir leur civilisation et d'en rendre compte, ce qui établit une distance très nette entre le NOUS et l'AUTRE. Les élèves sont invités à partager l'aventure des voyageurs et leur esprit de curiosité, et il leur est possible de rencontrer des personnages micmacs et inuits identifiés par leur noms (bien que fictifs). Ce procédé permet de livrer le même genre d'informations, et de parler du fonctionnement d'un conseil de bande chez les Micmacs (p.182), des activités économiques, comme la pêche au saumon et la chasse, mais aussi des métiers moins traditionnels :

René - Il y a des Micmacs qui travaillent dans la construction. Certains voyagent même à travers toute l'Amérique du Nord pour construire des ponts et des charpentes. Ils sont d'ailleurs reconnus pour leur habilité en ce domaine. Hubert - Moi, je conduis des camions qui transportent le bois de la région vers les villes. Margaret - Mes deux fils travaillent en foresterie. Ils nettoient la forêt, coupent des branches mortes et plantent des arbres. (p.183)

Les femmes ne sont pas en reste, comme en témoignent deux souriantes « travailleuses micmaques sur un chantier de construction », portant des casques de protection (*Ibid.*)

Dans un bout de dialogue, il est question d'artisanat. Une question : « A propos, sais-tu ce que c'est une coopérative, Gabrielle ? » appelle une explication sur le fonctionnement de ces institutions (« C'est une organisation dans laquelle tous les membres se partagent le travail et les profits ») qui vendent les produits « jusqu'aux Etats-Unis et en Europe » (p.186). Le lendemain les étudiants assistent à un pow wow (p.188), apprécient la nourriture, voient les Micmacs pratiquer leur sport préféré, le baseball (p.189) et apprennent qu'ils « fêtent la Sainte-Anne à Gaspé » (p.190).

Une lettre à son papa est l'occasion pour l'étudiante Gabrielle de donner quelques informations sur la langue micmaque « que la communauté tient à transmettre à ses enfants et qui est encore parlée par « 40% de la population micmaque du Canada » (p.184)

De même, l'enseignante Marie de Sherbrooke partie explorer le monde des Inuits, s'arrange pour faire passer, entre des remarques plus personnelles et de belles photos de paysages, des remarques sur le climat, sur la profession de ses hôtes :

Qaunak fait de la couture à la maison, et Aipilie est infirmier au centre hospitalier de la région. Les Inuits travaillent dans divers secteurs : chasse, mines, construction, enseignement, mécanique, arts, services gouvernementaux et municipaux. Les coopératives occupent aussi une place importante dans l'économie, car elles emploient des Inuits. (p.198)

Des photos montrent « des tisseuses inuites au travail » et « quelques-uns de mes élèves » Aisne que « des visages accueillants » (*Ibid.*) et les remarques sur l'inuktitut et ses symboles représentant des syllabes sont introduites, parce que la famille d'accueil le parle, et bien sûr, Marie acquiert ses connaissances sur le pergélisol et la cherté des fruits venus du Sud par ses propres expériences et le

témoignage des Inuits qui la renseignent. Une excursion à Cape Dorset fournit l'occasion de parler des motoneiges et des vêtements en peau de phoque, des plantes et des animaux et, bien entendu, de la sculpture. Enfin, le baptême catholique d'une fille inuite lui procure l'expérience d'une fête, du chant de gorge et la rencontre avec Thomas qui raconte ses exploits dans des sports traditionnels, le tout accompagné de photos (p.206).

Tout en communiquant des connaissances analogues que les deux autres manuels, le point de vue adopté par le manuel *Sur la piste* est donc clairement subjectif. Les personnages sont autorisés à exprimer leurs sentiments par rapport aux réalités découvertes. Or, ils sont toujours positifs et varient entre curiosité, étonnement, enthousiasme et admiration. Quand il s'agit de goûter à la viande crue, Marie s'y oblige: « A l'extérieur, Qaunak et les filles découpent pour le dîner des morceaux de morse cru sur une grosse pierre, comme le veut la coutume inuite. Je suis contente, car le partage de la nourriture est une manifestation d'hospitalité de la part des Inuits. » (p.199)

Dominique : Pour une fois, je n'aimerais pas être à sa place. Elle ne dit pas non plus si c'était bon ou si elle était obligé de l'avalier, par politesse...

A la fin de son voyage, Marie s'exclame : « Comme je suis triste de partir ! » (p.206)

Aux sentiments toujours positifs des visiteurs correspond l'attitude des hôtes autochtones uniformément accueillante, souriante, hospitalière, conviviale et serviable. Ainsi, ce que cette façon de présenter les contenus gagne en vivacité et spontanéité, pourrait être perdu en crédibilité.

Dans un contexte, où tout le monde est bienvenu et gentil et où tout est vu sous son meilleur jour, il n'y a évidemment aucune place pour la critique ou la discussion des aspects négatifs. Aussi, *Sur la piste* mentionne encore moins que ses confrères les difficultés sociales auxquelles sont affrontées les communautés autochtones de nos jours.

Cet aspect est cependant présent dans les deux autres manuels, le plus souvent sous le terme de « défis » :

Au 21^e siècle, les Micmacs auront plusieurs défis à relever : répondre aux besoins de leur communauté ; préserver leur culture ; encourager les jeunes à s'instruire pour se bâtir un avenir intéressant où ils auront des professions valorisantes ; améliorer leurs conditions de vie ; prévenir les problèmes sociaux ; contrôler davantage leur économie ; sauvegarder les ressources naturelles afin de s'assurer des emplois et des revenus pour de nombreuses années à venir. (ETL 3B-7, p.26)

Or, cette liste est si générale que nombre de ces soucis s'appliquent universellement. La question qui y est associée le suggère d'ailleurs : « Parmi les défis énumérés, lesquels ressemblent à ceux de ta communauté ? » (*Ibid.*) Ainsi, les Autochtones ne sont pas seuls devant ces défis – ce sont ceux de tous les jeunes du 21^e siècle, un élément qui pourrait les unir.

Aussitôt nommés, la réponse à ces défis ne se fait pas attendre, puisque le texte continue sur la prévention :

Dans les communautés micmaques, on mise sur la prévention des problèmes sociaux. En effet, on a formé le personnel infirmier des CLSC pour faire de la prévention auprès des jeunes et fournir des informations aux familles et aux amis qui en demandent. De plus, afin d'aider les personnes dépendantes de l'alcool et des drogues, les Micmacs ont trouvé plusieurs solutions. Ils ont doté les villages d'un centre de désintoxication. Des personnes viennent en aide aux adultes et aux jeunes aux prises avec ce problème et leur proposent une variété d'activités. Finalement, plusieurs aînés des communautés assistent les professionnels auprès des jeunes en difficulté. (*Ibid.*)

Les solutions existent donc pour empêcher que les problèmes se présentent ou prennent de l'ampleur ; tout est fait pour les résoudre. La suite du texte respire le même optimisme : « Dans la communauté micmaque, on mise beaucoup sur l'instruction. L'obtention d'un diplôme facilite la recherche d'un emploi et apporte une certaine fierté. L'instruction fait diminuer le taux de chômage et combat l'oisiveté, des éléments qui conduisent à l'appauvrissement d'une nation. » (p.27)

Oisiveté ? C'est un terme que le manuel prend la peine d'expliquer (« Etat d'une personne inoccupée, inactive », *Ibid.*) tant il y tient. L'oisiveté liée au chômage et source de l' »appauvrissement d'une nation » ? Sortons la phrase de son contexte et faisons deviner qui, dans quelle situation de l'histoire du Québec, aurait pu la dire ?

Dominique ? – Maurice Duplessis ? Le curé Labelle?

Au 21^e siècle cependant, un tel ton moralisateur semble toujours possible vis-à-vis des Autochtones.

De la même façon, les dangers pour l'environnement, notamment l'épuisement des stocks de morue et la préservation des forêts sont maintenant sous contrôle. On sent que les Autochtones ne s'en sont pas toujours souciés, mais ils viennent de se rallier à la cause pour l'écologie : « les menaces à l'équilibre environnemental amènent les nations amérindiennes à mieux protéger la nature. Durant les années 1980, les Amérindiens manifestent leur volonté de prendre leur place. » (p.27)

Du côté des Inuits, il est question de problèmes sociaux plus spécifiques qui les distinguent des autres Québécois : « La population du Nunavik est très jeune. Vers 1990, la moyenne d'âge est d'environ 20 ans. Par contre, l'espérance de vie de la population est de 63 ans, comparativement à 79 ans pour l'ensemble des Québécois. » (p.29)

Il est question de grande pauvreté qui entraîne l'alcoolisme et la toxicomanie. Comme pour les Micmacs, des solutions sont pourtant déjà en place. Mais ce qui est intéressant, dans ce paragraphe, c'est que la source dont découlent ces problèmes est identifiée comme étant la sédentarisation, responsable, avant tout, d'un bouleversement culturel, selon le manuel, mais aussi de la situation sociale dans son ensemble:

La sédentarisation des Inuits a des conséquences économiques, politiques et sociales. Entre autres, les jeunes cherchent leur place entre la culture inuite et l'appartenance à l'Amérique du Nord. Les perspectives d'emploi limitées et la grande pauvreté des populations inuites aggravent le problème. Des mesures d'entraide sont en place, particulièrement auprès des jeunes qui consomment des drogues et de l'alcool. Parfois, on fait appel aux ressources disponibles qui sont plus nombreuses au sud. (p.35)

Le terme de « sédentarisation » est d'ailleurs défini en marge en tant que « Etat de la population qui vit depuis longtemps dans un lieu fixe » (*Ibid.*), comme si son auteur ignorait tout du contexte dans lequel le manuel l'emploie.

En conclusion, les « défis de taille » à relever par les Inuits sont les suivants : « le développement économique des communautés, la préservation de la langue et de la culture, et l'amélioration de l'éducation sont quelques-uns des défis actuels de la société inuite » (p.43)

Trois paragraphes concernent les conséquences du réchauffement climatique identifié comme le principal enjeu. Puis le manuel mentionne de nouveau la toxicomanie : « Finalement, parmi les défis qui touchent les Inuits, la toxicomanie est préoccupante. Les communautés ont entrepris diverses

actions afin d'enrayer ce problème. Les femmes inuites sont très sensibles à cette question et s'engagent activement pour aider les jeunes. On compte plusieurs intervenantes dans les villages du Nord. » (*Ibid.*) Et encore une fois, la mention des remèdes occupe plus de place que celle du problème. La photo de deux jeunes Inuits souriants « effectuant une recherche sur Internet » qui illustre cette page consacrée aux « défis de taille » contribue à donner un ton optimiste, malgré tout. (*Ibid.*)

Parcours est le seul manuel à remarquer l'abandon scolaire plus élevé chez les Autochtones :

Vers 1980, les jeunes sont en général plus scolarisés que leurs parents. Cependant, il y en a beaucoup qui ne terminent pas leurs études secondaires. En conséquence, ils sont peu nombreux à pouvoir exercer, après leurs études, un emploi professionnel bien rémunéré. Ceux et celles qui poursuivent leurs études au cégep ou à l'université obtiennent une aide financière de la part du ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien pour couvrir leurs frais de scolarité et de matériel scolaire ainsi que leurs frais de déplacements et de logement dans la ville où ils étudient. (PAR 3-6, p. 26)

Or, ce constat d'un problème de société est entourée par une introduction qui le relativise, par rapport à la génération précédente, et surtout par une description détaillée des aides qui seraient à la disposition des jeunes Autochtones voulant poursuivre des études, aides dont les élèves québécois ne disposent pas. Il suffirait donc d'un peu de bonne volonté et de persévérance de la part des Autochtones...

Le manuel consacre ensuite deux pages entières aux défis qui se posent à ces communautés. La culture tient la première place, mais les problèmes économiques sont lourds :

Les défis. Pour les communautés micmaques, il n'est pas toujours facile de préserver leur culture tout en s'intégrant le mieux possible à la culture et à l'économie québécoises. Bien que les communautés s'efforcent d'élaborer des projets pour améliorer leur situation économique, elles font face à plusieurs problèmes qui affectent leurs conditions de vie. Il y a peu d'emploi dans les réserves micmaques et plusieurs ne sont que saisonniers. De nombreux Micmacs tentent de trouver du travail à l'extérieur de leur village mais les emplois sont rares. En conséquence, le taux de chômage est élevé dans la population micmaque et plusieurs familles dépendent de l'aide sociale pour subvenir à leurs besoins. De plus, comme de nombreux jeunes abandonnent leurs études avant la fin du secondaire, ils ont peu de chance à échapper à la pauvreté que connaissent souvent leurs parents. Il manque aussi d'espace dans les réserves pour pouvoir construire des maisons pour les jeunes familles. Elles doivent donc s'installer ailleurs. (p.28)

La solution, si on suit la logique de ce texte, serait encore une fois une meilleure formation des jeunes qui leur permettrait de trouver un emploi. Le texte est accompagné par la photo de trois jeunes Micmacs respirant la confiance dans l'avenir ce que confirme la légende : « Malgré les problèmes qui affectent leurs communauté les Micmacs demeurent confiants que leurs enfants sauront préserver leur culture et trouver dans l'économie québécoise la place à laquelle ils ont droit. » (*Ibid.*) Or, qu'est-ce qui pourrait justifier cet optimisme, sinon une certaine naïveté que l'on prête aux Autochtones ou, ce qui serait encore plus cynique, l'idée que « la place à laquelle ils ont droit » ne promet rien de très précis, certainement pas la fin de l'inégalité.

Cet optimisme de la part des Micmacs est explicité dans les paragraphes qui suivent. Il est fondé sur l'espoir de « préserver et revaloriser leur culture et leur histoire » :

Comme c'est le cas dans tous les groupes sociaux affectés par la pauvreté et le chômage, le taux de suicide, d'alcoolisme et de toxicomanie sont alarmants dans les communautés micmaques. Chez celles-ci, ces difficultés sont liées, en plus, aux changements qui ont bouleversé leur mode de vie traditionnel et leur identité culturelle. Les Micmacs qui vivent dans un mode où les valeurs traditionnelles et modernes se côtoient, restent cependant optimistes. Ils veulent préserver et revaloriser leur culture et leur histoire. Ils souhaitent rester en accord avec leurs traditions basées sur le maintien de l'harmonie avec la nature, tout en mettant à profit leurs connaissances traditionnelles pour participer à la gestion des

ressources naturelles. Depuis le début des années 1980, l'expertise des Micmacs est d'ailleurs de plus en plus sollicitée par des organismes québécois de la Gaspésie qui s'occupent de chasse et de pêche, d'activités de plein air ou encore de protection de la faune et de la flore. (p.29)

Tout en reconnaissant que la pauvreté et le chômage engendrent les fléaux dont les communautés micmaques sont affectées, comme « tous les groupes sociaux » en situation comparable, le texte suggère qu'en fin de compte, ce sont les bouleversements de leur mode de vie traditionnel qui doivent en être imputés. Or, les responsables n'en sont pas nommés (les Européens ?) et ces « bouleversements » sont réduits à des questions culturelles et identitaires. La solution aussi ne pourra donc être que culturaliste, comme l'exprime la légende de la photo qui illustre cette même page et qui représente de jeunes Micmacs qui tirent à la corde : « Partagés entre les valeurs traditionnelles et modernes, les Micmacs s'efforcent de trouver le juste équilibre qui leur permettra d'assurer l'avenir économique tout en préservant le précieux héritage des ancêtres. » (*Ibid.*)

Du côté des Inuits, alors que *En temps et lieux* s'était contenté de commenter les langues d'enseignement, *Parcours* mentionne le retard dans la scolarisation, en donnant aussi quelques informations chiffrées : « Depuis 1978, c'est la Commission scolaire Kativik qui est responsable du système d'éducation du Nouveau-Québec. Cependant, le niveau de scolarisation des Inuits est encore très faible. En effet, 33% des Inuits ne sont jamais allés à l'école et 20% n'ont pas dépassé la 4^e année du primaire. » (p.55)

Or, les raisons invoquées sont plus objectives : c'est l'éloignement et non une indifférence devant des aides offertes qui découragent les jeunes :

Les jeunes qui se rendent jusqu'au secondaire doivent souvent quitter leur village et leur famille pour étudier, car seuls quelques villages ont une école secondaire. Pour cette raison, la plupart des jeunes renoncent à poursuivre leurs études, de sorte qu'ils n'ont pas la formation requise pour accéder à des emplois spécialisés. En conséquence, plusieurs postes qui demandent un niveau de scolarité plus élevé sont occupés par de travailleurs venant de l'extérieur du Nouveau-Québec. (*Ibid.*)

Des photos de jeunes élèves souriants et studieux procurent une impression optimiste, malgré les informations du texte.

Quelques pages plus loin, le dossier consacre une page aux défis à relever qui parle un langage clair à propos des problèmes économiques et sociétaux, tout en les ramenant à la difficulté de « s'épanouir dans les cadres de la culture blanche » :

Malgré les changements qui ont affecté leur société, les Inuits tentent de conserver leurs valeurs, leur culture et leur langue. Les connaissances héritées de leurs ancêtres continuent d'être transmises aux plus jeunes grâce à la tradition orale, qui est toujours vivante. Vers 1980, les Inuits ont bien des défis à relever. La plupart des familles sont pauvres car le taux de chômage est très élevé. L'alcoolisme, l'usage abusif de drogues et le suicide chez les jeunes sont également préoccupants. On attribue ces phénomènes au fait que les Inuits, qui ont connu de grands bouleversements par rapport à leur mode de vie traditionnel, parviennent difficilement à s'épanouir dans les cadres de la culture blanche. De plus, comme la population des villages augmente très rapidement en raison de la forte natalité, les Inuits doivent faire face à des besoins sans cesse croissants en matière de soins de santé, de services sociaux, d'éducation etc., alors que leur développement économique est encore loin d'être assuré. (p.60)

Du côté de l'environnement, *Parcours* attribue plus clairement que *En temps et lieux* une partie au moins des responsabilités aux « régions du sud ». Or les Inuits doivent trouver des solutions :

Autre problème: les régions nordiques subissent de plus en plus les effets de la pollution et des changements climatiques. Des pesticides industriels et d'autres polluants, venus des régions du sud, contaminent les ressources alimentaires

traditionnelles de ces communautés. Même si les produits de la chasse et de la pêche demeurent une bonne source alimentaire pour les Inuits, ils ne peuvent plus en consommer autant sans nuire à leur santé. La société inuite doit donc faire face à tous ces problèmes et s'efforcer d'y apporter des solutions. (Ibid.)

Un dessin d'enfant qui illustre cette page met en scène un homme tombé de sa motoneige, une bouteille à la main, et il y est écrit, en inuktitut et en français : « Trop de boisson – dangereux » (Ibid.) Face à l'acuité de la situation exprimée autant par ce dessin que par le texte explicatif, le manuel reste muet sur la direction dans laquelle une solution doit être cherchée.

Pour ce qui est des conflits mentionnés par les différents manuels du primaire, tous les trois parlent d'un conflit de pêche survenu en 1981 :

Le « conflit » du saumon. En 1981, un conflit a opposé les Micmacs de la Gaspésie et les gouvernements du Québec et du Canada. Ce conflit avait pour objet la pêche au saumon que les Micmacs pratiquaient à l'aide de filets, selon leurs techniques ancestrales. Pour les gouvernements, cette technique trop efficace mettait en danger la survie de cette espèce. Après des négociations, le conflit a été résolu : depuis 1981, les Micmacs peuvent pêcher à l'aide de filets un nombre limité de saumons, pour leur propre consommation. Le nombre de filets qu'ils peuvent utiliser et le nombre de saumons qu'ils peuvent pêcher est décidé, chaque année, par un comité où sont représentés les Micmacs et les gouvernements du Québec et du Canada. (SLP 3B-4, p. 179)

La pêche est une activité économique traditionnelle des peuples amérindiens. [...] Au début du 20^e siècle, beaucoup de Micmacs vivent de la pêche. [...] En 1981, un conflit oppose les pêcheurs micmacs de saumons et les agents de la faune du gouvernement. Selon les agents, la pêche au filet dans les rivières menace les réserves de saumons. Les Micmacs refusent de retirer leurs filets et la police intervient. Après négociations, le gouvernement et les Amérindiens en viennent à une entente : la pêche au filet sera permise, mais le nombre de prises sera limité. Ainsi, tout le monde collabore à la conservation du saumon.

En 1982, les Micmacs de Gesgapegiag mettent sur pied la Société de gestion du saumon de la rivière Cascapédia. Cette société regroupe des pêcheurs micmacs et des propriétaires riverains. Elle fournit des emplois à plus de 35 Micmacs comme agents de conservation de la faune et guides pour la pêche au saumon. (ETL 3B-7, p. 16)

La pêche au saumon a toujours fait partie du mode de vie des Micmacs et elle représente encore une activité économique importante pour eux en 1980. Mais les Micmacs ont des conflits avec leurs voisins non autochtones en ce qui concerne leur droit de pratiquer cette pêche au filet comme ils l'ont toujours fait et de capturer ainsi un grand nombre de saumons. En 1981, un conflit survient à ce sujet entre les pêcheurs du saumon au filet, habitant à Restigouche et les agents de la faune travaillant pour le gouvernement. Ceux-ci considèrent que les Micmacs sont tenus de respecter les quotas de pêche fixés par le gouvernement dans le but d'assurer la conservation du saumon à long terme. Comme les Micmacs refusent d'enlever leurs filets des rivières, des policiers provinciaux interviennent pour les forcer à le faire. Depuis 1982, les Micmacs négocient avec les gouvernements du Québec et du Canada pour fixer le nombre maximal de saumons qu'ils sont autorisés à pêcher. Mais comme ces ententes sont toujours à renouveler, les Micmacs espèrent conclure un accord définitif à ce sujet. (PAR 3-6, p. 22)

Un conflit donc qui, selon les manuels, a pu se résoudre par la négociation. Pour *Sur la piste* et *Parcours*, des négociations futures seront nécessaires, processus régulier pour *Sur la piste*, possible source de nouveaux conflits pour *Parcours*, tandis que pour *En temps et lieux*, le conflit a même eu pour conséquence positive la création de quelques emplois aux Micmacs. Dans les deux cas, la défense de l'environnement est plus portée par les autorités blanches (québécoise selon *Parcours*, canadienne et québécoise selon *Sur la piste* et indéfinie dans *En temps et lieux*). Le texte de *Parcours* suggère que les Micmacs finissent par « collaborer », tandis qu'ils semblent y rester opposés, mais résignés, dans celui de *En temps et lieux* et de *Sur la piste*.

Un autre conflit, identifié par *En temps et lieux*, oppose cependant des Micmacs plus écoresponsables aux grandes compagnies forestières qui pratiquent la coupe à blanc :

La forêt et une ressource très précieuse pour les peuples amérindiens. Durant les années 1980, plusieurs membres de la communauté micmaque travaillent en forêt. Ils font des coupes d'éclaircie. Il s'agit d'une étape où l'on coupe la

broussaille des jeunes forêts pour permettre à certaines essences (sic ; espèces ?) d'arbres de mieux pousser. Toutefois, ce sont les grandes compagnies forestières qui s'occupent de la coupe et de la récolte des arbres adultes. Les grandes compagnies forestières assurent la gestion de la forêt. Plusieurs d'entre elles pratiquent la coupe à blanc. Ce type de coupe ne permet pas de développement durable. Beaucoup de Micmacs s'opposent à cette méthode d'exploitation qui fait disparaître le gibier du territoire au fur et à mesure que la forêt recule. Ils souhaitent travailler dans le respect de la nature. (ETL 3B-7, p.17)

A propos des Inuits, deux manuels mentionnent le conflit qui les oppose à des groupes de défense des animaux, au sujet de la chasse aux phoques. *Parcours* se contente d'une phrase axée sur les conséquences économiques pour les Inuits : « Depuis la fin des années 1970, les Inuits tirent beaucoup moins de revenus qu'auparavant de la chasse aux phoques car, à cause des protestations de plusieurs groupes non inuits contre cette chasse, les peaux de phoque se vendent beaucoup moins bien. » (PAR 3-6, p.52) La motivation des protestataires ainsi que leur identité restent dans l'ombre, on n'apprend seulement qu'il s'agit de « plusieurs groupes non inuits ».

Dans *En temps et lieux*, les techniques de la pêche et de la chasse aux différents animaux sont expliquées dans le détail. C'est un encart à côté de deux photos, celle d'« un phoque et son blanchon » et celle d'« un chasseur qui rentre d'une expédition » qui explique l'enjeu, en identifiant un peu plus qui sont les opposants, mais en soulignant, lui aussi, le dommage économique causé aux Inuits :

Savais-tu que... ? Jusqu'au début des années 1980, Les Inuits chassent le blanchon pour leurs besoins personnels et également de façon commerciale. La peau de blanchon est très belle, et surtout très utile. Elle sert à la fabrication de vêtements chauds et légers. En 1983, des groupes de défense des animaux de la Communauté économique européenne s'opposent à cette chasse. Ils font pression auprès des gouvernements et obtiennent un boycottage de la chasse au blanchon. Les Inuits tiraient de bons revenus de cette chasse. Le boycottage cause un grave problème à la population du Grand Nord. (ETL 3B-7, p.37)

Encore une fois, l'explication du terme de boycottage est très peu utile à la compréhension : « Interdiction émise contre un groupe ou une activité ». (*Ibid.*)

Contrairement à la question de la pêche au saumon de 1981 et la coupe à blanc pratiquée par les grandes compagnies forestières, montrant les Micmacs comme éco-responsables dans un des cas et non dans l'autre, la contestation de la chasse aux bébés-phoques, ne semble donc pas avoir trouvé une solution de compromis.

Les grands accords historiques signés entre les Autochtones et les gouvernements québécois et canadien et, éventuellement les conflits qui les précèdent, sont mentionnées dans les dossiers consacrés aux Autochtones, mais aussi dans ceux qui traitent de l'histoire du Québec en général.

Ainsi, la Convention de la Baie-James et du Nord québécois est mentionnée par *Sur la piste* à trois reprises, d'abord dans le Dossier 1: « Vivre au Québec vers 1980 », dans un encart sur « Les droits des autochtones » :

Au cours des années 1960, des travaux de construction de barrages hydroélectriques sont effectués à la Baie-James, sur des territoires qui appartiennent à deux peuples autochtones : les Cris et les Inuits. En 1973, ceux-ci protestent contre ces travaux faits sans leur consentement. En 1975, les Cris et les Inuits signent un accord avec les gouvernements du Québec et du Canada. Ils cèdent ainsi une partie de leur territoire en échange d'une somme d'argent et de droits de chasse et de pêche. (SLP 3B-1, p.67)

Une photo à cette occasion montre la signature de la Convention par Billy Diamond, représentant des Cris, le 12 novembre 1975. (*Ibid.*) Cette information est reprise par un texte analogue dans : SLP 3B Dossier 4: « Excursion chez les Micmacs et les Inuits. La société des Micmacs et la société des Inuits du Québec vers 1980 » (p.195), cette fois-ci accompagnée par une photo du paysage de la Baie-James : « A la Baie-James, les Inuits ont cédé une partie de leur territoire et la plainte d'un Inuit en 1981 d'avoir tout perdu. » (Lazarusie Epoo, cf. 5.5). La convention avait été mentionnée brièvement dans le dossier : SLP 3B Dossier 2 : « Au fil du temps. La société québécoise entre 1905 et 1980 », dans ces termes : « En 1975, les autochtones du Nord signent un accord avec les gouvernements du Québec et du Canada. Ils consentent à céder certaines parties de leurs territoires en échange d'une somme d'argent et de droits de chasse et de pêche. (p.120), cette fois-ci dans le contexte des conflits accompagnant la nationalisation et le développement de l'électricité : « Toutefois, les travaux de développement de la Baie-James qui suivent la nationalisation entraînent des conflits avec les autochtones. En effet, comme les travaux sont effectués sur leurs territoires sans leur consentement, les Cris et les Inuits protestent auprès des gouvernements du Québec et du Canada.» (*Ibid.*) La fierté du projet, soulignée par une grande photo du barrage sur la même page, l'emporte sur ces protestations, dont on admet le bien-fondé et qui ont pu être réglés par un accord.

Parcours mentionne cette convention à deux reprises également. Elle fait partie de l'histoire de tous les Québécois et figure donc dans le Module 4 : « La société québécoise vers 1980 » :

Les travaux d'aménagement de la rivière La Grande entraînent l'inondation de grandes parties des terres ancestrales où vivent les Amérindiens de la nation des Cris. De plus, les nouvelles installations perturbent grandement la faune et la flore de ce territoire. Les Cris protestent et portent leur cause devant les tribunaux. Après de longues négociations, un accord appelé la Convention de la Baie James est conclu en 1975. Par cet accord, le gouvernement donne d'importantes sommes d'argent aux Cris pour compenser la perte d'une partie de leur territoire et leur concède des droits permanents de pêche et de chasse dans toute la région. (p. 27)

Le gouvernement québécois semble ici être seul en cause pour signer cet accord avec les seuls Cris. Il est intéressant de noter que les responsables des inondations et par la suite des perturbations, dans ce texte, ne sont pas acteurs humains, mais « les travaux » et « les installations ». Par l'accord, les Autochtones ne consentent pas à céder des territoires, comme dans *Sur la piste*, mais se voient « donner d'importantes sommes d'argent » pour compenser leur perte et « concéder des droits ».

Le texte du même manuel qui replace ces mêmes événements dans le contexte de l'histoire contemporaine autochtone, à savoir dans le Module 6 : « Les Inuits et les Micmacs du Québec 1980 » est plus précis, même si on pourrait discuter si leur but était de « permettre le développement hydroélectrique ».

La Convention de la Baie-James et du Nord québécois. En 1975, les Inuits et les Cris signent avec les gouvernements du Québec et du Canada la Convention de la Baie-James et du Nord québécois. Par ce traité, les Inuits de plusieurs villages renoncent à l'utilisation d'une partie du territoire qu'ils occupent afin de permettre le développement hydroélectrique dans cette région. En échange, ils obtiennent le versement d'une compensation financière sur une période de 20 ans, la propriété des terres sur plusieurs milliers de km carrés et les droits exclusifs d'y chasser, pêcher et installer des pièges. De plus, les Inuits obtiennent de pouvoir gérer eux-mêmes leur développement économique et la majeure partie des services dispensés chez eux par le gouvernement, notamment l'éducation, les services sociaux et la santé. Depuis cette entente, ce sont des organismes dirigés par les Inuits qui administrent ces services et qui veillent au développement de leur communauté dans tous les domaines. Les Inuits ont donc davantage d'autonomie politique que les autres nations autochtones du Canada. (p.47)

En temps et lieux se contente, dans son Module 7 sur « Les Micmacs et les Inuits vers 1980 » d'une courte allusion à « la signature de l'entente de la baie James entre le gouvernement du Québec, les Cris et les Inuits » pour expliquer la formation de la commission scolaire Kativik (p. 35). Le manuel livre la plupart de ses informations sur cette Convention dans le cadre de l'histoire générale du Québec et de son « virage vers la modernité ». La plupart des développements économiques se passent d'ailleurs des Autochtones, mais l'« exploitation du potentiel hydroélectrique [...] modifie considérablement le mode de vie des nations autochtones qui vivent sur ce territoire. » (ETL 3B-5, p.27)

Fait remarquable: c'est le seul manuel qui évoque, tout en concluant à la fin que l'hydroélectricité est propre, car sans émissions polluantes, « des répercussions environnementales » de la construction de tels barrages, par les inondations qui affectent les animaux et les ressources végétales. « Enfin, le roc contient du mercure, un métal toxique. Lorsqu'un secteur est inondé, le mercure dans la pierre est libéré dans l'eau et la contamine. L'eau contamine à son tour le poisson et, éventuellement, les animaux ou les humains qui s'en nourrissent. Les gens doivent donc limiter leur consommation de poisson provenant des secteurs inondés. » (p.28)

Dominique : Les Amérindiens le savent-ils ? Le leur a-t-on dit ? Leur nourriture est-elle contaminée ?

Enfin la Convention y est présentée comme un accord dicté par le bon sens de tous les côtés (l'implication du Canada n'est pas explicite), sans qu'il soit question de protestations ou de conflits au préalable.

Un territoire autochtone. Les nations autochtones habitent les vastes territoires du Grand Nord. Les Inuits et les Cris chassent sur ces territoires depuis toujours et les considèrent comme leurs terres ancestrales. La construction des barrages et des réservoirs modifie l'environnement physique et, par conséquent, le mode de vie des nations autochtones. En 1975, le gouvernement québécois du premier ministre Robert Bourassa, les Cris et les Inuits ratifient la convention de la Baie-James et du Nord québécois (CBJNQ). La Société de la Baie-James est consignataire. Elle représente le gouvernement auprès des populations de la Baie-James. La Convention prévoit que le gouvernement les Cris travailleront (sic) en coopération dans les domaines comme le tourisme, l'entretien des routes ainsi que l'exploitation minière et forestière. (p. 29)

Un encart, accompagné de la même photo de la signature que dans *Sur la piste*, mais sans citer les noms, donne ensuite toute une liste des prestations gouvernementales en échange de la cessation des territoires :

La Convention de la Baie-James prévoit également que les Cris et les Inuits cèdent un territoire de près d'un million de kilomètres carrés au gouvernement. En échange, le gouvernement octroie un territoire de 10 400 km² à l'usage exclusif des nations autochtones ; octroie l'exclusivité de la chasse et de la pêche dans certains secteurs du Grand Nord québécois ; accepte que les Cris et les Inuits obtiennent l'autonomie dans les domaines de la justice, de l'administration et de l'éducation ; verse un montant de 225 millions de dollars en 20 ans aux Cris et aux Inuits. (Ibid)

Les questions posées aux élèves à propos de ces informations leur demandent un jugement sur l'équité de cet accord : « Selon toi, la convention de la Baie-James est-elle équitable ? » (*Ibid.*)

Dominique : A vrai dire, je ne sais pas. D'un côté, dans cette liste, la plupart de points concernent ce que cède le gouvernement québécois. Mais il s'agit en partie de choses que les Autochtones avaient commencé par donner... Reste l'argent contre 1 million de km² de terrain... Pour en juger, il faudrait connaître le prix par km²... »

Un second encart, plus petit contient les informations suivantes : « Les Cris et les Inuits ont obtenu l'autonomie dans les domaines de la justice, de l'administration et de l'éducation. Ces nations autochtones luttent maintenant pour avoir la pleine autonomie sur la gestion de leur territoire. Connais-tu d'autres nations qui réclament ce droit ? » (*Ibid.*)

Dominique : Je ne comprends pas. La pleine autonomie, cela leur apporterait quoi en plus de ce qu'ils ont obtenu ? Les bénéfices des gisements, par exemple ? Ce serait important, en effet. Et puis, la situation des Cris et des Inuits est-elle comparable ? Les uns ne sont-ils pas régis par la Loi fédérale sur les Indiens, les autres non ? L'accord signé avec les gouvernements du Québec met-il fin aux liens des Cris avec Ottawa ? Si je connais d'autres nations qui réclament la pleine autonomie ? Me parlez-vous du Québec ? Mais quel rapport ? Quelle serait la convention signée, équivalente à celle de la Baie-James ?

Une autre question sur la même page semble, en apparence, plus facile à répondre : « Pourquoi les Inuits et les Cris veulent-ils s'occuper de l'éducation, de la justice et de l'administration sur leurs territoire ? »

Dominique : Etre maîtres chez eux ? Trop facile... Regardons les informations dans le 4^e encart, en bas de la page qui parle de l'éducation, justement : « Savais-tu que ? A la Commission scolaire crie, les langues d'enseignement sont le cri, le français et l'anglais. » (*Ibid.*)

Dominique : Tous polyglottes ? Ils doivent travailler fort.

Or, « Durant la période de la chasse à l'outarde, les écoles ferment leurs portes. Ainsi, tous les élèves peuvent aller chasser avec leurs parents. » (*Ibid.*) Comment cela ? Les chanceux. Ont-ils plus de vacances ou les vacances sont-elles mieux réparties ? Et celles et ceux qui n'aiment pas la chasse ?

C'est d'ailleurs la seule occasion où il est question de réclamer le droit d'« autonomie». Sauf pour les cas réglés, il n'est ni question de revendications économiques ou politiques et encore moins d'«autodétermination », ni des organisations politiques que les Autochtones se sont données pour la défense de leurs droits.

Parus quelques années avant ceux du secondaire, et surtout confinés par le palier de 1980, les manuels du primaire ne parlent pas non plus encore ni de la crise d'Oka, de la Paix des Braves, du traité du Québec avec des Innus de 2004, ni de la déclaration de l'ONU sur les droits des populations autochtones, ni du scandale des pensionnats, mais pas non plus du Livre Blanc de Trudeau.

Un seul mentionne l'existence des pensionnats, bien avant que le scandale public les fasse apparaître au grand jour : « Il y eut même un temps où leurs enfants étaient envoyés dans des écoles situées loin des communautés et dans lesquelles on leur interdisait de parler leur langue. » (PAR 3-6, p.35)

Comme c'est le cas pour les manuels du secondaire, il n'y a pas d'interaction entre les sociétés civiles autochtones ou non autochtones, sauf dans le cas de voyages fictifs.

Pour ce qui est des relations futures et des contentieux non résolus, un manuel met le doigt sur les conséquences du réchauffement climatique qui concernent en premier lieu les Autochtones du Nord.

Les questions environnementales et le réchauffement de la planète s'ajoutent à cela (autre défis). En effet, la fonte de la banquise est déjà commencée dans le Grand Nord québécois. Elle menace plusieurs espèces animales, comme l'ours polaire. La saison de chasse à l'ours polaire est donc plus courte et les bêtes n'ont plus suffisamment de nourriture pour survivre. Le réchauffement climatique provoque la fonte du pergélisol. Partout au Nunavik, les bâtisses sont construites sur pilotis pour empêcher la chaleur des maisons de pénétrer le sol. Il en résulterait un ramollissement de la terre et un effondrement des constructions. Les scientifiques songent à installer des systèmes de refroidissement pour garder la terre gelée ! La fonte des glaces polaires amène une autre menace : le trafic maritime. La présence de gros navires dans les eaux nordiques augmente les risques de déversement de produits toxiques. Les conséquences seraient désastreuses pour l'environnement et pour les gens qui en dépendent pour s'alimenter. (ETL 3B-7, p.43)

Mais, comme le commentaire et les questions le suggèrent, il s'agit d'un problème qui demande une solution commune, et non d'un contentieux entre EUX et NOUS : « L'activité humaine cause parfois de graves problèmes. Ces problèmes sont souvent le fruit de la négligence, de l'indifférence et d'un manque d'information. Selon toi, y a-t-il des solutions pour éviter les catastrophes écologiques ? Que peux-tu faire pour aider la planète ? » (*Ibid.*)

Parmi les problèmes spécifiques des communautés autochtones, un manuel les ignore, les autres les présentent comme étant en voie d'être résolus. Aucun manuel ne mentionne les Autochtones vivant en ville, i.e. environ la moitié, pas plus que les manuels du secondaire. L'assimilation et la dépossession par les Blancs dans l'histoire sont en partie rendues responsables de la situation actuelle des Autochtones dans les réserves, mais ce lien est souvent délié par une présentation culturaliste. Les contentieux territoriaux sont peu présents. Parmi les rares solutions avancées, ce sont encore des suggestions comme la préservation de la culture et de l'identité proposées comme voies d'issue.

A la différence des manuels du secondaire, il est plusieurs fois question de métiers modernes exécutés par des hommes et des femmes autochtones et des éléments de la modernité, les avions, motoneiges et même Internet font partie du quotidien des Autochtones. Les domaines traditionnels prédominent dans les activités économiques et donnent parfois lieu à une présentation folklorisante, mais ils sont également associés à des formes d'organisation sociale comme les coopératives et destinés à une interaction économique avec les « Blancs » : commercialisation de l'artisanat, tourisme.

L'attention de élèves est attiré sur la question de savoir quels sont les éléments traditionnels conservés par les communautés et quels éléments modernes ont été adoptés – une question que l'on ne se poserait pas de la même façon au sujet de sa propre civilisation. Les personnages autochtones réels qui sont présentés comme exemples de réussite, sont souvent du domaine des arts et de la culture, mais le degré du rattachement aux traditions est variable entre Raynold Gideon, « scénariste à Hollywood » (ETL 3B-7, p.27) Elisapie Isaac « animatrice et journaliste à la radio et à la télévision de Salluit, cinaste, chanteuse » et Susan Aglukark, chanteuse en anglais et en inuktitut (p.42).

Si la présentation des Autochtones des manuels du primaire semble un peu moins folklorisante que ceux du secondaire, elle reste cependant essentiellement culturaliste.

Les occasions où les Autochtones expriment leur propre point de vue – en dehors des personnages fictifs, inventés de toute pièce pour le besoin de l'excursion dans *Sur la piste*, sont aussi rares que dans les manuels du secondaire. Le seul exemple, pour les années 1980 est le « témoignage d'un Inuit en 1981 », Lazarusie Epoo : « J'ai perdu tant de choses, auxquelles se sont substitués des biens venus du Sud. Je dois maintenant payer cher pour remplacer tant de mes possessions qui ne coûtaient

rien autrefois. Quoi d'étonnant à ce que la vie nous paraisse parfois si confuse ? Nous vieilles coutumes sont mortes. » (SLP 3B-4, p. 195).

Les sociétés civiles n'ont aucun rapport entre elles, sauf fictif : « Les Micmacs et les Inuits t'accueillent avec plaisir entre ces pages pour partager avec toi leurs activités, leurs préoccupations, les défis qu'ils doivent affronter et surtout, leur culture qui est restée bien vivante. » (PAR 3-6, p.1)

Les perceptions mutuelles entre Québécois et Autochtones sont aussi peu abordées que dans les manuels du secondaire.

5.5 EUX et NOUS : la construction de l'altérité

La construction de l'altérité entre EUX et NOUS passe soit par des comparaisons directes, soit par l'insistance sur des particularités de la culture autochtone et enfin, par des procédés didactiques proprement dits.

Comme nous l'avons vu, les manuels du primaire prennent beaucoup plus souvent que ceux du secondaire la situation propre des élèves comme point de départ pour leur faire découvrir les Autochtones comme l'AUTRE, tout en accentuant très fortement les points de ressemblance, qu'il s'agisse du présent ou du passé, par exemple le camping pour expliquer le mode de vie nomade (cf. 5.1). De la même façon, on rapproche les peintures rituelles sur la peau à des tatouages : « Comment s'appelle le dessin qu'on fait sur la peau aujourd'hui et qui reste gravé pour toujours ? » (PIA 2A-4, p.66) ou en demandant, dans le même contexte : « Quel produit utilise-t-on aujourd'hui pour se protéger du soleil ? » (*Ibid.*)

En général, la distance temporelle qui sépare ces situations est bien présente à l'esprit, voire explicite : « Si tu vivais à cette époque, quel rôle voudrais-tu jouer ? [...] Imagine que tu reçois une invitation à prendre un repas chez une famille iroquoise en 1500. Enumère les aliments qui feraient partie de votre festin. Parmi ces aliments, lesquels les consommons-nous encore aujourd'hui ? » (ETL 2A-1, p.33)

Pour ce qui est de l'époque actuelle, les comparaisons avec la situation que connaissent les élèves québécois sont légion et vont pratiquement toujours dans le sens d'une ressemblance, comme cette photo d'une salle de classe à Restigouche remplie d'élèves aux couleurs de cheveux très variés (SLP 3B-4, p.185) ou encore ces remarques à propos des conseils de bande : « Est-ce qu'un conseil de bande ressemble un peu à un conseil municipal ? - Oui, ça y ressemble beaucoup ! C'est un groupe de personnes élues par notre communauté pour diriger la réserve. » (SLP 3B-4, p.182).

Les élèves sont constamment appelés à mettre en œuvre des comparaisons :

Prenez le temps de déterminer les traits culturels de votre propre société. Posez-vous quelques-unes des questions suivantes : Quels mets composent mes repas ? Quelles sont les fêtes que je célèbre en famille ? Quels sont les sports que je pratique ? Quelle est la langue que je parle à la maison ? Quels objets les artisans fabriquent-ils ? Ces traits culturels sont-ils les mêmes que ceux des gens de mon entourage ? De tous les habitants du Québec ? (ETL 3B-7, p.12)

Ce qui ressort à toutes ces occasions pourrait se résumer dans le message : Ils sont l'«AUTRE», peu familiers et distants, mais intéressants à connaître, différents, mais en fin de compte, très semblables.

Comme les croyances et les rituels jouent un rôle beaucoup plus réduit que dans le secondaire et sont, en règle générale, décrits sur un ton neutre, n'invitant personne à adhérer à des convictions défiant sa raison, ce n'est pas non plus une source d'altérité. Cela ne va jamais plus loin que de prêter à un artiste la méditation préalable sur la forme qu'il va donner à une sculpture, même si cette réflexion est considérée comme une croyance traditionnelle: « Selon leurs traditions, les Inuits croient que la pierre contient déjà une forme. L'art du sculpteur inuit consiste à dégager cette forme de la pierre qui l'entoure. Ainsi, avant de commencer à sculpter, l'artiste observe longuement la pierre. » (ETL 3B-7, p.41)

Quelques brèves allusions sont faites aux traditions orales sur le palier de 1980 par *En temps et lieux*, sans jamais faire référence au fait qu'elles auraient pu compenser un manque de culture écrite: « Chez les Inuits, la tradition orale a une grande importance. Depuis la nuit des temps, on utilise des contes et des légendes pour raconter les aventures et les exploits des chasseurs ainsi que les voyages des familles. On s'en sert aussi pour transmettre les traditions ancestrales. La tradition orale a permis de conserver la spiritualité et les croyances. » ETL 3B-7, p.42)

Pour ce qui est des croyances elles-mêmes, elles font apparemment bon ménage avec le catholicisme. Les principes qui les régissent conduisent vers une éco-responsabilité tout à l'honneur d'un citoyen du 21^e siècle :

Même si les Micmacs sont catholiques, ils ont conservé plusieurs croyances traditionnelles. Ils ont un grand respect pour la mère Terre, qui donne la vie. Pour eux, la Terre n'appartient à personne et les Humains appartiennent à la Terre. La Terre est également une réserve de gibiers. C'est pourquoi les Micmacs se préoccupent de la préservation de l'environnement. (ETL 3B-7, p.20)

Parmi les fêtes traditionnelles figure aussi celle de Sainte-Anne chez les Micmacs :

Depuis des centaines d'années, le 26 juillet, les Micmacs célèbrent la fête catholique de sainte Anne. Cette tradition religieuse témoigne de l'héritage français des Amérindiens. Ce jour de réjouissance est très important pour les Micmacs, car ils considèrent sainte Anne comme leur protectrice. Pour les Micmacs, la fête de Sainte Anne est aussi importante que Noël et Pâques. (p.23)

C'est ce que relève aussi le manuel *Parcours*, en prenant soin d'expliquer le terme catholique de patronne : « Sainte-Anne est très importante pour eux et ils la considèrent comme leur patronne, c'est-à-dire leur protectrice. » (PAR 3-6, 27) Décidemment, ce n'est plus la religion catholique qui serait utilisée comme terme de comparaison implicite pour faire ressortir l'altérité autochtone.

La médecine traditionnelle autochtone, dont il avait été question dans le contexte du rôle du chaman vers 1500, puis pour souligner leur impuissance face aux épidémies causées par le contact avec les Européens est mentionné par *En temps et lieux*, dans un contexte contemporain, non pour dénoncer leur inefficacité, mais comme on parlerait des remèdes « de bonne femme », appliqués dans des cas bénins qui ne nécessitent pas l'intervention d'un médecin : « Les Micmacs ont conservé plusieurs de leurs traditions ancestrales, comme la médecine traditionnelle. Les sociétés amérindiennes ont toujours compté sur la nature pour les aider à soigner les blessures et les maladies. Elles utilisent des plantes pour concocter différents remèdes. » (ETL 3B-7, p.20) Ces remèdes sont illustrés par des photos et des explications. On soigne, par exemple par la résine de sapin des brûlures légères et les coups de soleil, l'écorce d'aulne sert contre la fièvre, les feuilles de bleuet contre des rhumatismes, la

résine de genévrier pour soigner les coupures, la tisane aux racines et feuilles de fraisier avec du miel pour combattre la diarrhée et les inflammations. (*Ibid.*)

D'ailleurs, le fait de manger de la viande crue – qui leur avait valu l'appellation discriminatoire d'« esquimaux » n'est que le fruit de la sagesse, selon *En temps et lieux* : « Savais-tu que... ? Les Inuits ne mangent pas beaucoup de légumes, mais ils ne souffrent pas de carence en vitamines, parce qu'ils consomment de la viande crue. (p.38)

Il n'y a pas dans les manuels du primaire des scènes de torture ou d'autres exemples de la présumée cruauté autochtone, pas plus que des rituels déroutants voire sexualisés, bien entendu. Cependant, sur certains sujets, l'horizon d'interprétation des jeunes Québécois-es du 21^{ième} siècle n'est pas plus pris en compte que dans le secondaire quand les manuels abordent, par exemple, le tabac et la chasse. Comme pour les élèves plus âgés, la consommation de tabac est mentionnée dans sa dimension symbolique seulement, sans discuter de sa nocivité que les élèves actuels, conditionnés par les campagnes de prévention ne manquent certainement pas d'y associer :

Quand les Européens sont arrivés en Amérique, ils ont découvert le tabac. Les Iroquoiens fumaient le tabac depuis très longtemps déjà. C'étaient les hommes qui fumaient. Souvent, ils fumaient au cours d'un festin qu'on appelait la tabagie. Ils ne fumaient pas seulement pour le plaisir. Ils fumaient pour guérir des maladies ou pour entrer en contact avec les esprits. Ils fumaient aussi pour faire la paix avec des ennemis, ou pour déclarer la guerre à ces ennemis. Le tabac était au cœur de la vie des Iroquoiens. (PIA 2A-4, p.61)

Sur la piste se contente de mentionner que les Français adoptent cette coutume, sans nous renseigner s'ils en gardent aussi la dimension symbolique : « C'est au contact des Amérindiens que les Français vont prendre l'habitude de fumer du tabac. A l'époque, il se fume dans une pipe. » (SLP 2B-2, p.79)

C'est au sujet de la chasse, dont tous les manuels parlent abondamment que le manque de prise en considération de l'effet suscité chez de jeunes lecteurs et le plus flagrant. *Sur la piste* est peut-être le plus prudent à ce sujet. La chasse chez les Iroquoiens en 1500 est abondamment décrite quant aux techniques et aux vêtements adaptés, mais sans montrer des pièges ou des armes. (SLP 2A-1, p.4-13). Le manuel *Paysages d'ici et d'ailleurs* aborde la chasse et ses techniques sans ménager les sensibilités des jeunes lecteurs, mais insiste aussi sur le respect des animaux de la part des Autochtones. (PIA 2A-5, p.88)

En parlant de la période actuelle, le manuel *Parcours* évoque la chasse des Inuits et des photos montrent des hommes en train tuer des poissons à l'aide de lances (PAR 3-6, p.31) et d'autres en train de tirer, mais on ne voit pas leur proie. (p.52) Et comme nous l'avons vu dans la controverse qui oppose les militants pour la protection des animaux aux chasseurs de phoques, (cf. 5.4), le manuel prend plutôt position pour défendre les intérêts économiques des Inuits, rejoint à ce propos par *En temps et lieux*.

Ce dernier n'avait pas hésité d'accompagner ses propos d'une photo touchante d'une maman phoque et son blanchon. De la même façon, *En temps et lieux* illustre un passage parlant de la chasse vers 1500 par un dessin (« Les Algonquiens à la chasse ») mettant en scène un Amérindien qui vise un caribou qui hurle et qui sera atteint par une flèche mortelle l'instant après. (ETL 2A-2, p.43) A côté, un personnage de bande dessinée, une jeune fille souriante, adresse une question aux élèves. Commente-t-elle cette scène ? Pas du tout, ce qui l'intéresse c'est : « Chez les Algonquiens, qui prend les grandes décisions ? » (*Ibid.*) La valorisation du chasseur découle des qualités que cette activité

demande, jadis et toujours : « Ce genre de pêche demande beaucoup de patience, une bonne force physique et de la dextérité. » (ETL 3B-7, p.36) Les techniques sont expliquées dans le détail par le manuel.

Aujourd'hui comme en 1500, la chasse s'apprend dès l'enfance, comme nous le dit le personnage algonquien fictif de ce manuel, Sigwasis : « Demain, j'accompagnerai les hommes pour capturer des castors [...] Je suis très agile. Je peux poursuivre une proie en courant sur de longues distances. Les castors sont faciles à chasser l'hiver, car ils se réfugient dans leurs huttes. » (ETL 2A-2, p.32) D'ailleurs, comme *En temps et lieux* nous l'apprend dans un autre contexte, les enfants inuits, même de nos jours, ne vont pas à l'école les jours de chasse à l'outarde, pour leur permettre d'y participer avec leurs familles. (ETL 3B-5, p.27) Ils y prennent donc part toutes et tous ? Le sentiment d'altérité atteint ici sans doute des sommets...

Pour désigner les communautés autochtones, les manuels parlent le plus souvent de « nations » ou de « peuples », par exemple lorsque des personnages autochtones réels ou fictifs parlent de leur communauté. Un seul manuel, *Paysages d'ici et d'ailleurs*, emploie, à quelques occasions, le vocable « tribu ».

Le terme « sauvage » n'est pas appliqué à des personnes, sauf une seule fois, dans une citation, et son emploi est alors expliqué : « Ce chef emploie le terme alors utilisé par les Européens pour désigner les Amérindiens. » (SLP 3B-4, p.178)

Le manuel *Sur la piste* mentionne la méprise de Colomb à l'origine du terme « Indien », à partir d'un garçon qui mord dans une épi de maïs:

Sais-tu pourquoi on appelle parfois le maïs « blé d'Inde » ? C'est une vieille histoire. Ça remonte à l'arrivée des Européens en Amérique, il y a plus de 500 ans. Les premiers Européens qui sont arrivés en Amérique ont remarqué une plante qui leur rappelait le blé. Ils ont nommé cette plante « blé d'Inde » parce qu'ils pensaient avoir découvert les Indes. Pour la même raison. Ils ont appelé « Indiens » les gens qui vivaient déjà en Amérique. Aujourd'hui, on utilise les mots « Amérindiens » ou « Autochtones ». A l'arrivée des premiers Européens en Amérique, les Iroquoiens cultivaient le maïs. Sais-tu comment les Iroquoiens vivaient, il y a 500 ans ? A part le maïs, peux-tu nommer des choses [...] que les Iroquoiens utilisaient vers 1500 et qui sont encore utilisées aujourd'hui ? (SLP 2A-1, p.2)

Le manuel *Parcours* voit dans l'emploi du terme « Indien » un anachronisme présent dans le « reste du Canada » à la différence du Québec : « Alors qu'au Québec le terme « Indiens » a été remplacé par celui d'Amérindiens pour désigner les Premiers peuples d'Amérique (sauf les Inuits), le terme Indiens est resté en usage dans le reste du Canada. Le gouvernement fédéral gère donc la Loi sur les Indiens s'occupe des affaires indiennes et tient le registre officiel des Indiens du Canada. » (PAR 3-6, p.18)

Et *En temps et lieux* mentionne le terme d'« Indiens », désormais désuet, au détour d'une remarque à propos de la lettre de Louis-Benjamin Peminuit Paul 1841 : « A cette époque, on utilise le terme Indiens pour parler des Amérindiens. » (cf. ETL 3B-7, p.14)

En temps et lieux commente à deux reprises l'appellation « Micmacs », par rapport à sa graphie : « Le mot MicMac peut aussi s'écrire Mi'kmaq. Mi'kmaq est la manière algonquienne de l'écrire, tandis que Micmac est la manière française. » (ETL 2A-2, p.19) et précise sur son origine : « Le mot micmac est d'origine incertaine. Il serait issu d'un mot signifiant ' les amis '. Des sources historiques

désignent les Micmacs par d'autres noms : les Souriquois, les Gaspésiens et les Tarratins. » (ETL 3B-7, p.12) Deux manuels expliquent que le terme « Inuit » est plus approprié que celui d'« Esquimaux » : « Savais-tu que ? Autrefois, les Blancs utilisaient le terme Esquimaux pour désigner les inuits. Ce terme signifie 'mangeur de viande crue'. Il fait référence aux habitudes alimentaires des habitants du Grand Nord. » (ETL 3B Module 7. Les Micmacs et les Inuits vers 1980 : de nouveaux défis. 33). Le manuel *Parcours* est encore plus explicite en fournissant de bonnes raisons pour cette habitude alimentaire :

Les Esquimaux. Autrefois, les gens utilisaient le terme Esquimaux pour désigner les Inuit. Ce mot, d'origine algonquienne, signifie habituellement « mangeurs de viande crue ». Effectivement, les Inuit consommaient surtout de la viande, et le plus souvent crue, faute de bois pour faire du feu. De plus, en ne cuisinant pas la viande, les éléments nutritifs dont ils avaient besoin étaient mieux préservés. Les Inuits préfèrent qu'on les désigne par leur propre terme : les Inuits ce qui signifie « les gens, les humains ». (PAR 3-6, p.31)

Le même manuel mentionne et commente que les Inuits, à leur tour, avaient forgé une expression pour appeler les Européens : «A partir de la fin du 15e siècle, des Inuits ont rencontré des explorateurs, des pêcheurs et des chasseurs européens. Les Inuits qui faisaient un peu de troc avec eux, n'ont cependant eu que des contacts limités avec ces étrangers. Ils avaient donné à ces hommes barbus le nom de Qallunaats ce qui signifie ' gros sourcils' » (p.34)

Au moment de leur arrivée dans le Nouveau Monde et dans les premières interactions, dans le commerce des fourrures, par exemple, nouveaux venus sont le plus souvent désignés comme Européens ou Français. Ce dernier terme prend le dessus quand il est question des alliances avec les Amérindiens et, bien entendu, dans les conflits qui les opposent aux Anglais. Les « Blancs » ou « l'homme blanc » apparaissent dans les citations d'Autochtones et dans le contexte de la marginalisation des Autochtones au 19^e siècle, notamment dans les Prairies et en parlant des dispositions de la Loi sur les Indiens. Il est clair que ces « Blancs » ne font pas partie du NOUS, ils sont des colons protestants et anglophones qui envahissent les terres des Autochtones et des Métis, soutenues par le gouvernement canadien. Le terme « Québécois » n'apparaît qu'à l'époque actuelle, lors de comparaisons, par exemple, mais non pas en tant qu'acteurs rentrant en contact avec des Autochtones – ce rôle revient exclusivement au « gouvernement québécois ».

Parfois, le NOUS peut aussi se cacher dans des expressions comme « les régions du Sud », quand il est question, par exemple, des responsables de la pollution des régions arctiques (PAR 3-6, p.60), puisque : « Pour les Inuits, le Sud est l'endroit où vivent les Blancs » (ETL 3B-7, p.38)

Le NOUS québécois auquel s'adressent implicitement les manuels du primaire, à travers les tournures linguistiques et dans les suggestions d'activités, ne comprend pas les Autochtones. Les élèves sont parfois invités à se mettre à leur place, i.e. à la place de quelqu'un d'AUTRE. La façon de proposer ces exercices ne suppose même pas qu'il puisse y avoir des élèves autochtones dans le groupe des apprenants. Les exemples qu'on pourrait citer ici sont du même genre que ceux relevés dans les manuels du secondaire. Ainsi *Paysages d'ici et d'ailleurs* demande : « Si tu étais membre d'un clan, quel animal choisirais-tu comme symbole ? Dessine ton animal totémique. » (PIA 2A-3, p.37)

Il faut cependant dire que le même manuel établit à d'autres occasions, une même non-identification par rapport aux Amérindiens, aux Européens et aux Français et Britanniques, tous distants du NOUS puisque appartenant à des époques différentes. Dans une « lettre à l'élève », le manuel:

Tu connais déjà ce continent. D'abord, parce que tu y habites et aussi parce que tu as fait un grand voyage dans le passé. Tu as vu que cette région du monde était habitée par des Amérindiens. Au cours de ton périple, tu as compris que les Amérindiens s'étaient bien adaptés à leur milieu naturel. Tu as étudié leur mode de vie. Par la suite, tu as vu que des Européens étaient partis de France pour tenter de s'installer dans la même région. Tu as pu constater qu'ils devaient surmonter de nombreuses difficultés. Tu verras que ce n'est que plus tard que les Français et les Britanniques réussiront vraiment à s'établir en Amérique et à développer leurs propres sociétés, celles du nouveau monde. (PIA 2B, p.V)

Le jeu du « faire comme si » peut se faire en plaçant les alternatives à une distance égale et toutes clairement situées dans un passé lointain et précis : « Si tu avais vécu à cette époque en Nouvelle-France, quel rôle aurais-tu aimé jouer ? Celui d'un chasseur amérindien, d'un coureur des bois ou d'un marchand ? » (PIA 2B-2, p.25)

Les manuels du primaire ne se bornent cependant pas à suggérer aux élèves de se mettre à la place de l'AUTRE étudié, ce qui implique de distinguer le NOUS du EUX. Certains vont beaucoup plus loin en organisant des visites fictives chez l'AUTRE, comme *Sur la piste* qui propose une « excursion chez les Micmacs et les Inuits » vers 1980, SLP 2-4) ou qui introduit des personnages autochtones fictifs qui prétendent établir une relation directe, voire une « amitié » avec les élèves lecteurs du manuel .

Le but de tels procédés est certainement de rapprocher les communautés par un rapport humain direct. Leur caractère hautement artificiel pourrait cependant bel et bien aboutir dans le contraire de leur intention initiale.

Les personnages de bande dessinée introduits avec la bonne intention de capter l'intérêt du jeune public, sont parfois à la limite du bon goût quand ils ridiculisent les Autochtones. Il est de même pour le soi-disant « clan du renard futé » qui introduit les exercices du 2^o cycle du manuel *En temps et lieux* : « Le clan du renard futé te proposera des énigmes et te lancera des défis. » (ETL 2A-1, p.2).

Pour ce qui est des personnages autochtones individualisés par leur nom, ils sont encore moins nombreux que dans les manuels du secondaire, et, bien entendu, moins nombreux que les Européens. Le manuel *Parcours* ne mentionne aucun nom autochtone et même dans son Module 6 : « Les inuits et les Micmacs du Québec 1980 », seul le missionnaire récollet Chrétien Le Clerq est cité pour avoir inventé une écriture pour la langue micmaque, mais aucun Micmac. (p.24).

Aucun personnage autochtone n'est mentionné pour la période avant l'arrivée des Européens. *Paysages d'ici et d'ailleurs* (PIA 2A-7, p.123) et *En temps et lieux* (2A-1, p.28) mentionnent Donnacona; ce dernier lui consacre un médaillon illustratif et cite aussi les noms de ses deux fils : Domagaya et Taignoagny.

Au 18^e siècle apparaissent Kondiaronk (SLP 2B-2 53 et ETL 2B-6, p.36) ainsi que Kateri Tekawitha (p.27). Le 19^e retient, bien entendu, Louis Riel (SLP 3A-3, p.140 et ETL 3A-4, p.41). *En temps et lieux* lui associe Gabriel Dumont. Le même manuel cite un texte de Louis-Benjamin Peminuit Paul de 1841. (ETL 3B-7, p.14)

Et comme nous venons de le constater pour les manuels du secondaire, l'époque actuelle reconnaît le plus d'individus autochtones, par leur nom. Ils appartiennent au domaine de la politique, comme Billy Diamond, représentant des Cris, en tant que signataire de la Convention de la Baie-James et du Nord québécois sur une photo (SLP 3B-1, p.67) ou Bibiane Courtois, « infirmière depuis 1967, lutte pour obtenir des soins appropriés aux besoins de sa communauté, les Montagnais » sur une photo particulièrement sympathique (SLP 3B-1, p.103) L'Inuit Lazarusie Epoo, dont le manuel ne précise pas plus l'identité, est cité par le manuel *Sur la piste* avec un témoignage où il exprime des regrets sur ce que les Inuits ont perdu. (SLP 3B-4, p.195)

Et, comme pour les manuels du secondaire, ce sont surtout des personnages du monde de la culture que l'histoire actuelle des Autochtones retient, dans un seul manuel, il est vrai : Raynold Gideon, scénariste à Hollywood qui est cité comme quelqu'un dont les Micmacs peuvent s'inspirer, (ETL 3B-7, p.27), ainsi que la journaliste, cinéaste et chanteuse Elisapie Isaac et la chanteuse-compositeuse Susan Aglukark, (p.41) avec, pour tous les trois, une photo et des informations biographiques détaillées.

5.6 Conclusions

Le parcours des manuels du primaire suit une logique chronologique par paliers qui favorise les comparaisons et n'empêche pas la prise en compte d'évolutions. La part quantitative consacrée aux Autochtones est considérable et un « tunnel » du silence moins marqué. Des dossiers qui leur sont expressément consacrés existent aussi bien sur les paliers de 1500, 1745 et 1980. En revanche, ce traitement à part les exclue souvent des autres contextes de l'histoire québécoise et canadienne.

Les manuels s'efforcent d'utiliser un langage et des concepts à la portée de jeunes élèves, (sauf quelques exceptions), font souvent appel aux illustrations et cherchent à établir un lien entre l'histoire et la réalité des enfants qui sont censés s'y intéresser. Certains ont recours à des personnages fictifs.

Avant l'arrivée des Européens sont abordées les sociétés iroquoiennes et algonquiennes en 1500, sans mentionner des évolutions antérieures, et en passant sous silence que nos connaissances proviennent en grande partie de la tradition historiographique européenne.

La distinction entre nomades et sédentaires est l'élément principal à retenir. Elle est souvent introduite par analogie avec le vécu des élèves (camping, déménagements). Une partie des manuels seulement aborde la matrilinearité, mais tous parlent du partage du travail entre hommes et femmes, ainsi que du pouvoir politique détenu par les femmes âgées chez les Iroquoiens. Les interdépendances entre structures sociales, mode de vie et mode de production sont soulignés par un manuel surtout. Les rôles des aînés, des chefs et des chamans sont moins mentionnés que dans le secondaire.

L'organisation sociale et politique ainsi que la culture matérielle et les technologies et l'étendue du commerce sont présentés sous un jour favorable, sans être réduites à une bonne adaptation aux contraintes de la nature. Les manuels reconnaissent les savoirs autochtones, notamment en médecine. Le fait que les Européens avaient survécu grâce aux savoirs amérindiens, est beaucoup plus présent que dans les manuels du secondaire. La tradition orale et le troc ne sont pas non plus présentés

comme faisant preuve d'un retard culturel. Les comparaisons aux sociétés européennes de la même époque sont rarissimes.

La conception du monde des Autochtones et les légendes jouent un moins grand rôle que dans le secondaire. Elles sont présentées comme cohérentes et raisonnables, dans des termes neutres, à côté d'autres croyances ou contes.

La vie privée, l'éducation des enfants, les rapports entre les générations et la sexualité ne sont pas abordés.

La représentation des Autochtones avant l'arrivée des Européens demeure essentiellement statique, mais nettement moins culturaliste que celle du secondaire.

Puisque les sociétés autochtones sont traitées à part, sur les paliers suivants, la dynamique des interactions avec les Européens est moins prise en compte. Les différences entre les sociétés amérindiennes de 1500 et de celles de 1745, moments qui servent de référence à la comparaison, sont quasiment entièrement dues aux contacts avec les Blancs.

Le choc microbien et hécatombe qu'il cause est considéré par la plupart des manuels comme un fait important dans l'histoire des contacts entre Européens et Amérindiens. Or, certains soulignent à cette occasion, l'impuissance de la médecine traditionnelle, sans mentionner que les Européens y échappaient grâce aux anticorps et non grâce à des connaissances médicales plus avancées.

Les activités des missionnaires sont généralement commentées favorablement.

La distribution des rôles dans le commerce des fourrures, le caractère des alliances économiques et militaires et les conflits restent le plus souvent à un niveau descriptif, sans regard analytique. Les guerres entre nations amérindiennes demeurent largement inexplicées, mais la rivalité entre les puissances colonisatrices les intensifie. L'impact de l'introduction des armes à feu ne ressort pas.

Les Iroquois sont généralement qualifiés d'agresseurs. Si la paix est enfin retrouvée, c'est soit sur initiative unilatérale des Français, soit par aspiration commune.

Les marchandises européennes sont volontiers adoptées par les Amérindiens qui y trouvent leur avantage (à part l'alcool) ou en deviennent dépendants, selon les manuels, histoire qui se répètera un siècle plus tard chez des Inuits.

Les maladies et les guerres ont eu des conséquences négatives sur les peuples iroquoiens, obligés à se réfugier dans les villages des Sept-Nations. La diminution spectaculaire de leurs territoires est soulignée surtout par un manuel.

Le bilan des conséquences de la rencontre des Européens sur les sociétés autochtones est plutôt empreint de scepticisme, notamment quand les manuels en tirent la conclusion par un regard en arrière. Le contact affecte plus profondément les sociétés autochtones que l'inverse. Il n'est pas question d'influences culturelles sur les Canadiens ni de populations mixtes.

Durant le régime français, les manuels s'intéressent presque uniquement aux Autochtones comme enjeu pour les intérêts économiques et stratégiques des Français. Après la conquête qui y met fin, la mention du rôle des Autochtones s'en trouve diminué d'autant.

En parlant des Prairies au 19^e siècle, la plupart des manuels s'intéressent en priorité aux développements économiques et à l'immigration européenne et mentionnent en marge seulement les révoltes des Métis et/ou des Amérindiens. La responsabilité politique et les causes économiques de ces conflits sont laissées dans le flou autant que le lien avec la création des réserves et la Loi sur les Indiens, évoqués dans d'autres contextes.

Ces deux mesures font l'objet d'un traitement assez divergent entre les manuels, et parfois aussi dans un même manuel, d'un contexte à l'autre. Parfois, le confinement dans des réserves et les dispositions de la Loi sur les Indiens sont présentés tantôt comme faisant partie d'un processus de dépossession, de marginalisation et d'assimilation, tantôt comme comportant aussi une juste quantité d'avantages.

L'ensemble de ce processus n'est jamais mis en relation avec le développement du capitalisme devenu le mode de production imposant ses lois dans tous les domaines. Un seul manuel évoque très marginalement les écoles résidentielles.

Le palier de 1980 est le dernier abordé par les manuels qui y consacrent des dossiers sur les Micmacs et les Inuits et c'est depuis ce moment que la suite de l'histoire de ces deux communautés jusqu'à nos jours est abordée.

L'image de l'organisation sociale et politique et des activités économiques, notamment artisanales des communautés, est généralement très positive, insiste sur les aspects comparables à la société québécoise et mentionne aussi des attributs modernes (emplois, moyens de communication, coopératives), par les textes et les photos. Dans un des manuels, une attitude légèrement condescendante et moralisatrice transparait, par rapport à ces communautés en mal d'affirmation ou enclines à l'«oisiveté».

Les difficultés économiques et sociales dans les communautés (toxicomanie, alcoolisme, abandons scolaires) sont abordées sous le terme de défis, d'ailleurs maîtrisés par la prévention et des interventions appropriés. Si l'optimisme prévaut, l'approche de solutions est parfois limitée au seul domaine culturel, mais un peu moins systématiquement que dans le secondaire. Aucun manuel ne parle de la violence ni de la présence d'Autochtones dans des villes.

L'assimilation et la dépossession par les Blancs dans l'histoire sont en partie rendues responsables des problèmes des Autochtones dans les réserves, mais ce lien est souvent délié par une présentation culturaliste. Les contentieux territoriaux sont peu présents.

Concernant les conflits ayant opposé des Autochtones aux gouvernements (et non aux Québécois ou aux Canadiens) dans l'époque présente, la plupart des manuels mentionnent la question de la pêche au saumon de 1981 et la coupe à blanc pratiquée par les grandes compagnies forestières, montrant les Micmacs comme éco-responsables dans un des cas et non dans l'autre. Pour les Inuits, deux manuels mentionnent la contestation de la chasse aux bébés-phoques, qui, à la différence des deux premiers contentieux ne semble pas avoir trouvé une solution de compromis.

La Convention de la Baie-James et du Nord québécois est mentionnée abondamment, et parfois à répétition – l'évocation des conflits qui la précèdent ainsi que le rôle des acteurs qui l'ont signée donnent lieu à des différences d'interprétation.

Les manuels intègrent parfois des considérations environnementales à leurs propos, par exemple, le réchauffement des régions arctiques. Un manuel attribue la responsabilité de la pollution aux « régions du sud », un autre parle, seul dans ce cas, y compris les manuels du secondaire, du mercure libéré par la construction des barrages et pouvant constituer un danger alimentaire. En général, de développement hydro-électrique est associée à un sentiment de fierté québécois.

Un manuel seulement s'intéresse à la question de la quête d'autonomie politique plus large des Autochtones ; toute la « question autochtone » et surtout ses dimensions politiques sont largement absentes des manuels du primaire. Ils ne parlent pas non plus ni de la crise d'Oka, de la Paix des Braves, du traité du Québec avec des Innus de 2004, de la déclaration de l'ONU sur les droits des populations autochtones, ni du scandale des pensionnats, mais pas non plus du Livre Blanc de Trudeau.

Si la présentation des Autochtones des manuels du primaire semble un peu moins folklorisante que ceux du secondaire, elle reste cependant essentiellement culturaliste.

Les occasions où les Autochtones expriment leur propre point de vue – en dehors des personnages fictifs sont aussi rares que dans les manuels du secondaire.

Les perceptions mutuelles entre Québécois et Autochtones sont aussi peu abordées que dans les manuels du secondaire.

La construction de l'altérité entre EUX et NOUS se fait beaucoup plus souvent que dans le secondaire en invitant les élèves à des analogies avec leur propre situation ou des comparaisons directes. Les Autochtones apparaissent comme l'»AUTRE », peu familiers et distants, mais intéressants à connaître, différents mais en fin de compte, très semblables.

Les croyances, rituels ou fêtes, habitudes alimentaires ou coutumes répulsives n'agissent pas comme éléments engendrant l'altérité comme dans le secondaire.

Or, l'horizon d'interprétation des jeunes Québécois-es du 21^{ème} siècle n'est pas plus pris en compte quand il est question, par exemple, de tabac et de la chasse.

Pour désigner les communautés autochtones, les manuels parlent le plus souvent de « nations » ou de « peuples », très rarement de « tribus ». L'erreur de Colomb est mentionnée à propos du terme d' »Indien », appellation toujours utilisée par le « reste du Canada ». En parlant des nations particulières, les termes officiels sont utilisés.

L'appellation du NOUS que choisissent les manuels passe d'« Européens » à « Français ». Le terme « Blanc » est présent dans les énoncés autochtones et quand il s'agit d'Européens ne faisant pas partie du NOUS, en conflit avec des Autochtones.

Le NOUS québécois auquel s'adressent implicitement les manuels du primaire, à travers les tournures linguistiques et dans les suggestions d'activités, ne comprend pas les Autochtones.

Les personnages autochtones fictifs ou les visites fictives de représentants québécois chez l'AUTRE poursuivent certainement le but de rapprocher les communautés par un rapport humain direct. Le caractère hautement artificiel de tels procédés pourrait cependant bel et bien produire un effet contraire à leur intention initiale.

Pour ce qui est des personnages autochtones individualisés par leur nom, ils sont encore moins nombreux que dans les manuels du secondaire, et, bien entendu, moins nombreux que les Européens.

6. Les manuels des années 1980-90

Le programme « Histoire du Québec et du Canada », en vigueur entre 1982-2008 a connu, au fil de ce quart de siècle, onze ensembles didactiques approuvés par le Ministère de l'Éducation du Québec, dont Laville (1991) analyse six.⁷ Pour les fins de notre recherche, nous avons décidé de ne retenir que les deux manuels francophones les plus répandus et approuvés pendant l'ensemble de la période, à savoir *Je me souviens* et *Le Québec : héritages et projets*. Ce dernier, ayant connu une nouvelle édition en 1994, permet de considérer aussi une évolution éventuelle depuis sa première parution en 1984. Il nous a semblé pertinent de retenir, en troisième lieu, le manuel *Diverse pasts*, destiné à l'enseignement des établissements anglophones du Québec.

6.1 Le Québec: héritages et projets (versions 1984 et 1994)

L'avant-propos de 1984 prend soin de partir de l'expérience familiale de l'apprenant pour éveiller sa curiosité et le motiver à s'intéresser à l'histoire de ses ancêtres pour continuer leurs projets dans l'avenir :

T'arrive-t-il parfois de te demander comment vivaient tes parents, tes grands-parents ou tes ancêtres, quelles écoles ils ont fréquentées, à quoi ressemblait leur classe, comment se déroulaient leur cours? Sais-tu ce que faisaient tes parents il y a exactement vingt ans? Pourquoi le faisaient-ils? Quels étaient leurs projets d'avenir à ce moment? Sans doute serait-il intéressant de poser ces questions et bien d'autres à tes parents, car, comme toi et tous les êtres humains présents et passés, ils contribuent à façonner l'histoire. L'histoire se construit autour des projets, petits ou grands, individuels ou collectifs, que nos ancêtres ont formés. Si, en 1969, un premier être humain a mis le pied sur la Lune, c'est parce que des hommes et des femmes en avaient fait le projet. Si, il y a quatre ou cinq cents ans, des Européens ont exploré l'Amérique et s'y sont établis, c'est que des explorateurs avaient le projet de découvrir de nouveaux territoires. (84, p.IX)

Le manuel préconise ainsi, indirectement, que les Québécois auxquels il s'adresse, dans leur ensemble, se considèrent comme les héritiers de leurs ancêtres européens, voire canadiens-français, et les invite explicitement à s'y identifier. Le texte poursuit :

En lisant chaque unité, mets-toi dans la peau de tes ancêtres, fais tien leur projet et vois comment ils l'ont réalisé. Le dernier héritage, celui de la quinzième unité, correspond à la période actuelle et t'invite à formuler ton projet pour l'avenir du Québec et de l'ensemble du Canada. Ainsi, la connaissance de ton histoire t'aidera à mieux comprendre le monde dans lequel tu vis. C'est là un des objectifs premiers de l'étude de l'histoire (Ibid.)

Quelques pages plus loin, les exigences de l'analyse historique et des règles de méthodologie sont formulées dans ces termes :

⁷ A savoir : Claude Bouchard et Robert Lagassé, Nouvelle-France. Canada, Québec. Histoire du Québec et du Canada, Montréal, Beauchemin, 1986, 386p.; Cérard Cachat, A la recherche de mes racines, Montréal, Lidec, 1984, 693 p.; Jean-François Cardin et al., Le Québec: héritages et projets, Montréal, HRW, 1984, 506 p.; François Charbonneau et al., Mon histoire, Montréal, Guérin, 1985, 524 p.; Louise Charpentier et al., Nouvelle histoire du Québec et du Canada, Montréal, Boréal Express, 1985, 448 p., Danielle Dion-McKinnon et Pierre Lalongé, Notre histoire, Montréal, Erpi, 1984, 380 p.

Dans ce manuel, tu apprendras, dans une certaine mesure, à devenir historien ou historienne. Pour cela, tu dois t'initier graduellement à une démarche intellectuelle et méthodologique très précise: 1° Recueillir les données historiques pertinentes que l'on peut trouver dans des documents; 2° Émettre des hypothèses; 3° Comprendre et interpréter ces données; 4° Tirer des conclusions et émettre des opinions; 5° Prendre position sur les opinions des autres historiens et historiennes. (94, p.7; cf. 84, p.13)

Avant l'entrée en matière par le premier module, les deux manuels situent d'abord le Québec et le Canada dans un contexte global (« Le monde, le Canada et le Québec ») pour déboucher ensuite dans un bref survol du Québec. Cette « Unité d'Introduction : Connais-tu le Québec? », commence par un jeu « vrai ou faux ». Deux affirmations sur les 10 évoquent implicitement ou explicitement les Autochtones: « 8. Les Québécois se divisent en seulement deux groupes culturels: les Français et les Anglais. / 10. Les premiers habitants du Québec vivent généralement dans des territoires qui leur sont réservés. » (p.1)

Le texte qui suit évoque « la diversité québécoise », et après avoir mentionné les communautés issues de l'immigration, il est question des Autochtones: « Les Amérindiens et les Inuit forment des groupes à part car, bien avant l'arrivée des Blancs, ils ont été les premiers habitants du Québec. Aujourd'hui, ils vivent dans des villages répartis dans tout le Québec et possèdent des territoires qui leur sont strictement réservés et qu'on appelle pour cette raison, réserves. » (84, p.9)

Dans un texte sur le Québec nettement plus court, ce paragraphe est repris à l'identique dix ans plus tard, avec des chiffres : « Ils sont environ 70 000 au Québec, répartis en 10 nations, et représentent 1% de la population » et en précisant que « près de la moitié d'entre eux » vivent dans les réserves, définies toujours dans les mêmes termes. (94, p.7) La version de 1984 contient une carte sur « les réserves et les villages amérindien et inuits », annotée ainsi :

Les premiers habitants du Québec se répartissent en nombreuses tribus ou nations dans toute la province. A la suite de la mise en chantier d'installation hydro-électriques de la baie James en 1971, les Cris et les Inuits firent valoir leurs droits millénaires sur cette région. Après négociation avec le gouvernement québécois, ils obtiennent officiellement, en 1975, en vertu de la Convention de la baie James et du Nord québécois, de vastes portions de territoires réservés à leur usage exclusif. (84, p.10)

Ainsi, l'actualité autochtone et de possibles divergences d'intérêt se trouvent mentionnées avant même le début du parcours historique. Celui-ci suit, jusque dans les libellés, exactement le même découpage en grandes unités et sous-chapitres, d'une édition à l'autre à l'autre, seule la numérotation change quelque peu.

Ce qui a principalement changé entre 1984 et 1994, c'est la mise en page et l'ordre dans lequel apparaissent les éléments appartenant à un même contexte. Les textes eux-mêmes ont été entièrement revus, comme en témoignent, par exemple, les changements du temps grammatical ou de certains termes, mais du côté du contenu, ils sont restés pour la plupart inchangés jusque dans les détails. Dans ce qui suit, nous n'allons relever que les changements significatifs.

Les grandes parties sont arrangées selon une suite chronologique traditionnelle :

1. Le Québec, une colonie française; 2. Le Québec une société originale; 3. Le Québec, une colonie britannique; 4. Un parlementarisme naissant; 5. Le Québec, une province dans la fédération canadienne, 6. Le Québec, une société industrialisée, 7. Le Québec, une société qui se diversifie.

Il n'est pas question des Autochtones, dans ces titres. Dans les sous-titres, ils sont mentionnés dans le premier module exclusivement et, pour l'édition de 1984, dans le tout dernier, où il est question des immigrants et des Autochtones comme des deux groupes faisant partie de la diversité culturelle du Québec contemporain. La nouvelle édition ne les mentionne plus explicitement, ni les uns ni les autres, dans la table des matières.

Il est à noter que le manuel débute non avec l'histoire des Premiers habitants, mais par les projets de colonisation européens. Le premier module est composé comme suit, dans les deux éditions :

Module 1 Le Québec, une colonie française

Unité 1 L'exploration du territoire

Les grandes découvertes: entre l'Europe et l'Asie, un continent / L'Europe à la recherche de l'Asie / L'Europe rencontre l'Amérique / La France prend possession du Canada / Le territoire français d'Amérique / Le réseau hydrographique / Les trois régions naturelles / Les Amérindiens, premiers habitants du territoire / L'origine des Amérindiens / Le mode de vie des Algonkiens et des Iroquoiens / Les sociétés Algonkienne et Iroquoise / Les religions algonkienne et iroquoise / L'art chez les Amérindiens

Unité 2 L'exploitation d'une ressource

Un produit rentable, la fourrure / Deux conceptions de la colonie / Les vues de la métropole / L'expansion du territoire / La chaîne de production de la fourrure / Le premier chaînon: l'Amérindien / Coureurs des bois et traiteurs / Le chaînon central: la compagnie / Les derniers chaînons: l'artisan et le vendeur / Les échanges culturels / Deux lieux privilégiés d'échanges: le poste de traite et la mission / Emprunts et influences réciproques / L'acculturation des valeurs

Il ressort bien que ce qui est au centre, c'est le Québec en tant que colonie française, issue des « grandes découvertes » (sic) et d'un double projet d'intervention et de mainmise européennes sur le nouveau continent : celui de « l'exploration du territoire », puis de l'« exploitation des ressources ». L'étude des « Amérindiens, « premiers habitants du territoire » fait ainsi partie de l'« exploration du territoire » et c'est dans ce cadre que seront abordés leur origine, modes de vie, croyances et leur art. La même logique prévaut pour l'exploitation de la ressource principale, la fourrure, où « l'Amérindien » apparaît comme le « premier chaînon », le « chaînon central » étant la compagnie et les « derniers chaînons: l'artisan et le vendeur ». C'est en tant que retombée de cette activité économique que sont abordés les échanges culturels.

Les objectifs de ce premier module sont définis ainsi, de façon identique en 1984 et en 1994 :

À la fin de cette unité, tu devrais être en mesure: d'expliquer l'exploration française en Amérique à l'intérieur de l'expansion européenne des XVe et XVIe siècles; de décrire les conditions géographiques qui ont influencé les premiers établissements de la vallée du Saint-Laurent; de distinguer l'organisation sociale et culturelle des Iroquoiens de celle des Algonkiens. (84, p.25; 94, p.21)

En 1994, les repères chronologiques au début du module 1 présentent l'histoire de l'Amérique du Nord en parallèle à celle de l'Europe. Pour la première sont mentionnés d'abord : « 35 000 av. J.-C : Passage des Amérindiens en Amérique; 7000 av. J.-C : Arrivée des Amérindiens au Québec; 2500

av. J.-C : Arrivée des Inuits au Canada » (94:18). Puis, il est question uniquement des actions des Européens sur le nouveau continent sans mentionner les Autochtones. En 1984, une ligne du temps plus sommaire fait état de l' » arrivée des premiers êtres humains en Amérique » vers - 35 000, de l' « établissement des premiers Amérindiens dans le Québec actuel » vers - 6000, et des « deux premiers-voyages de Cartier, durant lesquels il prend contact avec les Amérindiens » (84, p.56) ; les cinq autres mentions concernent les actions des Européens.

Comme entrée en matière, le manuel reproduit, dans les deux éditions, la photo de la « conquête de la lune par l'être humain » le 20 juillet 1969, et une peinture représentant « la prise de possession du Canada par Jacques Cartier au nom de la France » le 24 juillet 1534, mettant ces deux événements sur un même plan symbolique et qualifiant ainsi, indirectement, l'installation de la Croix de Gaspé comme un grand pas dans le progrès de l'humanité. (84, p.24; 94, p.30)

La question posée à propos des deux illustrations est identique : « Quel est le thème commun aux deux -illustrations de la page ci-contre? Quelle activité représentent-elles? » Les élèves sont ainsi invités à comprendre qu'il s'agit d'une prise de possession au nom d'un pouvoir politique. Pour la lune, on parle de l'être humain, mais le drapeau est celui des Etats-Unis; pour Gaspé, c'est explicitement au nom de la France. En revanche, rien ne les invite à discuter de la légitimité de ces actes, dans les deux cas. Ce dont on prend possession ne semble appartenir à personne (*terra nullius*).

Le récit historique débute par les projets d'explorations européens de la Renaissance. C'est dans ce cadre que, selon des termes identiques « la France prend possession du Canada » (84, p.33; 94, p.27). En 1984, Cartier est introduit ainsi : « Tu as probablement déjà entendu parler de Jacques Cartier. Pour beaucoup de Québécois, il est le découvreur du Canada. » (84, p.33) L'édition de 1994 préfère le terme d' »explorateur » à celui de « découvreur » (mais la table des matières parle bel et bien toujours des « grandes découvertes ») : « Parmi les explorateurs de la Renaissance figure Jacques Cartier. Les explorations de ce navigateur français marqueront un tournant décisif dans l'histoire du Québec. » (94, p.27) Arrivé dans le golfe du Saint-Laurent, il «fit ériger une croix sur laquelle apparaissait le nom de François 1^{er}, roi de France. Par ce geste symbolique, il prenait possession, au nom de son pays, du territoire exploré. D'autre part, il fait connaissance avec les Amérindiens, les premiers habitants de l'Amérique. » (84, p.33) Le texte de 1994 est presque identique, sauf qu'il est écrit au présent et que, à la fin du paragraphe, la rencontre avec les Autochtones est décrite ainsi, parlant du « peuple amérindien » au singulier : « Lors de ce voyage, il a un premier contact avec le peuple amérindien, les premiers habitants de l'Amérique. »

Les voyages suivants se passent de la mention des Amérindiens, à part le fait que Stadaconé est qualifié de « village amérindien » et que « le roi désire, par la même occasion, convertir les Amérindiens à la foi catholique. » (94, p.28) Dans l'édition de 1984, « le roi désirait aussi la conversion des Amérindiens à la foi catholique. » (p.35) Un résumé identique des voyages de Jacques Cartier fait bien état de « relations plus difficiles avec les Amérindiens » lors du deuxième voyage, mais on n'apprend rien de plus précis ni en 1984, ni en 1994. (84, p.35; 94, p.29).

Le manuel s'intéresse ensuite à la géographie du territoire canadien avant d'entamer un passage sur « les Amérindiens, premiers habitants du territoire » (84, p.42; 94, p.36). L'arrivée des Amérindiens par le pont de la Béringie, assortie d'une carte dans l'édition de 1994 (94, p.34) est, dans les deux versions, accompagnée de précautions oratoires : « La traversée du détroit de Béring par les premiers Amérindiens soulève plusieurs interrogations. Voici comment la plupart des spécialistes expliquent leur passage. »

Dans les deux cas, cette explication scientifique est contrastée par un récit mythologique amérindien sur leur arrivée et le choix du territoire. Il est introduit comme « document oral » à défaut de la maîtrise de l'écriture :

Comme les Amérindiens ne connaissaient pas l'écriture, leur tradition, riche et originale, est principalement orale. À l'intérieur de cette tradition, les mythes occupent une place privilégiée. Ces histoires fabuleuses, transmises de génération en génération, relatent leurs origines. Dans le texte qui suit l'auteur rapporte comment une tribu ojibwé (groupe algonkien) explique sa présence en Amérique. Il s'agit d'une des légendes de la tradition orale de cette nation. (94, p.35)

Dix ans auparavant, le manuel s'était montré plus dubitatif sur « ces histoires fabuleuses » par lesquelles « les Amérindiens ont notamment tenté d'expliquer leurs origines. » (84, p.44). En 1994, on a remplacé, à la toute fin de ce paragraphe, le terme de « tribu » par celui de « nation », mais il ne semble pas s'agir d'une décision de principe, puis que « tribu » et « nation » sont maintenus côte à côte en 1994.

Les activités suggérées à propos de ce texte invitent les élèves à en tirer des informations tout en gardant une distance critique et de se mettre à la place d'un historien : « 1. Que nous apprend ce mythe sur le mode de subsistance de cette nation du lac Supérieur ? », demande-t-on dans les deux cas. Or, la seconde question sur la valeur de ces sources est plus optimiste en 1994 : « 2. Selon toi, de quelle façon l'histoire peut-elle s'appuyer sur les documents de ce type ? » Tandis qu'en 1984 la méfiance prévalait : 2. « Selon toi, les historiens peuvent-ils se fier à ce type de document? »

La méprise initiale de Christophe Colomb croyant avoir découvert l'Asie qui est à l'origine de l'appellation d' « Indiens » pour les Autochtones qu'il rencontre est mentionnée par les deux éditions. On ajoute en 1984 : « Cette appellation est restée et, de nos jours, beaucoup emploient le terme ' Indiens ' pour désigner les premiers habitants du Québec. (84, p.42)

En 1994, les choses ont évolué et on conseille de parler plutôt d'« Amérindiens » : « De nos jours, le terme Amérindiens est plus courant pour désigner les premiers habitants du Québec. » (94, p.36)

Pour ce qui est des différences des modes de vie entre Iroquoiens et Algonkiens, le manuel introduit ces appellations comme étant des créations de l'historiographie : « On divise les Amérindiens du Saint-Laurent en deux groupes linguistiques: les Algonkiens et les Iroquoiens. » (84, p.44; 94, p.36) et, même si les termes varient un peu, il est très clairement établi que le mode de vie respectif ne dépendait pas d'un choix, mais des conditions climatiques : « Les différences entre le milieu de vie des Algonkiens et celui des Iroquoiens ont entraîné des différences dans leurs modes de vie » (94, p.36) « Par suite des différences entre le milieu de vie des Algonkiens et celui des Iroquoiens, leurs modes de vie se sont développés différemment. » (84, p.44) Les uns habitaient des « terres boisées et

riches en gibier », les autres « les sols propices à l'agriculture » (*Ibid.*), et comme « il y a un lien étroit entre un milieu physique et ses habitants (...) les Algonkiens des forêts vivaient principalement de la chasse et de la pêche, tandis que les Iroquoiens des terres fertiles pratiquaient l'agriculture. » (94, p.36). De la même façon, les termes « nomades » et sédentaires » sont introduits comme des distinctions historiographiques : « on appelle... » et cette distinction découle logiquement du mode de production qui est décrit ensuite. Les deux versions précisent, pour les Algonkiens nomades, que : « De nos jours, seuls quelques Amérindiens pratiquent encore ce mode de vie dans le nord du Québec. » (*Ibid.*) A propos des Iroquoiens, seule la version de 1994 introduit le rôle particulier des femmes : « Les femmes iroquoiennes cultivaient autour des villages de grands champs de maïs et de haricots. Elles faisaient aussi pousser du tabac et diverses espèces de courges, notamment des citrouilles. » (94, p.39). Les deux versions insistent sur l'idée logique que « nomades ou sédentaires, les Amérindiens possédaient des ustensiles et des outils adaptés à leur mode de vie. Le nomade avait besoin d'outils légers et faciles à transporter, alors que le sédentaire avait besoin d'instruments convenant au travail de la terre et du bois. » (84, p.39; 94, p.45) Le manuel le fait découvrir, exemples à l'appui. Les différences dans l'organisation sociale sont ensuite introduites selon une logique aussi facile à saisir : « Le milieu naturel a influencé le mode de vie des Amérindiens et a également influé (94 : « agi ») sur l'organisation de leur société. » (*Ibid.*) et un petit schéma souligne cette causalité.

Pour parler des sociétés amérindiennes, le manuel rappelle des exemples de sociétés déjà étudiées et les met ainsi sur le même plan, en proposant une comparaison : « Tu as déjà eu l'occasion d'étudier quelques sociétés comme celle de la Grèce antique ou de l'Europe du Moyen Âge. Il est intéressant de comparer ces sociétés avec celles des Algonkiens et des Iroquoiens. » (84, p.39; 94, p.49). Or, malheureusement, cette excellente intention n'est pas réalisée et le manuel limitera ses propos aux seules sociétés autochtones. Mais l'encart présent dans les deux éditions (84, p.34; 94, p.42) pour déterminer les éléments d'une société en général, régie par des lois et des règles et dotée d'institutions, signifie bien que ces mêmes critères sociologiques universels sont applicables à toutes les sociétés, y compris celles autochtones, selon le manuel.

L'organisation des familles découle logiquement du mode de vie. Ainsi chez les Algonkiens :

La famille est la base de la société algonkienne, et c'est le père qui en est le chef. Il s'occupe de nourrir les siens par la chasse et la pêche et de les défendre dans les moments de danger. La femme algonkienne complète le menu quotidien avec les produits végétaux cueillis dans la forêt et du petit gibier (lièvre, gélinotte). Elle assume aussi toutes les autres tâches: travaux domestiques, ramassage du bois de chauffage, préparation des peaux et confection des vêtements et des tentes. Un groupe ainsi organisé, où les membres s'identifient à l'ancêtre paternel et où l'héritage matériel (objets, outils) et social (nom, influence, rang) se transmet de père en fils, est dit patrilinéaire » (84, p.49, cf.94, p.39)

Le regroupement en bandes en tribus est également expliqué en lien étroit avec le mode de vie. De même, au sujet des Iroquoiens, le plus grand pouvoir détenu par les femmes découle de leur rôle prépondérant dans l'économie :

Dans la tribu iroquoienne, le caractère sédentaire du mode de vie a permis l'établissement d'une organisation sociale et politique plus structurée. Comme nous l'avons vu, l'agriculture était le principal moyen de subsistance des Iroquoiens. Contrairement à la chasse, l'agriculture exige la collaboration de plusieurs individus et une organisation à grande échelle des activités du groupe. Chez les Iroquoiens, c'est surtout la femme qui s'occupe des travaux agricoles. De son côté,

l'homme complète l'alimentation du village avec les produits de la chasse et de la pêche. Il doit aussi combattre en temps de guerre. Les femmes, même si elles ne font pas partie du conseil, ont droit de parole sur les questions reliées à la vie du village. Ainsi on les consulte au sujet des guerres à entreprendre ou d'une migration vers des terres plus fertiles. (94, p.42; cf. 84, p.51)

La matrilinéarité est ensuite expliquée dans son fonctionnement et ses conséquences pour l'éducation des enfants et pour la succession :

L'unité de base de la société iroquoise est la maison longue. Habituellement, au moment du mariage, la femme accueille son mari sous son toit, où vivent aussi sa mère, ses sœurs et leur famille. Ils forment un groupe uni dont les membres travaillent en étroite collaboration. L'administration quotidienne de la maison longue relève de la mère et de ses filles, que le chef de la tribu doit consulter pour les décisions importantes. Les liens de parenté et l'héritage se transmettent de mère en fille. C'est la femme qui, avec son frère, élève ses enfants. L'oncle maternel joue donc un rôle plus important dans leur éducation que le père. De plus, la femme possède la plupart des biens du couple, sauf les instruments de chasse et de pêche de son mari et les objets qu'il a acquis par échanges. On appelle société matrilinéaire une société ainsi organisée, où les membres s'identifient à l'ancêtre maternel et où l'héritage matériel (objets, outils) et social (nom, influence, rang) se transmet de mère en fille. (Ibid.)

Pour mieux encore faire comprendre cette structure, une comparaison est établie avec les sociétés « occidentales » dans lesquelles vivent les élèves : « Les familles dites matrilinéaires, ayant par conséquent une aïeule (ancêtre féminin) commune, forment ce qu'on appelle un clan. Il en est de même des familles patrilinéaires des sociétés occidentales. Par exemple, tous les Savard du Québec, étant issus d'un même ancêtre masculin, forment aussi un clan semblable à celui des Iroquoiens. » (Ibid.)

Or, curieusement, la phrase sur les Savard du Québec a été supprimée dans l'édition de 1994. L'a-t-on jugée superflue ? Des Savard se sont-ils plaints d'un tel amalgame ? L'assimilation des Québécois aux Autochtones a-t-elle paru excessive aux auteurs ?

Un schéma comparatif résume les structures familiales. Il retient, pour les Algonkiens les niveaux suivants, à chaque fois complétés par des informations de détail : « Famille naturelle - Famille élargie - Bande - Tribu. Chez des Iroquoiens, cela correspond à : Maison longue (famille élargie) - Village - Clan- Nation (ou tribu) - Ligue (ou confédération) » (84, p.50; 94, p.40). Or, si ce schéma invite surtout à distinguer ces deux sociétés, d'autres passages font ressortir des traits communs, au-delà des différences, à savoir un mode de fonctionnement démocratique (qui, on ne nous le dit pas, n'était pas le propre des sociétés européennes de l'époque).

Les prises de décisions et la fonction du chef sont décrites ainsi chez des Algonkiens : « Le chef de la bande est choisi pour son habileté à la chasse, sa sagesse, son esprit de justice, son éloquence et son courage de guerrier. Il n'a toutefois pas le pouvoir de décider seul, les décisions étant prises après des délibérations où l'on tient compte de l'opinion de chacun.» (84, p.51; 94, p.40). Et pour les Iroquoiens :

Chez ces derniers, cependant, chaque clan a à sa tête un chef civil et un chef militaire. Ils sont choisis parmi les hommes les plus qualifiés que chaque famille propose. Les affaires du village relèvent d'un conseil composé des chefs de clan, et les décisions sont prises après délibération de ce conseil. Lorsqu'un membre du village est reconnu coupable de meurtre de trahison ou d'un autre crime grave, on le condamne à mort. (84, p.51; 94, p.42).

Dans les deux éditions, la parole est donnée, pour une page entière, à Georges Sioui. Il est qualifié de « traditionnaliste huron-wendat », sans préciser s'il s'agit d'une spécialisation scientifique ou d'une attitude conservatrice. Son texte « Histoire locale » traite du « village iroquoien à l'arrivée des Européens ». Il y souligne d'abord la continuité des lieux et l'importance relative des villages iroquoiens en introduisant une comparaison avec l'Europe de l'époque et en citant les sources de ses informations :

Les grandes villes québécoises d'aujourd'hui (Québec, Trois-Rivières, Montréal), ainsi que de nombreux villages et villes plus petits du littoral nord du Saint-Laurent, sont situées sur les emplacements d'anciens villages iroquoiens. Grâce à l'archéologie et surtout aux témoignages des premiers missionnaires, nous savons aujourd'hui que le village iroquoien moyen comptait, à l'époque des premières visites européennes, plus d'habitants que n'en comptait le village d'Europe. (84, p.47; 94, p.41)

Il insiste ensuite sur l'étendue des terres appartenant aux Iroquoiens d'antan et les caractéristiques et activités des villages : « Leurs champs de fèves, de tabac, de tournesols, de courges et de maïs étaient parfois si vastes que, un jour, un Français y resta égaré durant plusieurs heures. » (*Ibid.*) Les maisons longues et les différentes activités des femmes (mentionnées en premier) et des hommes sont ensuite détaillées. Le paragraphe final concerne les « Fêtes et festins: L'Iroquoien manifestait sa gratitude pour l'abondance de son pays en redistribuant ses biens par le moyen de multiples fêtes et festins. La générosité et le sens du partage étaient les vertus capitales dans la société iroquoise. Par elles seulement s'acquerrait tout rang social. » (*Ibid.*)

Quant aux noms des nations autochtones, le manuel précise leur origine européenne et l'attribue même au NOUS québécois, tout en regrettant cet état des choses et en suggérant de les remplacer par les noms autochtones. Or, il ne va pas à pratiquer lui-même cette idée.

Un problème d'appellation. Beaucoup d'incompréhension envers les Amérindiens s'est exprimée (et s'exprime encore) dans les noms que nous leur avons donnés. Il n'y a pas si longtemps, on les appelait les « sauvages ». Encore maintenant, le mot Indien est très répandu. Quant aux mots autochtone ou Amérindien (composé -de Amérique et Indien: « Indien d'Amérique »), bien qu'ils soient commodes, ils ne conviennent pas parfaitement. En somme, les seuls noms qui conviendraient vraiment pour désigner les premiers habitants de l'Amérique sont peut-être les noms qu'ils se donnaient eux-mêmes. (84, p.52)

Dans la version de 1994, la phrase sur les « sauvages » a été supprimé, et plutôt que par « Voici quelques noms de tribus et leur signification » (*Ibid.*) les exemples sont introduits en soulignant encore une fois l'origine européenne : « Voici l'origine de quelques appellations inventées ou adoptées par les Européens. » (94, p.53) Les appellations et leurs explications sont les mêmes qu'en 1984, à ceci près que « Autochtone » prend désormais la majuscule et que des informations détaillées sur les Micmacs ont été ajoutées en 1994 :

- Esquimaux. Nom créé en 1611 par un missionnaire français qui avait modifié le mot abénaquis Estimantsik signifiant « mangeur de viande crue ». Le vrai nom est Inuit, mot par lequel les Autochtones du Grand Nord canadien se désignent eux-mêmes et qui signifie « le peuple ».
- Hurons. Surnom donné par les Français à cette nation à cause de leur chevelure évoquant une hure (tête de certains animaux). Les Hurons se donnaient le nom de Ouendats, c'est-à-dire « les habitants de la péninsule ».
- Iroquois. Surnom algonkien signifiant « serpent venimeux ». Les Iroquois s'appelaient eux-mêmes Hodinonhsioni, ou « peuple de la grande cabane ».

- Micmacs. Les Micmacs s'appelaient eux-mêmes Mig'Mawag, « peuple de l'aurore », nom que les Anglais ont déformé en Micmac. Les Français les appelaient les Souriquois.
- Montagnais. Mot formé par les Français sur le mot montagne pour désigner les tribus algonkiennes établies près de Tadoussac et de Sept-Îles. Les Montagnais se donnent eux-mêmes le nom de Inout, c'est-à-dire « les hommes ».

Les activités proposés aux élèves leur demandent une compréhension pour le respect dû aux Autochtones : « 1. Pourquoi est-il préférable d'employer le mot Inuit plutôt que le mot Esquimaux? » et une sensibilité pour les significations discriminatoires : « 2. Quels sont les noms qui ont un sens péjoratif ? »

Les assez brefs passages sur la religion des Amérindiens établissent un lien direct entre leur conscience d'être dépendants de la nature (perdue par ceux qui achètent leurs aliments dans le commerce) et leurs croyances:

Les Amérindiens vivent en harmonie avec la nature. Ils savent très bien que leur survie dépend de la clémence, du temps et de la fertilité de la terre, car ils se procurent sans intermédiaire les produits de la chasse, de la pêche, des champs et de la forêt. C'est pourquoi ils voient dans la nature une puissance supérieure qu'ils vénèrent. Les saisons, la pluie, la neige, de même que tous les phénomènes physiques, sont pour eux autant de manifestations des puissances surnaturelles. Ils croient que les animaux de même espèce ont un esprit qui leur est commun. Ainsi, avant d'aller chasser l'original, les Algonkiens essaient d'entrer en relation avec l'esprit propre à cette espèce afin de gagner sa collaboration et obtenir ainsi une chasse fructueuse. (84, p.51-2; 94, p.43-4)

Le passage sur les rites introduit le personnage du chaman, qualifié de « sorcier », à qui le texte prête, sans précautions oratoires, des pouvoirs surnaturels:

De nombreuses cérémonies religieuses, ou rites, règlent la vie des Amérindiens. Elles se pratiquent sous la direction d'un sorcier, qui a le pouvoir d'entrer en contact avec les esprits et de les rendre favorables à la cause des humains. Ce sorcier, appelé chaman, sait aussi interpréter les rêves, ce qui est essentiel, car on croit que c'est par les songes que les esprits manifestent leur volonté avec les humains. La maladie étant, elle aussi, une manifestation des esprits, le chaman est aussi un guérisseur. (84, p.53; 94, p.44)

L'édition de 1994 ajoute à cet endroit une mise au point qui fait comprendre que les rites n'étaient pourtant pas aussi irrationnels que pouvait le suggérer le texte du livre :

Cependant, ainsi que l'explique l'historien Denys Delâge: "La médecine huronne alliait magie (rituels religieux, fétiches et invocations) et connaissances empiriques (un savoir remarquable sur les propriétés médicinales des plantes sauvages et des connaissances anatomiques précises). On peut signaler à titre d'exemple l'utilisation des tisanes d'écorce de cèdre riches en vitamine C pour lutter contre le scorbut et celle de la digitale pourprée dont on se servait comme stimulant cardiaque; de même, les méthodes d'accouchement fort efficaces. « Source: Delâge, Denys. Le pays renversé, Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est (7600-1664), Montréal, Les Éditions du Boréal, 1982, p.81.) (94, p.44)

Et l'on ne reprend pas, en 1994, la mention de la « Fête des morts chez les Hurons » qui figure, avec une illustration, dans l'édition de 1984 : « Les Iroquoiens pratiquaient un rite très spectaculaire: la fête des morts. Tous les dix ou douze ans environ, ils déterraient les restes de ceux qui étaient décédés durant cette période. Après les avoir décorés, ils les transféraient dans une tombe commune et définitive pour qu'ils puissent partir ensemble vers un monde meilleur. » (84, p.53)

La question posée à ce propos pourrait d'ailleurs donner lieu à des réponses assez controversées : « Que nous apprend ce rite sur le respect des Hurons envers leurs morts? » (*Ibid.*) Les déterrer pour leur permettre le départ vers un monde meilleur pourra être ressenti comme une preuve de respect autant que, provoquer un sentiment de scandale dans un contexte culturel imprégné par le christianisme. Quoi qu'il en soit, l'impression quelque peu choquante qui émane de cette pratique a peut-être amené les auteurs à ne plus la citer en 1994.

Pour ce qui est de l'art autochtone, les deux versions s'accordent pour le décrire ainsi :

Le sens artistique des premiers habitants du Québec s'exprime principalement à travers les objets rituels et utilitaires qu'ils fabriquent. Les poteries iroquoiennes, qui servent à la préparation des repas quotidiens, ont un rebord décoré de motifs géométriques. Les Algonkiens, quant à eux, parent leurs vêtements de broderies aux couleurs vives. La sensibilité artistique des Amérindiens se traduit aussi par leurs sculptures. (84, p.53)

En 1994, la mention de deux autres domaines précède ce passage : « Comme ils forment une civilisation de l'oral, les premiers habitants du Québec considèrent l'éloquence comme un de leurs plus grands arts. Le chant est aussi pour eux un art important. » (94, p.44) Les colliers de perles se trouvent évoqués également.

Les deux versions évoquent des wampums par un dessin (84, p.55) ou une photo (94, p.45) La légende qui les accompagne est identique et parle de l'origine des perles et de la fabrication des colliers, puis de leur signification : « Les motifs apparaissant sur le wampum avaient une signification particulière. Selon un code prédéterminé, ces motifs servaient à raconter un mythe, à relater une bataille ou à signer un traité de paix. » (*Ibid.*)

Or, l'édition de 1994, peut-être consciente de la critique de Vincent/Arcand (cf. 3.) ? renonce à la suggestion faite aux élèves en 1984, de « jouer à l'Indien » : « Dessine un wampum en lui donnant une signification particulière et donne la clé du code que tu auras employé. » (*Ibid.*) proposition qui assimile le wampum à un jeu d'enfant.

Pour illustrer le domaine des arts, comme pour tous des aspects du mode de vie des Autochtones, les deux versions contiennent des dessins. Sans doute grâce à des progrès techniques, les photos en couleur d'artéfacts sont plus nombreuses en 1994 qu'en 1984, où les dessins prévalent.

N'a pas été retenue non plus, cette question accompagnant deux dessins dans la version de 1984 (des motifs algonquiens en bordure des vêtements et des masques iroquoiens en effanures de maïs séchées) : « D'après ces illustrations, quel groupe linguistique subit davantage l'influence européenne? » Il est vrai que tous les aspects abordés dans cette première unité sont censés exister avant l'arrivée des Européens.

En conclusion de cette partie, sous le titre « héritage » nous retrouvons, inébranlée, la perspective euro-centriste qui avait prévalu à son début : « Les explorateurs des XVe et XVIe siècles laissent en héritage aux Européens la connaissance d'un nouveau continent habité depuis des siècles par les Amérindiens. Jacques Cartier laisse à la France un territoire plein de promesses et de défis sur lequel se développera le Québec actuel. C'est donc aux successeurs de Cartier qu'incombe cette tâche. » (84,

p.55 94, p.46) Les Européens agissent et laissent un héritage prometteur – les Amérindiens n’ont fait, jusque-là, qu’habiter le territoire.

Les questions de l’auto-évaluation à la fin de la Première unité du Module 1, nuancent quelque peu cette impression. Sur les quatre questions, une concerne les motifs des voyages d’exploration des Européens, une autre les caractéristiques du territoire favorisant leur installation. Ensuite, les élèves sont invités à établir « la différence entre les Algonkiens et les Iroquoiens quant à leur mode de vie et à leur organisation sociale. » (84, p.55 94, p.46) Un aspect sur quatre concerne donc des Autochtones exclusivement. Or, la hiérarchie est rétablie par la question suivante : « 4. Parmi les quatre titres suivants, lequel peut contenir les trois autres? a) Les motifs des explorations; b) Les caractéristiques du territoire exploré; c) La rencontre des Européens avec les Amérindiens; d) L’exploration française en Amérique. » (*Ibid.*) Pourtant ce n’est qu’en adoptant le point de vue des héritiers de Jacques Cartier que l’on aboutit à une réponse aussi claire que les auteurs l’attendent.

Une question supplémentaire constitue un intéressant retour critique sur l’emploi du terme « découverte » : « Trouve dans un dictionnaire la définition du mot découverte. À partir de cette définition et des renseignements contenus dans l’unité, discute en classe de la question suivante: ‘Qui a découvert l’Amérique: Christophe Colomb, les Vikings ou les premiers Amérindiens?’ » (84, p.55; 94, p.46)

En revanche, la distinction entre les modes de vie nomade et sédentaire, pourtant bien présentée dans sa causalité et ses conséquences, par le texte, est réduite, au moment de l’auto-évaluation, à un jeu de vocabulaire assez mécanique, intéressant seulement au niveau des synonymes, puisque les termes sont chacun l’antonyme de l’autre : « On peut expliquer le sens d’un mot en en donnant un synonyme (rapide/vite) ou un antonyme (rapide/lent). Indique le sens des deux mots suivants en donnant pour chacun un antonyme et un synonyme. a) sédentaire; b) nomade. » (94, p.47, cf. 84, p.56)

Les conseils de lecture qui figurent à la fin de l’unité 1 se sont très largement enrichis dans l’intervalle des dix ans. Au sujet de la société amérindienne, on ne mentionne qu’une seule publication en 1984 : En collaboration. ‘Images de la préhistoire du Québec’, Recherches amérindiennes au Québec, vol.7, n°s 1 et 2, 1978. (84, p.57). En 1994, la liste est plus substantielle et comprend, en plus de l’ouvrage cité : Delâge, Denys. Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-est (1600-7664), Montréal, Boréal, 1982; McGhee, R. Le Canada au temps des envahisseurs, Montréal, Libre Expression, 1991; Trigger, B. Les enfants d’Aataensic. Histoire du peuple Huron, Montréal, Libre Expression, 1991 et à voir : Le documentaire : les Premières nations de la série « Origines » TV Ontario » (94, p.47) Les deux éditions conseillent la visite du musée de l’archéologie de l’Université du Québec à Trois-Rivières.

Dans la logique apparente du manuel, la seconde unité du Module 1 (« Le Québec, une colonie française ») concerne l’« exploitation des ressources », après celui de « l’exploration du territoire ». Or, il s’agit bel et bien d’une suite chronologique et, pour ce qui est des Autochtones, dont on avait décrit l’existence telle qu’elle se présentait à l’arrivée des Européens, de l’histoire de leurs interactions avec les arrivants, notamment dans le commerce des fourrures.

Celui-ci est présenté, de façon un peu divergente d'une édition à l'autre, comme le moteur qui fait marcher la voiture « Nouvelle France ». (84, p.60; 94, p.50). Il est question des deux conceptions de la colonie (comptoir ou peuplement), de monopoles et de traite, de marchés européens et d'investissements, de colonisateurs et de compagnies. Les Amérindiens apparaissent seulement au détour d'un bout de phrase comme ceux dont on obtient « en échange de quelques objets [...] de la fourrure. » (84, p.60; 94, p.50). Les missionnaires, eux, s'intéressent un peu plus aux Amérindiens, mais dans le seul but de les convertir au catholicisme. Enfin, l'expansion du territoire se fait également sans impliquer les Amérindiens. Un seul paragraphe souligne l'importance des alliances, d'une manière laconique et sans donner des détails : « Les multiples alliances conclues avec les Amérindiens par les différents explorateurs revêtent une grande importance pour les Français. Ils s'assurent par ces alliances la fidélité commerciale et même militaire des Autochtones, ce qui est essentiel à la prospérité du commerce des fourrures. » (84, p.67; 94, p.56).

La production qui est au centre des activités de la colonie, la fourrure, est assimilée à une chaîne de montage moderne. « Chacun des maillons de cette chaîne de production, que ce soit l'Amérindien (chasse), le coureur des bois (transport) ou l'artisan (confection), contribuait à la production de ces chapeaux et de ces vêtements de fourrure qu'appréciaient hautement les Européens. (94, p.58, « Européens aisés » en 84, p.69) Une illustration de bande dessinée accompagne l'explication en différentes étapes : « Amérindien, Voyageur, Traiteur, Compagnie, Artisan, Vendeur » (*Ibid.*) à la différence près que le castor figure, en 1984, dans une vignette à part, en tant que « matière première » qui se fait tuer par l'Amérindien de la vignette à sa droite, alors qu'ils figurent dans la même vignette en 1994.

D'emblée, l'importance de l'Amérindien, en tant que « premier chaînon » est reconnue et soulignée : « Le rôle de l'Amérindien dans le commerce des fourrures était de loin le plus important. Il consistait à: 1° trouver et chasser l'animal (le plus souvent le castor); 2° enlever et nettoyer la peau, et dans certains cas la porter pendant quelque temps pour éliminer les longs poils. » (*Ibid.*; « pour l'assouplir » en 84). Un passage sur les méthodes de chasse est accompagné de l'illustration d'un chasseur amérindien debout, tenant un fusil, dont les élèves sont invités à remarquer l'origine européenne : « Un Amérindien à la chasse. La proie de ce chasseur amérindien, peint au XIXe siècle, sera sans doute un castor, une loutre ou un autre animal à fourrure. Décris son équipement et ses vêtements. Avec quoi ces derniers sont-ils confectionnés? Quel est son principal outil de travail? Comment se l'est-il procuré, d'après toi? » (84, p.70; 94, p.59). L'importance de la technologie européenne même dans l'activité principale des Autochtones est ainsi mise en avant alors que dans le texte, les pièges construits avec astuce par eux avaient été cités en premier lieu.

Le traitement que « l'Amérindien » en 1984 (p.70), « la femme amérindienne » en 1994 (p.58) appliquent à la peau – on explique la différence entre le castor sec et le castor gras – décide de « la valeur plus ou moins grande aux yeux des Français ». (*Ibid.*)

En résumé : « Dans la chaîne de production de la fourrure, c'est l'Amérindien qui accomplissait le plus de travail. Sa tâche exigeait beaucoup d'adresse et de temps » (84, p.70; 94, p.59). Le texte enchaîne, dans les deux versions : « Dans les premiers temps de la colonie, seuls les Amérindiens apportaient des fourrures aux traiteurs européens en se rendant à leurs comptoirs situés sur les bords

du Saint-Laurent (Tadoussac, Québec ou autres établissements) » (« puis Trois-Rivières, Sorel et Montréal » dans la version de 1994; *Ibid.*). Or, en 1984, les Français allaient ensuite eux-mêmes dans les territoires de l'intérieur, par leur propre choix : « Par la suite, les Français décidèrent rapidement d'aller eux-mêmes chercher la précieuse marchandise jusque dans les territoires de chasse des Amérindiens. » En revanche, ils s'y trouvent contraints, dans la version de 1994, par la destruction de la Huronie (qui n'avait pas été mentionnée auparavant) : « Vers 1649, après la destruction de la Huronie par les Iroquois, les Français sont forcés de réorganiser le système de la traite et d'aller de plus en plus régulièrement chercher eux-mêmes la fourrure. » (94, p.59) Les manuels ne s'y arrêtent toutefois pas, mais expliquent ensuite le rôle et le statut du coureur des bois, sans la moindre référence aux Autochtones.

De l'étape suivante, à savoir l'échange, on retient que : « le coureur des bois ou le voyageur offre à l'Amérindien, en échange de ses pelleteries, des objets qu'il se procure dans les magasins de la compagnie (couteaux, haches, couvertures, fusils et ustensiles de toutes sortes). Bref, ils font du troc. » (84, p.71; 94, p.60) Et c'est comme un aspect de l'activité d'échange, entre la mention de quelques exemples de valeurs d'échange, le retour du coureur de bois et la suite du parcours de la marchandise, qu'on mentionne, rapidement, l'introduction de l'alcool dans les sociétés amérindiennes : « Au XVIIe siècle, la concurrence entre les marchands français et anglais eut pour conséquence de favoriser le commerce de l'alcool (appelé par les autochtones 'eau de- feu'), pour lequel l'Amérindien cédait facilement ses peaux. » (84, p.71; 94, p.60; « Autochtones » prend la majuscule). Les Anglais, au moins indirectement, et les Autochtones, par leur naïveté, ont ainsi leur part de responsabilité.

Continuant à suivre la chaîne de production, le manuel ne s'arrête pas longtemps à des considérations sur l'équité de ce commerce. Mais on apprend que « la compagnie était la pierre angulaire du commerce des fourrures (en 1994 : « l'élément central ») et elle en récoltait la plus grande part de profits. (la version de 1994 ajoute : « qui peut atteindre jusqu'à 80 %. ») C'est pour elle que travaillaient l'Amérindien, le voyageur et le traiteur (« indirectement », selon la version de 1994)» (84, p.72; 94, p.61) Pour ce est des « derniers chaînons : l'artisan et le vendeur » (84, p.73; 94, p.62), en métropole, la version de 1984 compare leur fonction à celle des Amérindiens : « Dans le processus de transformation de la fourrure, leur travail était, avec celui de l'Amérindien, le travail qui était le plus lié à l'activité productrice », phrase qui ne figure plus dans l'édition de 1994. Les deux versions comportent un encadré expliquant dans le détail, et de manière légèrement différente, ce travail de finition (84, p.74; 94, p.62), un peu allégé, selon la version de 1994, pour les peaux de castor gras « débarrassé de ses poils externes et engraisé par la sueur humaine très acide », détail peu appétissant, qui « permettait d'éliminer les deux premières étapes du processus de feutrage, déjà accomplies par les Amérindiens. » (*Ibid.*) Dans la version de 1984, qui n'en avait pas parlé, l'appréciation de la part respective des Amérindiens est laissée à l'élève: « D'après le texte ci-dessus, crois-tu qu'il soit juste d'affirmer que, dans la production des chapeaux de fourrure, l'artisan fournissait autant de travail que l'Amérindien? », question disparue en 1994.

Après avoir considéré la chaîne de production jusqu'à la vente du produit fini, le manuel se tourne vers les « échanges culturels » (84, p.75; 94, p.63) entre Européens et Autochtones. Partant des canots et raquettes (illustrations à l'appui) « objets de loisir très répandus de nos jours. Inventés par

les Amérindiens, ils font maintenant partie de notre patrimoine », le manuel parle d' « étroites relations » entre les deux collectivités et de « la culture (mode de vie et de pensée) « transformée « sous le poids » (1984) ou « sous l'effet » (1994) « d'influences réciproques. » (*Ibid.*) Le manuel retient, parmi les Français en contact avec les Amérindiens, surtout les coureurs des bois et les missionnaires. « C'est surtout par leur entremise que s'opèrent les échanges culturels. » (*Ibid.*) Les premiers les rencontrent lors d'échanges commerciaux où l'on buvait, on causait, on fumait le calumet de paix et surtout on se disait frères, alliés et camarades. « (84, p.75); « on boit, on cause, on fume le calumet de paix et, surtout on se dit frères. » (94, p.63). Et si « le troc favorise la diffusion de produits européens dans toute la civilisation amérindienne [...] les missionnaires contribuent autant que la traite des fourrures à répandre la culture européenne. » (84, p.76; 94, p.64). Le manuel définit, à ce propos, les buts des missionnaires en prenant prudemment ses distances : « La conversion des Amérindiens à la religion catholique entraîne pour eux l'adoption d'un mode de vie plus européen. Les missionnaires pensent, en effet, que la pratique par les Autochtones d'un mode de vie plus sédentaire, semblable à celui des agriculteurs français de la colonie, favorisera la pénétration des valeurs chrétiennes. » (84, p.77; 94, p.64). L'œuvre missionnaire des Jésuites et la fondation de missions se poursuit « jusqu'aux' années 1648-1653, période durant laquelle les Iroquois, équipés d'armes à feu hollandaises, attaquent systématiquement la Huronie. Ces guerres engendrées par la rivalité commerciale dans le commerce des fourrures causent la destruction de la majorité des missions et villages hurons, anéantissant l'œuvre missionnaire des Jésuites dans cette région. » (94, p.65, cf. 84, p.77)

Seule la version de 1994 avait mentionné « la rivalité commerciale dans le commerce des fourrures » comme motif des hostilités entre les Amérindiens, elles restent inexplicables en 1984. Il est vrai qu'une carte sur les missions huronnes, non reprise en 1994, avait noté que « les Iroquois, rivaux commerciaux des Hurons dans la traite des fourrures, attaquèrent sans merci la Huronie à partir de 1648. » (84, p.77)

Les deux versions convergent dans la qualification des Iroquois, armés par des Européens ennemis, comme les agresseurs et les Hurons comme les victimes secourus par les missionnaires. Le terme de « réserve » se trouve ici mentionné pour la seconde fois, après l'introduction sur les Autochtones de nos jours, sans expliquer la différence de sens :

« Ainsi, sous la conduite de leur missionnaire, 400 Hurons viennent se réfugier à l'île d'Orléans, près de Québec. Déjà, en 1637, les Jésuites ont fondé une réserve près de Québec, afin de donner aux Amérindiens une éducation européenne. » (94, p.65, cf. 84, p.77).

La carte déjà mentionnée sur les missions huronnes (84, p.77) demande aux élèves de remarquer l'origine européenne des noms : « De quelles influences les noms des missions huronnes provenaient-ils? », les motifs des missionnaires : « Pourquoi les missionnaires allaient-ils convertir les Hurons? », et sans vraiment fournir les éléments de réponse : « Quelles conséquences leur action a-t-elle eu sur les civilisations française et amérindienne? » (*Ibid.*) Ni l'une ni l'autre des versions ne parlent de l'accueil réservé par les Autochtones aux efforts de conversion qui semble avoir été un processus à sens unique, et globalement réussi.

La légende de deux illustrations mettant en scène « l'influence européenne » et « l'influence amérindienne » (84, p.78) nous citent bien ce qu'« un chef montagnais dit un jour à un missionnaire : « En vérité, mon frère, le castor fait parfaitement bien toutes choses; il nous fait des chaudières, des haches, des épées, des couteaux; et nous donne à boire et à manger, sans avoir la peine de labourer la terre' (rapporté par le père Le Clerq, récollet) » (*Ibid.*) Mais le manuel ne semble pas saisir l'ironie que le regard autochtone contient à propos des fourrures si étonnamment appréciées par les Français. La suite des questions concerne, au contraire, les traces apparentes des influences européennes : « Quelles influences européennes peut-on noter dans l'habillement l'équipement de ces Amérindiens? Par quel moyen ces influences se répandent-elles? »

L'illustration à côté, à propos des influences réciproques demande également aux élèves de repérer les emprunts apparents : « Note les influences amérindiennes apparaissant sur ce dessin réalisé au début du XVIIIe siècle », mais le texte ne s'y arrête pas et nous apprend: « Les Européens apprennent beaucoup des Amérindiens et empruntèrent plusieurs éléments de leur mode de vie. C'est ainsi que le père Sagard, un récollet, affirma que les Français 'deviennent Sauvages pour si peu qu'ils vivent avec les Sauvages' ».

Ces deux citations ne sont pas reprises en 1994 dans les commentaires des deux illustrations analogues sur les influences. Ils se bornent à en faire relever les indices, par les élèves, dans les mêmes termes qu'en 1984. (94, p.65 et 66)

Un tableau sur « les emprunts réciproques sur le plan matériel » (84, p.80; 94, p.66) cite les principaux éléments échangés dans les catégories : « aliments, vêtements, outils et ustensiles, moyens de transport, armes, autres objets et produits divers », avec un total de 17 éléments empruntés par les Amérindiens contre 11 par les Français – notons tout de même la mention des « plantes et produits médicinaux » adoptés par ces derniers. Ce qui frappe avant tout, c'est l'unilatéralité des emprunts amérindiens dans la catégorie des « outils et ustensiles » et celle des « armes », un indice de la supériorité de la technologie européenne ?

Les armes sont, en tout cas, parmi les emprunts préférés : « Les chapeaux, les couvertures et les armes à feu comptent parmi les articles les plus prisés » (84, p.79) (« convoités » en 1994, p.66). Mais ils ne figurent pas parmi les « effets déplorables » (84, p.79) ou « négatifs » (94, p.66) : « Malheureusement, le contact entre les Européens et les autochtones n'apporta pas uniquement à ceux-ci de nouveaux articles utiles et pratiques. Leurs rapports eurent aussi des effets désastreux. D'abord, les Européens apportèrent aux Amérindiens plusieurs maladies contre lesquelles leur organisme ne pouvait se défendre: rougeole, vérole, grippe, dysenterie. » (84, p.79) Le manuel de 1994 ajoute « typhus, choléra, etc. » à cette liste (94, p.66) et surtout, il insère cette information importante :

L'historien Denys Delâge souligne l'importance de ce problème : « Entre bateaux et canots, on ne s'échange pas seulement des marchandises, on s'échange aussi des microbes. Les échanges commerciaux réguliers contribuent à l'unification microbienne du monde. Là encore, l'échange est inégal : cette fois, les Amérindiens n'ont rien à donner, mais tout à perdre. Aussi sont-ils victimes de maladies nouvelles auxquelles ils résistent très mal. Ne possédant pas les anticorps nécessaires, ils meurent comme des mouches (source : Delâge, Denys. Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est (1600-1664); Montréal, les Editions du Boréal, 1982, p.96 (94, p.67)

Ce recours à une voix d'expert important fait ressortir un peu plus la visibilité de ce qui fut une véritable hécatombe, que la version de 1984, où l'arrivée de ces maladies ressemble à une affaire sans gravité. Cependant, même en 1994, on ne suit pas plus loin la parole de l'historien et les dimensions des épidémies restent encore dans l'ombre, autant que le jugement de valeur que Denys Delâge porte sur l'équité des échanges en général – le manuel se borne à une allusion : « Là encore, l'échange est inégal ». Confier l'aspect central du choc bactériologique à une voix extérieure signifie aussi ne pas l'intégrer à son propre discours et, en effet, ce fait majeur de la rencontre entre Européens et Autochtones se retrouve mentionné seulement dans un sous-aspect « emprunts et influences réciproques » d'un sous-chapitre (« les échanges culturels ») appartenant à l'unité « L'exploitation d'une ressource ». Il est non seulement, dans le récit du manuel, moins intéressant que la traite des fourrures, mais aussi un aspect parmi d'autres, des effets « déplorables » ou « négatifs », les autres étant les conflits et l'alcool :

Ensuite, afin d'avoir la haute main sur le commerce de la fourrure, ils (les Européens) provoquèrent ou entretenirent entre tribus des rivalités qui débouchèrent sur des guerres. Parallèlement, ils firent découvrir aux Amérindiens les boissons alcooliques, dont l'effet produit sur eux fut d'abord perçu comme une manifestation divine. Au XVIIe siècle, l'alcoolisme était un fléau que combattaient vigoureusement les religieux. (84, p.81)

Pour les deux conséquences négatives, la version de 1994 se fait moins accusatrice : Ce ne sont pas « les Européens » qui agissent pour des motifs de pouvoir et de domination, mais « le commerce » : « Ensuite, le commerce des fourrures provoque ou entre nations amérindiennes des rivalités qui débouchent sur des guerres. Parallèlement, il fait découvrir aux Amérindiens les boissons alcooliques, dont l'effet produit sur eux est d'abord perçu comme une manifestation divine. Au XVIIe siècle, les religieux s'opposent vigoureusement à son commerce. » (84, p.81)

Ainsi, les Amérindiens succombent à l'alcoolisme par superstition, dans les deux cas, mais la solution réside dans le combat d'un « fléau » en 1984, dans l'interdiction de la vente, en 1994, ce qui équivaut, indirectement, à la reconnaissance d'une responsabilité européenne. Le combat est mené, dans les deux cas, par les Jésuites, comme nous le montre un encart qui attire bien plus l'attention sur l'alcool que sur les épidémies.

Le manuel reproduit un extrait des *Relations des Jésuites* pour les introduire en même temps comme « une des sources d'information les plus précieuses au sujet de la vie en Nouvelle-France. Plusieurs sujets y sont traités: vie et mœurs des Amérindiens, commerce des fourrures, problèmes rencontrés par les missionnaires. » (84, p.81; 94, p.67). Le texte dénonce dans le détail les effets néfastes de cet ennemi envoyé par le diable et « plus cruel de beaucoup » que les Iroquois et les ravages qu'il fait dans les communautés. Sans aller jusqu'à faire ressortir les traits euro-centriques des jugements que porte ce texte sur le comportement des Amérindiens, les questions invitent les élèves à analyser le document de façon critique et de relativiser l'importance de l'alcoolisme, par rapport aux autres problèmes - d'une façon maladroite, il est vrai, en se référant à lui-même en tant que « l'auteur » (en 1984) ou « les auteurs » (en 1994) de ce manuel : « Pour les auteurs de ce manuel dans le paragraphe « Les effets négatifs », à la page 79, le problème de l'alcool a-t-il la même importance que pour les Jésuites? À quels autres problèmes les Amérindiens durent-ils faire face? » (94, p.67; cf. 84, p.81)

A la fin du module, cette période de la colonie est illustrée par le portrait de deux personnages où les Autochtones sont mentionnés: en marge dans celui consacré à Marc Lescarbot « un des premiers historiens de la Nouvelle-France qui « s'intéressa vivement aux us et coutumes des Amérindiens et prit en note les particularités des tribus des environs de Port-Royal. Lescarbot fut même le premier Européen à noter par écrit les chants amérindiens. » (84, p.82; 94, p.69). Et plus amplement dans le portrait du premier « truchement », Etienne Brûlé, dont les passages suivants illustrent les rapports avec les Amérindiens :

À l'été de 1610, au lendemain d'une victoire des Français et de leurs alliés hurons sur les Iroquois, Étienne Brûlé annonça sa décision d'aller vivre parmi les Amérindiens. L'explorateur Samuel de Champlain, désireux de former des interprètes, accepta volontiers de le laisser partir. Il fut confié au chef des Hurons qui, en échange, céda à Champlain un jeune Huron du nom de Savignon. Pour Brûlé commença alors une aventure qui allait changer totalement sa vie. (84, p.83; 94, p.70).

C'est seulement au détour de ce portrait donc que quelques détails des alliances entre Français et Hurons, mais aussi des guerres menées à leurs côtés, peuvent être découverts entre les lignes. Surtout, le jeune coureur des bois s'acculture à plusieurs égards : « Après une année passée chez les Amérindiens, il retrouva Champlain, comme il avait été convenu, en juin 1611 dans la région de Montréal. Brûlé arriva vêtu à l'amérindienne et maîtrisant désormais la langue huronne. C'est ainsi que la colonie eut son premier 'truchement', c'est-à-dire son premier interprète. » (*Ibid.*) Ses connaissances sont utiles aux missionnaires, entre autres, mais « il se fit rapidement reprocher d'avoir adopté non seulement le mode de vie amérindien, mais aussi leur morale. » Le manuel n'en dit pas plus, toujours est-il que son histoire finit mal : « Quatre ans plus tard, les Français apprirent la mort de Brûlé, mystérieusement tué en territoire huron. » L'Histoire en retiendra qu'« en définitive, Étienne Brûlé constitue un bon exemple de l'attrait qu'exerçait la vie libre des Amérindiens sur la jeunesse française au premier siècle de la colonie. » (*Ibid.*)

Les paragraphes qui clôturent ce premier module, tirent le bilan sur les influences culturelles réciproques en introduisant le terme d'« acculturation » (84, p.84; 94, p.71). Sur le plan matériel, celui-ci se lit ainsi :

En prenant contact avec une civilisation (culture) technologiquement plus avancée, les Amérindiens devinrent très vite dépendants des produits européens. Ils oublièrent progressivement l'usage de la hache de pierre et adoptèrent la hache en acier des Européens à cause de son efficacité. Certains préféraient se vêtir d'une couverture importée et se coiffer d'un chapeau français plutôt que de porter leurs vêtements traditionnels. Bref, les Amérindiens délaissèrent progressivement leur mode de vie habituel et adoptèrent plusieurs usages européens. (*Ibid.*)

Du côté des Européens, s'ils ont adopté certains objets et techniques amérindiennes, ce processus est loin d'être aussi profond et ceci, grâce à une réticence des Autochtones devant la tentation d'assimiler, à leur tour, les Européens: « Toutefois, pour les Européens, elle ne conduisit pas, comme c'est le cas pour les Amérindiens, à l'oubli et à l'abandon progressifs de leur mode de vie traditionnel. Les Amérindiens du Canada, comme tous les peuples autochtones d'Amérique, n'ont pas cherché à assimiler les nouveaux venus, c'est-à-dire à les intégrer à leur culture. » (*Ibid.*) C'est ignorer un rapport de force et aussi, passer sous silence les cas où les Européens se plient aux us et coutumes amérindiennes...

Pour ce qui est des valeurs, une différence d'appréciation notable sépare les deux versions. Pour celle de 1984, le résultat des efforts des missionnaires a été un succès : « Par son œuvre de conversion chez les autochtones, le missionnaire contribua grandement à bouleverser leur culture. Le christianisme en vint donc à supplanter la religion amérindienne et contribua ainsi à l'implantation plus ou moins profonde de valeurs européennes dans la culture des différents peuples autochtones. (84, p.84) »

Dix ans plus tard, le manuel soutient, au contraire : « Par son œuvre de conversion chez les Autochtones, le missionnaire contribue grandement à bouleverser leur culture. Cependant, à l'époque de la Nouvelle-France, le christianisme n'arrive pas à supplanter la religion amérindienne. Ce n'est qu'aux 19^e et 20^e siècles que les nations amérindiennes se convertiront graduellement au christianisme. » (94, p.71).

Dans le sens inverse, le manuel insiste sur l'attrait qu'exerce le « mode de vie caractérisé par la liberté et l'harmonie avec la nature » sur les Européens, avant tout sur les coureurs de bois. (*Ibid.*) La version de 1994 y ajoute « C'est ce fait que Marie de l'Incarnation évoque lorsqu'elle écrit : 'Il est plus facile de faire des sauvages avec les Français que l'inverse.' » Or, la question pour savoir qui adopte les mœurs de l'autre et quel en serait l'héritage à plus long terme, est laissée au niveau de cette boutade. Toujours à propos des influences « sur le plan des valeurs », le manuel se dépêche de mentionner en conclusion, « la toponymie du Canada fortement marquée par l'héritage amérindien. » (*Ibid.*) Les élèves sont encouragés à en repérer les occurrences, mais aussi de « trouver d'autres exemples de la présence de la civilisation amérindienne dans ta vie de tous les jours » (*Ibid.*)

Dans le paragraphe de conclusion générale l'accent est porté sur l'établissement solide de la colonie et sur l'extension territoriale plutôt fragile. La première phrase concerne les Autochtones, sous le mode des Européens qui agissent et des Amérindiens qui subissent : « Les Français établissent des contacts avec les premiers occupants du territoire, les Amérindiens, de qui ils empruntent des ressources matérielles et culturelles. » (84, p.85; 94, p.71).

L'auto-évaluation qui suit respire le même esprit. De nouveau, il s'agit, par exemple, de constituer une logique historiographique en mettant les éléments dans une hiérarchie qui semble évidente, alors qu'elle pourrait dépendre de la perspective : « Parmi les quatre titres suivants, lequel peut contenir les trois autres? Justifie ta réponse. a) L'expansion territoriale de la Nouvelle France; b) Le rôle du commerce des fourrures en Nouvelle-France; c) La chaîne de production de la fourrure; d) Les échanges entre Amérindiens et Européens. » (84, p.85; 94, p.72).

L'esprit critique des élèves face à des textes, comme le présent manuel, est éveillé par des exemples parlant des Amérindiens :

Certains mots employés par les historiennes et les historiens influent sur notre perception du passé. Explique en quoi les mots en italique, dans les deux passages suivants, influent sur ta perception des Amérindiens. a) «Le rôle de l'Amérindien dans le commerce des fourrures était de loin le plus important »; b) «Malheureusement, le contact entre les Européens et les Autochtones n'apporte pas à ces derniers que de nouveaux articles utiles et pratiques» (84, p.86; 94, p.72).

Bien que légèrement différente entre les deux versions, la ligne du temps (1578-1753) ne mentionne que des événements et acteurs européens (84, p.86; 94, p.73).

Les conseils de lecture « au sujet des rapports entre les Amérindiens et les Français se limitent, en 1984, à de courts extraits d'un ouvrage général, à savoir : Hamelin, J. dir. *Histoire du Québec*, Montréal, Éditions France-Amérique, 1977, p.51-57 et 112-116. (84, p.85) Tandis que l'édition de 1994, recommande, en plus, deux ouvrages récents : Côté, Louise, Louis Tardivel et Denis Vaugeois. *L'indien généreux - Ce que le monde doit aux Amériques*, Québec, Coédition Boréal - Septentrion, 1992, ainsi que : Trigger, B.G. *Les Indiens, la fourrure et les Blancs*, Montréal, Éditions Boréal, 1992. (94, p.73).

Le « retour sur le module » en quatre points en voue un aux Autochtones, résumant des connaissances très schématiques et sans rapport avec les aspects centraux du module, à savoir le commerce des fourrures et le développement de la colonie : « Les Amérindiens qui occupent la vallée du Saint-Laurent se divisent en deux groupes: le groupe des Algonkiens et le groupe des Iroquoiens. Les Algonkiens, qui vivent en société patriarcale, sont des chasseurs nomades. Les Iroquoiens, dont la société est matriarcale, vivent surtout d'agriculture. » (84, p.88; 94, p.74).

Or, une page plus loin, les apprenants sont, au contraire, invités à être conscients des préjugés et de faire preuve d'esprit critique : « Trouve la définition du mot *stéréotype*. En classe, cherche des stéréotypes qui touchent les Amérindiens et confronte-les à la réalité. Comment les stéréotypes entretiennent-ils les préjugés entre les peuples? » (84, p.89; 94, p.75).

Ensuite, ils doivent évaluer « le pourcentage de travail que fournit chacun des éléments de la chaîne de production de la fourrure et le pourcentage des profits qu'ils en retirent (Amérindiens, coureurs des bois, traiteurs, compagnies, artisans, vendeurs) » et porter un jugement critique sur l'équité de ce commerce : « Selon toi, ce partage est-il juste? » (*Ibid.*)

Le Module 2 intitulé « Le Québec, une société originale » promet de découvrir comment « les colons doivent adapter leur héritage européen aux conditions du milieu nord-américain. [...] D'Européens qu'ils étaient ces arrivants deviennent Nord-Américains : de Français qu'ils étaient, ils deviennent Canadiens. » (84, p.93; 94, p.79). Dans cette introduction, leur transformation ne doit apparemment rien aux influences autochtones, mais tout au milieu naturel.

La fondation de Québec par Champlain se fait pour toutes sortes de raisons – une parmi six étant le «renforcement des amitiés avec les Amérindiens du Saint-Laurent et des Grands

Lacs (Algonquins, Montagnais, Hurons) » mentionné en cinquième lieu par la version de 1984, en second par celle de 1994. (84, p.95; 94, p.80). De la même façon, le choix de Trois-Rivières est motivé par les traditions de la traite et permet aux Français « de se rapprocher de leurs sources d'approvisionnement en fourrure », les Amérindiens. (84, p.97; 94, p.83). Mais tout au long de l'histoire de la colonie, de la mise en place de ses institutions et structures, du peuplement et du commerce, les Autochtones ne jouent plus qu'un rôle d'arrière-plan et ne sont mentionnés que très occasionnellement. C'est dans la légende d'une carte sur « les explorations de Champlain »

seulement que l'on apprend que celles-ci « l'ont amené à contracter des alliances qui ont nui par la suite à la colonisation. En effet, en participant, aux côtés de ses alliés Algonquins, Montagnais et Hurons à la guerre contre les Iroquois, il fit de ces derniers des ennemis irréductibles des Français. » (84, p.98; cf. 94, p.81).

Et la disparition de Stadaconé au profit de Québec fournit seulement l'occasion pour demander aux élèves de trouver le nom de la ville, un exercice à la limite de la débilité : « Quelle fondation sur le Saint-Laurent remplace le village amérindien de Stadaconé? » (*Ibid.*). Le manuel s'intéresse ensuite à longueur de pages aux mesures de peuplement et leurs résultats, mais ne parle que de la population française sans s'intéresser de la moindre façon aux Amérindiens. Ils apparaissent rarement et le résumé de l'unité 3 sur « la colonisation du Saint-Laurent » décrit parfaitement leur fonction : « Les Amérindiens demeurent présents à l'esprit des Français, qui essayent toujours de les évangéliser et qui les emploient comme fournisseurs pour le commerce des fourrures. » (84, p.117; 94, p.109)

Or, le point de vue autochtone sur l'histoire n'est pas passé sous silence. Dans un long encart, la parole est donnée de nouveau à Georges Sioui (introduit cette fois comme « historien amérindien ») pour expliquer sa version des faits. Le manuel ne prend pas ses propos à son compte, mais les identifie nettement à un point de vue divergent, sous le titre : « d'un historien à l'autre » (84, p.126-7) ou en tant que « Débats » (94, p.111-2). Dans la première partie de ce texte, l'auteur nous explique que « les premiers habitants de l'Amérique avaient établi entre eux et la nature une telle relation d'harmonie que celle-ci n'a jamais été égalée par aucun autre ensemble de peuples sur terre » et que leur vision du monde « était caractérisée par une conscience très aiguë des lois de la nature, qui dictent à l'être humain attentif un respect souverain pour la volonté de l'Être suprême, que les Amérindiens nommaient Grand Esprit ou Grand Mystère, et que les Français, eux, nommaient Dieu. » (84, p.126; 94, p.110). C'est lui qui avait décidé de l'arrivée des Européens « conformément à l'ordre éternel, qu'il n'appartenait pas aux humains de comprendre » et c'est par obéissance que les premiers habitants de l'Amérique firent tout simplement une place aux nouveaux venus, même s'ils comprirent dès le début par certains événements (maladies nouvelles, intrigues politiques, enlèvements de chefs) que l'arrivée de l'homme blanc allait entraîner des bouleversements extrêmes dans l'Amérique qu'ils avaient jusque-là connue.

Serait-il donc erroné de parler de « conquête », car comment peut-on « conquérir » ce qui est partagé de bonne grâce et en toute soumission à la volonté d'un créateur commun? Après avoir ainsi situé les Amérindiens sur un plan d'égalité sinon de supériorité par rapport aux arrivants, la seconde partie traite des échanges culturels, auxquels les Amérindiens sont contraints, mais sans perdre leur identité : « Même si les Amérindiens durent, pour survivre dans un monde bouleversé par des ambitions et des conflits étranges et nouveaux, emprunter des Européens de nombreux éléments de culture matérielle, leur sagesse millénaire sauvegarda leur fierté et leur croyance en leur propre système de valeurs. » (*Ibid.*)

Celui-ci étant supérieur, les nouveaux venus l'adoptaient vite : « de très nombreux Européens, surtout français, s'intégraient très volontiers à la mentalité et aux mœurs amérindiennes, en dépit des attentes des autorités religieuses. » (*Ibid.*) Ce qui ne les empêchait cependant pas de détruire « l'équilibre non seulement de la terre (de l'environnement), mais aussi de l'ordre social égalitaire » dans lequel

vivaient les Amérindiens qui, eux, « virent tristement la création et l'humanité s'appauvrir, alors que s'agrandissaient les pouvoirs déjà trop grands de quelques individus sans principes. Des espèces animales et végétales ainsi que des familles et des groupes humains disparurent donc et, avec eux, d'importantes sommes de connaissances humaines. » (*Ibid.*)

Enfin, toujours selon ce texte, les Amérindiens sont par essence paisibles, car «chez les Amérindiens, la paix était à la fois un idéal et une réalité, car ils avaient conçu des moyens efficaces (cérémonies, alliances, adoptions, coutumes politiques) pour la conserver et la cultiver », tandis que les « les Français, quant à eux, furent souvent à l'origine de conflits dont l'ampleur et la gravité des résultats n'avaient aucune commune mesure avec ceux que les Amérindiens étaient habitués à régler. » Il n'est cependant pas question de se venger ou même de leur en vouloir puisque :

La croyance très forte des Amérindiens en un ordre préétabli par le Grand Esprit, dictant leur raisonnement pacifique, les empêcha de condamner autrui pour sa présence ou la nature de ses actes. Le Créateur commun à tous les êtres matériels et immatériels a un dessein pour toutes ses créatures. Des peuples peuvent s'écarter de ses lois pendant un certain temps, mais ils y sont un jour ramenés par les conséquences pénibles de leurs transgressions (désobéissances). (84, p.127; 94, p.111).

Moralement supérieurs, les Amérindiens auraient un rôle pédagogique à jouer dans ces circonstances : « La sagesse amérindienne enseigne que les autres peuples sont en Amérique pour réapprendre le respect des lois naturelles. L'Amérindien croit qu'il a très certainement un rôle prépondérant à jouer dans cette lente rééducation de tous les peuples. » (*Ibid.*)

L'édition de 1984 accompagne ces propos par un dessin de la Croix de Gaspé qui est plantée par un nouvel arrivant (Cartier), tandis que de nombreux points d'interrogation surgissent du côté des trois Amérindiens qui assistent à la scène. Les élèves sont invités à découvrir dans le texte de Sioui les raisons pour lesquelles les Amérindiens ne s'opposent pas à ce geste, malgré leur incompréhension, et, probablement, réticence. Par ce procédé, le manuel, tout en ne s'identifiant pas à Georges Sioui, comme nous l'avons vu, accrédite les motifs invoqués pour cette tolérance de leur part (la soumission à la volonté de l'Être suprême) comme conforme à la réalité.

Il reste que le fait de confier l'expression du point de vue autochtone à un auteur qui ne distingue pas entre ses croyances et la rigueur scientifique provoque forcément le rejet de tels propos par les esprits critiques parmi les élèves et crée un fossé entre l'histoire enseignée par le manuel, et celle qui ressort de la perspective autochtone. Non seulement des préjugés s'en trouveront renforcés (le fatalisme, la crédulité), mais des vérités profondes – la mention des épidémies, la rupture des équilibres environnementaux et sociétaux et la responsabilité européenne – qui mériteraient une attention sérieuse, se trouvent noyées dans un texte peu acceptable, dans l'ensemble, par des jeunes Québécois-es non-autochtones.

Ainsi, le fait de céder la parole à l'Autre, ce qui en soi est nécessaire et informatif, peut résulter, par le choix du texte, à constituer un fort sentiment d'impossibilité de dialogue entre NOUS et EUX.

Par la suite, la société de la Nouvelle France, dont l'unité 4 décrit l'administration, la vie rurale et urbaine, les communautés religieuses, la stratification sociale etc., se passe entièrement de la

présence des Autochtones; ils n'en font tout simplement pas partie. Une exception concerne la couverture d'un livre du frère Sagard, que les élèves doivent analyser pour caractériser « l'attitude des missionnaires vis-à-vis des Amérindiens » (84, p.129; 94, p.112), la solution suggérée étant « Conforme à l'idéologie de cette époque, cette illustration représente la religion venant au secours des âmes païennes des Amérindiens; le regard des deux missionnaires, dirigé avec compassion vers les Amérindiens du haut de l'illustration, en dit long à ce sujet. » (*Ibid.*)

Il faut attendre les considérations sur « les Français du Canada » par lequel le Module 2 se termine, pour retrouver des mentions d'Amérindiens qui leur attribuent de l'importance. La transformation du mode de vie des colons correspondait en premier lieu à une adaptation à leur nouveau milieu naturel, mais les Autochtones y jouent aussi un rôle décisif : « L'influence marquante des Amérindiens, adaptés à ce milieu depuis des millénaires, contribua également à particulariser la nationalité canadienne. Au contact des autochtones et de la forêt les colons français acquièrent certains traits de personnalité, notamment l'esprit d'indépendance, le goût du risque et l'habitude de dépenser immédiatement l'argent gagné. » (84, p.144)

En 1994, il n'est plus question de «forêt », mais du « milieu physique » et, surtout, la fâcheuse tendance à dépenser sans penser a disparu des traits de caractère empruntés aux Autochtones. (94, p.126). Le transfert des savoirs est reconnu dans les deux versions : « Leurs connaissances géographiques et botaniques, ainsi que leurs techniques de chasse et de pêche, leur ont été transmises par les Amérindiens. » (84, p.144); la version de 1994 y ajoute aussi les « moyens de circulation » (94, p.126).

Au sujet des « mentalités », le texte note marginalement l'influence indirecte, via les coureurs des bois, sur le proverbial « esprit d'indépendance et de liberté » des Canadiens: « Les coureurs des bois, au contact des Amérindiens, goûtent à un mode de vie sans contraintes qui attire plusieurs colons. Chez les Canadiens, il s'est développé une certaine aversion envers l'autorité, qu'elle vienne de l'administration ou de l'Église. » (84, p.146; 94, p.128). Bien entendu, les ecclésiastiques étaient bien placés pour le remarquer et le manuel cite ainsi les paroles du père jésuite François-Xavier de Charlevoix de 1744, à propos de l'esprit d'indépendance des Canadiens: « C'est aussi celui des Sauvages. On dirait que l'air qu'on respire dans ce vaste continent y contribue, mais l'exemple et la fréquentation de ses habitants naturels qui mettent tout leur bonheur dans la liberté et l'indépendance, sont plus que suffisants pour former ce caractère. » Cette citation se trouve parmi d'autres qui soulignent l'une la robustesse des Canadiens et l'autre l'intelligence et la fierté des Canadiennes. Les élèves doivent ensuite attribuer l'esprit d'indépendance à l'influence amérindienne : « Selon l'un des témoins, quel trait de caractère des Canadiens vient des Amérindiens? » (*Ibid.*)

Le retour sur le module 2 en sept points ne mentionne pas les Autochtones, à part le fait que l'évangélisation les concerne, mais le nouveau module 3 « Le Québec, une colonie britannique » débute par deux graphiques montrant « la répartition de la population selon les groupes ethniques dans la vallée du Saint-Laurent vers 1760 » faisant état de 26% d'Amérindiens » comparé à celle du Québec actuel, où leur taux n'est plus que de 0,73% en 1981 (84, p.154), 1% en 1991 (94, p.136).

Les conflits précédant la conquête britannique, puis celle-ci et ses conséquences, sont au cœur de ce module. Le thème central est la concurrence entre les deux puissances colonisatrices et si les Amérindiens se trouvent mentionnés, c'est dans ce cadre précis :

Les Amérindiens jouèrent aussi un rôle dans le rapport de force qui s'établissait entre Français et Britanniques. Les alliances commerciales des périodes de paix se transformaient partiellement en alliances militaires en temps de guerre. Toutefois, dans les derniers conflits, les Iroquois n'étaient plus aussi puissants qu'ils l'avaient été et ils se méfiaient des Britanniques. De leur côté, les Outaouais, Illinois, Miamis, Hurons, Abénaquis et Algonquins étaient alliés aux Français, mais ne leur apportaient qu'un secours limité. En général, les autochtones mettaient aussi bien au service des Anglais que des Français leurs talents d'éclaireurs et de guides. Quand des batailles éclataient, on les trouvait souvent aux côtés des coloniaux. Ils introduisirent dans la lutte la guerre de harcèlement et d'embuscade (appelée aujourd'hui guérilla), qu'employèrent souvent, à leur exemple, les Canadiens. (84, p.158)

Les formules généralisantes (« les autochtones » et « les coloniaux ») peuvent étonner, en parlant d'ennemis opposés, mais la version de 1994 va encore plus loin dans ce sens en renonçant totalement aux deux phrases où il est question des nations en particulier. (94, p.140). Pourquoi les uns et les autres choisissent-ils tels alliés européens et vice-versa ?

Un peu plus loin, le manuel se penche sur ce qu'il appelle « le problème iroquois », dans des versions quasiment identiques :

En plus des Anglais, la Nouvelle-France devait combattre les Iroquois. Une première série d'attaques, commencée en 1641, se termine en 1667 par l'intervention du régiment de Carignan. (Carignan-Salières dans la version de 1994). Encouragés par les Britanniques, les Iroquois dirigèrent, après 1684, une deuxième série d'attaques contre des établissements français. Les expéditions punitives organisées par les Français contre les villages iroquois ne font qu'empirer les choses. (84, p.159; 94, p.143).

Les agresseurs iroquois sont clairement identifiés, mais on n'apprend rien sur leurs motifs à part l'encouragement par les Anglais. Les Français sont présentés comme étant dans leur bon droit à se défendre, mais le choix des moyens semble peu approprié. Dans la suite de ce texte, les actions contre la population civile iroquoise sont clairement reconnues, mais, au moins, elles avaient abouti à contraindre les Iroquois à demander la paix.

En 1696 (1697 dans la version de 1994), la menace anglaise étant momentanément écartée, le gouverneur Frontenac organise une grande expédition d'environ 2 000 hommes contre l'Iroquoisie. Des villages sont anéantis et de nombreuses récoltes, brûlées. Affaiblis par cette démonstration de force; les Iroquois demandent la paix. En 1701, à Montréal, la « Grande Paix » est signée, assurant pour un temps aux Français la neutralité des Iroquois en cas de conflit avec les colonies anglaises. (Ibid.)

Un tableau de 1828 mettant en scène « le massacre des Hurons par les Iroquois » est accompagné de la légende suivante : « Les Amérindiens prennent part à la lutte qui oppose Français et Anglais en Amérique. Les Iroquois, alliés des Britanniques lancèrent au 17^e siècle deux grandes offensives contre des établissements français : de 1641 à 1667 et de 1684 à 1701. » (84, p.164). En 1994, l'expression est un peu moins vigoureuse : ils « attaquent à quelques reprises des établissements français ». Dans les deux cas, l'attention des élèves est attirée sur la perception entre Québécois et Iroquois dont témoigne la façon de les représenter : « Un peintre québécois du 19^e siècle a représenté à sa façon la destruction de la Huronie. D'après ce tableau, quelle image les Québécois ont-ils

longtemps gardée des Iroquois? » (*Ibid.*) Or, rien ne nous est dit sur le moment où cette perception change.

De toutes les façons, ce qui intéresse le manuel en premier lieu, et à longueur de pages, ce n'est ni le sort des Hurons ni la paix avec les Iroquois, si ce n'est qu'elle donne la main libre aux Français pour l'affrontement qui compte vraiment : les guerres intercoloniales, cette « guerre à l'échelle d'un continent » dont « l'affrontement final » approche (84, p.160; 94, p.145). L'édition de 1984, dans un curieux passage disparu en 1994, explique d'ailleurs par le goût du jeu la belligérance dont font preuve les deux empires européens :

Jouer à la guerre a toujours été un passe-temps populaire, autant chez les jeunes que chez les plus âgés. La prolifération des jeux électroniques de stratégie militaire et de guerre interplanétaire est une belle illustration de ce fait. Le jeu d'échecs, dont les origines remontent à plusieurs siècles, est sans doute le jeu de stratégie le plus répandu au monde. Il compte aussi parmi les plus subtils et pour plusieurs de ses adeptes, il est beaucoup plus qu'un divertissement. Les échecs représentent, en effet, un combat entre deux armées composées chacune de seize pièces. Le but de la partie est d'envahir le territoire adverse pour s'emparer de la pièce la plus importante, le roi. Le jeu et la stratégie à employer s'apparentent de près à la réalité militaire. D'ailleurs, sous le Régime français, l'Amérique du Nord devient elle-même un immense échiquier. (84, p.160)

Voici une justification pour le moins étonnante de ces confrontations entre Européens qui l'assimile à une pratique noble qui demande de la finesse d'esprit, de la subtilité, bref, beaucoup de culture et de raffinement. La comparaison avec les guerres menées par les Amérindiens n'est qu'implicite, mais on la devine.

Pour ce qui est de la Conquête et de ses étapes, et le « changement d'Empire » ou les « conséquences de la Conquête de 1760 sur l'évolution des Canadiens, nos ancêtres » les Amérindiens ont disparu du tableau, à part le fait qu'une « carte de l'Amérique de 1763 » fait toujours état de « territoires des Amérindiens » (84, p.173; 94, p.151).

Pourtant, ils sont de nouveau mentionnés, en dehors du texte principal par des ajouts. Dans une page consacrée au portrait de « Pontiac, un chef amérindien » (84, p.179; 94, p.155) et un texte identique (sauf le passage au temps présent dans l'édition de 1994), ce « chef de la tribu des Outaouais, Pontiac (aussi nommé Pondiac) » nous est décrit comme étant « à l'origine d'un important soulèvement amérindien, survenu en 1763 dans la région des Grands Lacs, contre le nouveau pouvoir anglais. » Le motif en était un « mécontentement chez les tribus amérindiennes » sur « les changements apportés par les Britanniques dans la façon de pratiquer le commerce des fourrures » : « La traite devait dorénavant se faire aux seuls endroits prévus par les autorités anglaises et le trafic du rhum était supprimé. Pontiac était profondément irrité par ces mesures strictes et, de plus, il craignait un envahissement des territoires amérindiens par des colons anglais. » Pontiac décida donc de passer à l'action :

Encouragé par des rumeurs au sujet d'une éventuelle reprise de Québec par les Français, Pontiac songea à chasser les Anglais et à rétablir la suprématie de la Nouvelle-France, dont il avait toujours été un fidèle allié. Chef intelligent et respecté, il parcourut la région de Détroit afin de rallier à sa cause les tribus avoisinantes. Il employa ses talents d'orateur à convaincre plusieurs tribus à reprendre les armes contre les nouveaux maîtres. (*Ibid.*)

Or, après les premiers francs succès « inquiétants pour les autorités coloniales [qui] augmentèrent considérablement le prestige de Pontiac », des « désaccords » entre « différentes tribus » et l'aide des Canadiens qu'il demande en vain l'obligent à se résigner et à signer, à son tour, un traité de paix avec les Anglais. Sa fin tragique est encore le fait des Anglais : « Trois ans plus tard, il fut assassiné à Cahokia, sur les bords du Mississippi, par un Amérindien mécontent qu'un marchand Anglais avait soudoyé. » (*Ibid.*)

A la fin de cette première unité du module 3 en 1994 (p.156), et beaucoup plus tard, en conclusion du module 4 seulement en 1984 (p.256), la parole appartient de nouveau à Georges Sioui dans une partie appelée « débats » en 1994 et « D'un historien à l'autre » en 1984 et concernant : « Les Amérindiens après la Conquête ». Il contient d'abord le texte du sauf-conduit accordé par Murray aux Hurons de Lorette, dans la traduction de Georges Sioui, qui leur garantit les « mêmes conditions que les Canadiens, ayant droit au libre exercice de leurs religion, coutumes et commerce avec les Anglais ». Dans son commentaire, Sioui précise que « les autorités britanniques crurent bon de permettre aux nations amérindiennes de conserver leurs territoires et leur mode de vie. Les Anglais gagnèrent ainsi l'alliance, sinon la confiance, des nations amérindiennes. »

C'est seulement dans ce texte qu'on apprend la signification de la Proclamation royale comme document fondateur contenant la reconnaissance des droits autochtones : « La Proclamation royale de 1763 fixa pour longtemps les fondements du droit amérindien et contribua de beaucoup à assurer la survivance de l'identité des premiers habitants de l'Amérique du Nord. »

Ensuite, l'historien livre une synthèse de l'évolution du siècle suivant qui devait sceller le sort des Autochtones, par leur marginalisation, leur dépossession et l'anéantissement de leur base de survie :

Durant ces quelque cent années (1760-1867), on vit d'un côté l'Eurocanadien (Canadien d'origine européenne) acquérir une emprise définitive sur le territoire et, de l'autre, l'Amérindien passer d'une position de première importance sur les plans politique et commercial à une position de second ordre, voire de dépendance. Ce fut au tour des nations du centre et de l'ouest du Canada de voir leur entière conception sociale et culturelle brisée, balayée, puis remplacée. Les fourrures passèrent aux mains de la population blanche, qui en fit la base de son pouvoir en ce nouveau pays. Les troupeaux bisons, naguère de véritables fleuves représentant la force, la richesse et le bien-être de nombreuses nations amérindiennes, commencèrent à s'évanouir comme les neiges au printemps, faisant place, pour les Blancs, à la liberté et à l'abondance, et, pour les Amérindiens, à l'insignifiance et à la faim. (84, p.256; 94, p.158).

Comme lors des occasions précédentes, le point de vue autochtone est ainsi présent, mais très clairement « autre » et non intégré dans le récit dominant du manuel. Dans celui-ci, il reste marginal, au plus un aspect parmi d'autres, dans le cadre d'enjeux qui ne les regardent pas. Ainsi, dans le « dialogue de sourds » entre deux personnages de bande dessinée, l'un représentant le point de vue britannique, l'autre celui américain, un des enjeux touche aux Amérindiens : « Nous devons éviter d'autres révoltes amérindiennes comme celle de Pontiac. Si nous ne concédons pas aux Autochtones la vallée de l'Ohio, nous allons avoir une nouvelle guerre », avance le Britannique et se fait rétorquer : « Nous n'avons pas chassé les Français de cette région pour la donner aux Amérindiens. Ce territoire nous appartient. »

Par la suite, sur plus d'une cinquantaine de pages, l'histoire du Québec et du Canada ignore les Autochtones autant dans la politique (parlementarisme, affrontement entre Francophones et

Anglophones, la menace américaine) que dans l'économie : l'essor de l'agriculture et l'industrialisation, la construction des routes et du chemin de fer ne semble pas plus les impliquer que la guerre de 1812. A peine apparaissent-ils en tant que minuscule composante dans un graphique sur « la composition ethnique du Bas-Canada en 1840 » (84, p.232). Or, dans le texte, on distingue des groupes sociaux : dirigeants anglophones, bourgeoisie anglophone et francophone, clergé et deux « peuples », l'un francophone et l'autre anglophone, mais rien n'est dit des Autochtones. (84, p.236-7; 94, p.209).

Un encart nommé « Histoire locale » et qui traite de l'Outaouais, s'intéresse également à l'industrialisation et à la concurrence entre Francophones et Anglophones. Il rappelle que « avant l'arrivée des Blancs en Amérique du Nord, la rivière des Outaouais servait déjà de voie de communication aux Amérindiens. » Mais c'est sans rapport avec l'enjeu du texte.

Les Autochtones ne reviennent sur le devant de la scène que dans la seconde unité du module 5, lorsqu'il est question du « Québec au lendemain de la Confédération », et notamment de « l'intégration des territoires de l'Ouest » dans ce « pays en pleine croissance » (84, p.308; 94, p.274). Or, tout commence par « un problème de coexistence », suite à 'achat « conformément aux vœux exprimés lors de la préparation de la constitution » « des vastes territoires de l'Ouest » par le gouvernement canadien à la Compagnie de la Baie d'Hudson. Cependant, cette transaction avait été conclue sans aucune consultation auprès des habitants qui vivaient depuis longtemps sur ces terres. » (*Ibid.*). La version de 1994 ajoute qui ils sont : « les Métis » et ouvre un nouveau paragraphe sous le titre de « La création du Manitoba;1870 » (94, p.274), tandis que le même texte est intitulé en 1984 par « Les Métis » (84, p.308). Sauf le temps grammatical et l'orthographe de « Métis », changeante en 1984, systématiquement majuscule en 1994, le texte est identique :

Sur les bords de la rivière Rouge, dans la partie sud du Manitoba actuel, vivaient à l'époque environ 10000 métis (personnes dont le père et la mère ou les ancêtres sont de races différentes). Au Canada, les Métis étaient en majorité francophones et catholiques. Issus d'unions entre coureurs des bois et Amérindiennes, ils chassaient le bison et cultivaient les terres fertiles-de la rivière Rouge. Ils vivaient comme un peuple indépendant. (84, p.308; 94, p.274).

Le gouvernement canadien procède à la division du territoire en « townships », « sans tenir compte des divisions territoriales déjà existantes et des possessions des Métis » et les arpenteurs « imposèrent le nouveau régime avec beaucoup d'arrogance » (84, p.308) / «s'imposent sur les terres de Métis avec beaucoup d'arrogance. » (94, p.274). Se sentant menacés, ces derniers « se regroupèrent et se choisirent un chef, Louis Riel. » (*Ibid.*) Celui-ci est donc présenté comme un des leurs et la réaction des Métis aux actes abusifs et arrogants semble justifiée. C'est ailleurs par des mesures paisibles et raisonnables que leur opposition prend forme : la formation d'un gouvernement provisoire dont Riel espère qu'il sera reconnu et la publication d'une liste des droits. Dans la version de 1984, c'est simplement « à Fort Garry (aujourd'hui Winnipeg) » que se passe l'action, tandis qu'en 1994, il est précisé que « lors d'un premier soulèvement, en décembre 1869, les Métis s'emparent de Fort Garry (aujourd'hui Winnipeg) » Les négociations avec le gouvernement Macdonald durant l'hiver sont cependant cessés « au printemps de 1870 lorsque les autorités fédérales apprirent qu'un Ontarien, Thomas Scott, avait été exécuté par le gouvernement provisoire de Riel à la suite d'une condamnation pour haute trahison. » (84, p.308) Ce passage a été réécrit en 1994 : Scott est maintenant « exécuté par une cour martiale métisse à la suite d'une condamnation

pour haute trahison. » Et cette phrase est ajoutée : « La majorité anglophone du Canada ne pardonnera jamais à Riel la décision de cette cour, toujours illégale pour le gouvernement canadien. » Toujours est-il que, sans pour autant reconnaître le gouvernement provisoire, le gouvernement crée « le Manitoba, cinquième province du Canada, reconnaissant dans la Loi du Manitoba « en réponse aux pressions exercées en ce sens par les Métis », « comme au Québec, l'égalité du français et de l'anglais au Parlement et dans l'enseignement de même que le respect des droits religieux des catholiques. Il y était également question du respect des terres des Métis et de la signature de traités avec les Amérindiens. » (84, p.310; 94, p.275).

Or, cette phrase figure seulement dans l'édition de 1984 : « Cependant, contrairement à la situation qui existait dans les quatre autres provinces, le fédéral garda pour lui les pouvoirs relatifs aux richesses naturelles. » (84, p.310)

Sans en citer des motifs, le manuel nous apprend qu'ensuite « de nombreux Métis vendirent leurs terres pour aller s'établir plus à l'ouest sur les bords inoccupés de la rivière Saskatchewan. » (84, p.310; cf. 94, p.275). Or, « À partir de 1882, les arpenteurs fédéraux travaillant au prolongement du chemin de fer les rejoignirent sur leurs nouvelles terres et montrèrent autant d'arrogance qu'en 1869 au Manitoba. Indignés, les Métis tirent appel une fois de plus à Louis Riel ». Celui-ci forme de nouveau un gouvernement et « organise la résistance armée. » (*Ibid.*)

Cette fois, les Métis reçurent l'appui des tribus amérindiennes de l'Ouest qui étaient, elles aussi, menacées par l'établissement de colons en provenance des provinces de l'Est. En 1880, le bison, leur principale source de nourriture, avait presque complètement disparu des prairies par suite des chasses excessives qu'encourageaient les constructeurs du chemin de fer. (84, p.310; 94, p.276).

Les causes économiques de leur défaite, la responsabilité européenne dans la disparition du bison qui les oblige « d'abandonner leur mode de vie nomade pour devenir sédentaires » (*Ibid.*) sont clairement identifiées, tout autant que l'importance de la question du territoire : « Il était essentiel pour eux de faire reconnaître leur droit à la propriété. » (84, p.311; 94, p.276). Ils sont vite défaits : « Les forces combinées des Métis et des tribus amérindiennes ne purent résister longtemps aux troupes fédérales, amenées rapidement sur les lieux par chemin de fer. Au printemps de 1885, le deuxième soulèvement des Métis fut durement réprimé. » (*Ibid.*)

Une carte sur « Les traités avec les Amérindiens » est annoté ainsi : « L'expansion territoriale du Canada amena les Amérindiens et le gouvernement fédéral à négocier plusieurs traités entre 1850 et 1923. Par ces ententes, les autochtones cédèrent leurs vastes territoires en retour de droits garantis sur des réserves ». La supériorité des « Blancs » que leur donne l'industrialisation et la convergence d'intérêts entre Amérindiens et Métis sont soulignés dans les questions aux élèves : « Quel rôle le chemin de fer joua-t-il dans la révolte des Métis? Pourquoi les Amérindiens se sont-ils joints aux Métis lors de leur second soulèvement? » (*Ibid.*)

En conclusion, le manuel s'intéresse, bien entendu, au procès de Riel. Trois citations que les élèves doivent attribuer soit au père Alexis Alexandre, soit aux journaux *La Presse* ou *Free Press* jugent Louis Riel comme « traître, héros ou fou. » (84, p.311; 94, p.277). Le manuel souligne aussi l'importance du sort de Louis Riel pour le mouvement nationaliste québécois : « Les Canadiens

français qui avaient souhaité voir la création d'une deuxième province francophone, s'aperçoivent qu'ils ne seront majoritaires qu'au Québec. » (*Ibid.*) Mais cet aspect ne sert pas seulement de prétexte pour s'intéresser aux rébellions des Métis. C'est bel et bien de leur opposition à la colonisation de leurs terres qu'il est question avant tout. Et c'est un chapitre qui éclaire, pendant un instant, la condition autochtone, vers la fin du 19^e siècle, avant que l'attention ne s'en détourne à nouveau quasi complètement.

Le retour en arrière sur la seconde partie du Module 5 (« Le Québec au lendemain de la Confédération ») ne contient aucune mention des Autochtones en 1984 (84, p.341); une mention marginale des Métis en 1994 (94, p.305). Le module 6 (« Le Québec, une société industrialisée ») traite, par exemple, de l'installation des barrages hydro-électriques dès le début du 20^{ième} siècle sans la moindre référence aux Premières nations (84, p.361; 94, p.322). Les activités de l'industrie forestière sont au centre d'une page d'« histoire locale » sur l'Abitibi-Témiscamingue (84, p.390; 94, p.355). Un bref rappel des origines mentionne les Algonquins dont la région était « la terre séculaire [...] jusqu'au milieu du 19^e siècle. » Ensuite, non la volonté des colonisateurs européens, qui subissent une attraction plutôt que d'agir et de prendre des décisions, mais des tendances abstraites dont personne n'est responsable (« l'ouverture », « le développement ») font en sorte que les choses se précipitent :

Au 18^e siècle, la fourrure, puis l'ardeur missionnaire, attirèrent les Blancs vers les immenses solitudes boisées du Témiscamingue et de l'Abitibi. [...] Avec l'ouverture de la région au peuplement blanc et à l'exploitation organisée des ressources, les Algonquins se sédentarisèrent peu à peu. Le développement blanc les déposséda de leurs terres et les marginalisa. (*Ibid.*)

Lorsqu'il est question de la diversité culturelle du Québec, celle-ci est surtout due aux migrations et un graphique sur ses diverses composantes en 1981 (84, p.482, un peu différent en 1994 : 448) comprend les Autochtones parmi les autres groupes culturels, situé pour son importance, entre les Grecs et les Allemands. A la fin, un paragraphe leur est dédié et on apprend ceci sur leur situation dans le Québec actuel :

De nos jours, les autochtones (majuscule en 1994) du Québec, Amérindiens et Inuits vivent dans 54 villages (ajout en 94 : « ou réserves ») répartis sur le territoire du Québec. Leur mode de vie varie grandement selon leur degré de contact avec les Blancs. Dans les régions éloignées et le Nouveau-Québec, ils vivent encore en bonne partie de la chasse et de la pêche. Dans les régions urbaines, ils vivent surtout d'artisanat (ajout en 94 : « de commerce et de services à la communauté »). Cependant tous s'entendent pour veiller à la sauvegarde de leurs traditions et de leur héritage culturel. Les villages amérindiens sont dirigés par un conseil de bande élu. Ces conseils exercent les pouvoirs que leur accorde la Loi sur les Indiens, dont la première version date de 1876. Ils ont aussi plusieurs responsabilités dans les domaines de l'éducation, du développement communautaire et du développement économique. Chez les Inuits, un conseil municipal, élu par la population, et un conseil régional réunissant tous les villages exercent sensiblement les mêmes pouvoirs. Recevant une aide financière des gouvernements fédéral et provincial, les bandes peuvent subvenir aux besoins de leurs diverses institutions: écoles, journaux, stations de radio, organismes politiques, etc. (84, p.483; 94, p.450)

Dans la version de 1994, ce paragraphe est introduit par une phrase pour le moins curieuse : « Bien qu'ils ne représentent qu'environ 1% de la population totale du Québec, les Amérindiens et Amérindiennes en tant que premiers occupants du territoire, jouissent d'un statut spécial, garanti par la constitution de 1867. » (94, p.450) Non seulement ce statut spécial semble être enviable puisqu'il

leur est « garanti » et qu'ils en « jouissent », malgré leur faible nombre, mais aussi, ils en profitent malgré leur faible nombre qui est le premier aspect mentionné à leur propos.

La description qui est commune aux deux versions retient le mode de vie, pour la plupart prémoderne, même dans les villes, et leur attachement aux traditions. Dans un langage bureaucratique sont définis les droits et le fonctionnement administratif sans mentionner la différence de statut qui les sépare des citoyens euro-canadiens. Enfin, la Loi sur les Indiens est juste mentionnée comme un cadre juridique toujours en vigueur, sans mention des circonstances de sa genèse. Bref, l'élève de 1984 reste totalement ignorant de l'idée que les Autochtones avaient été soumis à un régime de tutelle, auquel ils n'échappent toujours pas tout à fait.

Du moins, pour l'édition de 1994, les Autochtones se sont-ils « réveillés » – le paragraphe, à la différence de 1984 (« Les autochtones » 84, p.483) est intitulé : « Le réveil amérindien » (94, p.450). Pour les deux versions, des initiatives ont été prises dans le domaine de l'économie :

Sur le plan économique, plusieurs villages amérindiens et inuit ont mis sur pied des coopératives afin de reprendre en main leur développement et d'améliorer le niveau de vie de leurs résidents. Depuis 1959, dans le Nouveau-Québec, 14 coopératives (en 1994 : « des coopératives ») ont vu le jour dans le domaine de l'artisanat du tourisme, des produits de la pêche, de la restauration, etc. Les autochtones (majuscule en 1994), longtemps administrés et entretenus par les gouvernements, ont entrepris depuis une vingtaine d'années (en 1994 : « depuis quelques décennies ») de reprendre en main la direction de leurs affaires. (84, p.486 ; 94, p.450)

Une carte illustre l'emplacement des coopératives (84, p.487). Ces initiatives touchent aussi la politique : « En redécouvrant leurs intérêts communs, ils ont développé un nationalisme autochtone. Ils veulent désormais prendre eux-mêmes les décisions qui les concernent, tant sur le plan économique que politique. » (*Ibid.*) En 1994, cette phrase est précédé du constat, liant ce nationalisme à la notion positive de fierté : « En effet, à partir des années 1960, on note la montée d'un sentiment de fierté chez les Autochtones du Canada et des États-Unis. »

En 1984, une série de cinq photos, dont aucune dans un environnement urbain, et que les élèves doivent accompagner par une légende, se propose d'illustrer la constatation suivante : « Les autochtones dans le Québec actuel. De nos jours, Amérindiens et Inuit cherchent à établir un équilibre entre leur mode de vie traditionnel et celui de la société moderne. » (84, p.486)

Seulement la version de 1994 contient à cet endroit un ajout actuel sur la Convention de la Baie James (celle de 1984 l'avait mentionné lors de l'entrée en jeu : 84, p.10) :

Au Québec, une étape importante dans ce cheminement survient en 1975 lors de la signature de la Convention de la Baie James et du Nord québécois et les nations criées et inuites. Ces dernières s'étaient en effet opposés au projet d'Hydro-Québec de construire sans leur consentement un barrage à la baie James, obligeant ainsi le gouvernement à négocier avec eux. Par cet accord, les Cris et les Inuits renoncent à leurs droits ancestraux sur l'ensemble du territoire, mais se voient octroyer des terres qui leur seront strictement réservées et des droits permanents de chasse, de pêche et de piégeage. Ils gagneront le droit de s'administrer dans certains domaines (écoles, municipalités) et toucheront des sommes d'argent substantielles (plus de 500 millions de dollars) avec lesquelles ils établiront des services à leur communauté et créeront leurs propres entreprises. (94, p.451)

L'accord est donc présenté comme un marché (droits ancestraux contre terrains réservés et argent) dont on ne discute pas l'équité, arraché au gouvernement par une opposition politique (et non accordée de plein gré). Les Autochtones sont désormais un facteur dont il faudra tenir compte, mais qui confère aussi plus de compétences au Québec : « L'Etat québécois est alors amené à jouer un rôle important auprès des autochtones, ce qu'il ne faisait pas auparavant. » (*Ibid.*) Et cela donne des idées à d'autres :

Depuis quelques années, d'autres nations autochtones veulent suivre l'exemple des Cris et des Inuits et conclure avec les gouvernements des ententes semblables concernant leurs terres et leur autonomie politique. Durant les années 1980, des conflits les opposent au gouvernement du Québec en ce qui concerne l'autonomie de la police, les droits de pêche, l'exploitation des forêts et des rivières, etc. (*Ibid.*)

Cette introduction assez peu spécifique est suivie aussitôt par des exemples, dont la crise d'Oka, dans l'édition de 1994 seulement, bien entendu. Une photo « crise amérindienne d'Oka » (94, p.450) représente deux guerriers autochtones assis devant un barrage, à leur côté une glacière et une télévision portable. Ils sont en tenue de camouflage et cagoulés, celui de droite tient une arme automatique. La légende explique : « Au cours de l'été 1990, les Warriors, groupe paramilitaire des Mohawks, bloquent une route provinciale dans la région d'Oka près de Montréal. Ils revendiquent des terres appartenant à la municipalité d'Oka. » On n'apprend rien sur les motifs de cette action unilatérale, menée par des Indiens à l'aspect pour le moins inquiétant. Et il n'y a aucun doute que le droit est du côté d'Oka.

Le texte de présentation à la page suivante donne quelques explications supplémentaires, mais reste vague sur la réponse des gouvernements respectifs :

À l'été de 1990, des Mohawks de Kanasetake (nation iroquoise), près d'Oka, résistent par les armes à la volonté de la municipalité d'Oka de transformer en golf un terrain qu'ils réclamaient depuis longtemps : Ils reçoivent aussitôt l'appui des Mohawks de Kahnawake, qui bloquent le pont Mercier (rive sud de Montréal). L'impasse dure plusieurs semaines et, pour la dénouer, les autorités doivent se résoudre à envoyer l'armée sur place (p.451)

Dans ce récit très succinct, il n'est ni question de négociations, ni du bien-fondé ou non des revendications. En face des Autochtones se trouvent « les autorités », ce qui peut comprendre aussi bien celles fédérales que québécoises et ce n'est qu'indirectement que l'implication canadienne (« l'armée ») figure. Un peu plus loin, c'est même la communauté internationale qui est impliquée, mais du côté autochtone. Le texte enchaîne : « Au début des années 1990, les Cris se sont opposés fermement au projet hydroélectrique de la rivière Grande-Baleine et ont obtenu un certain succès dans leur tentative de se gagner l'appui de l'opinion internationale. » (*Ibid.*)

Le manuel résume ensuite ainsi la situation contemporaine : « Depuis la Convention de la Baie James et la crise d'Oka, la question autochtone est au centre de l'actualité. », et dans un souci apparent de neutralité, il propose deux options, à ce propos : « Certains croient que les Autochtones ont subi de nombreuses injustices et que les gouvernements doivent satisfaire le plus possible à leurs réclamations. D'autres pensent que les Autochtones ne peuvent empêcher la société québécoise de se développer et d'exploiter ses ressources et son territoire. » (*Ibid.*)

C'est non seulement qualifier de simple opinion la reconnaissance des torts historiques à laquelle on peut adhérer ou non – et les seuls éléments du manuel qui vont dans ce sens, sont les textes de Georges Sioui. Mais celui qui pencherait pour une telle reconnaissance est tout de suite averti des coûts à payer; cela obligerait à «satisfaire le plus possible à leurs réclamations. » L'alternative qui permettrait d'y échapper, est moins évidente. Affirmer que le développement et l'exploitation des ressources l'emportera de toute manière, malgré l'opposition autochtone, quelle attitude de la part des Eurocanadiens cela impliquerait-il ? Celle de ne pas tenir compte de leur avis ne serait plus possible, selon les conclusions que suggère le manuel lui-même. Notons aussi que, face aux Autochtones se trouvent d'une part « les gouvernements » (i.e. canadien et québécois confondus) lorsqu'il s'agit d'accepter les réclamations autochtones, d'autre part « la société québécoise » quand il s'agit du progrès économique que les Autochtones menaceraient. Entre les options : négocier et faire valoir ses intérêts bien fondés ou l'emporter par la force (des armes ou de la loi), le manuel ne tranche pas. Mais, implicitement, il semble pencher en faveur de l'écoute et de l'entente, en citant un exemple, du côté fédéral : » Quoi qu'il en soit, les autorités n'ont d'autres choix que d'écouter sérieusement les demandes autochtones. Ainsi, en 1993, les Inuits obtiennent du gouvernement fédéral la création d'un territoire bien à eux, le Nunavut, situé dans la partie est des territoires du Nord-Ouest. » (*Ibid.*)

Le point de vue autochtone (84, p.485; 94, p.459) est une fois de plus, ajouté au texte par la voix extérieure de Georges Sioui, dans un texte identique dans les deux versions. Le passage choisi pour parler de « L'Amérindien d'aujourd'hui », débute par un passage essentialiste qui semble confirmer l'idée de l'«Indien éternel » :

Extérieurement, l'Amérindien d'aujourd'hui est, comme le pays lui-même, un être qui a changé au point d'être méconnaissable à certains égards. Par contre, sur le plan des valeurs, il est resté foncièrement le même, c'est-à-dire épris de liberté et possédant un sens familial et social fort développé. De façon caractéristique, l'Amérindien sait établir des liens amicaux avec des personnes qui ne sont pas de son groupe ou de sa société immédiate; c'est ce qu'il entend par le concept de famille étendue. (*Ibid.*)

Or, par la suite, il est bien question de problèmes contemporains dus à « plus de trois siècles de dépossession et d'assujettissement » :

Voilà le trait dominant de sa psychologie, trait qu'il nous faut comprendre si nous voulons sérieusement remédier aux problèmes économiques et sociaux qui affligent les populations amérindiennes. Plus de trois siècles de dépossession et d'assujettissement ont eu pour conséquence de paralyser l'Amérindien dans l'exercice de son génie propre. Fondamentalement son mal vient donc d'une impossibilité accablante d'exprimer les valeurs qui lui sont propres. (*Ibid.*)

Or, pour Sioui, les récents événements sont des signes précurseurs d'un « nouvel âge ». Son analyse converge avec celle du manuel, à propos du « réveil amérindien » pour souligner que, désormais, il va falloir tenir compte de la présence et de la parole des Amérindiens. Or, pour lui, ce n'est pas tant l'attitude des Blancs qui importe. C'est la prise de conscience des Autochtones eux-mêmes, non enfermés dans leurs traditions, mais « munis des outils de l'éducation moderne » qui changera le cours de l'histoire et ceci non dans un esprit de revanche, pour leur propre bien, mais au bénéfice de la planète :

La signature de la Convention de la baie James et du Nord québécoise, en 1976, ainsi que les actuels efforts pour régionaliser les terres où vivent les Dénés des territoires du Nord-Ouest et du Yukon confirment la fin du long règne de la « mise en réserve » des Amérindiens. Cette fin correspond au début d'un nouvel âge pour les autochtones, dont l'évolution idéologique se trouve aujourd'hui à un moment décisif. Sa vision des choses plus actuelle que jamais, et la reconnaissance de son aptitude à se dire et à s'écrire lui permettront de se définir et de sauvegarder son identité. Muni des outils de l'éducation moderne, l'Amérindien se réunifie et reprend conscience de lui-même. Bientôt, il sera à même de jouer un rôle social utile, voire « curatif » dans notre monde. L'Amérindien ne peut plus être miniaturisé et interprété : il faut faire une place à sa nature véritable, ainsi qu'à son discours. (Ibid.)

6.2 Je me souviens (1995)

Le manuel de 1995 aborde les Autochtones dès les premières lignes de l'avant-propos s'adressant aux élèves : « *Je me souviens* te convie à une exploration de l'histoire du Québec et du Canada qui va de l'arrivée des premiers habitants à nos jours. En découvrant tes racines, tu comprendras mieux le Québec et le Canada d'aujourd'hui et cette connaissance de ta propre histoire t'amènera à faire des choix plus éclairés pour bâtir l'avenir. » (p.III)

Le manuel, qui prend soin de mentionner, au début de chaque partie de chapitre, les objectifs du programme d'études du ministère, est composé de trois grandes sections divisées en sept modules, précédées d'une introduction. Ces sections sont : « Le Régime français, comprenant les modules : 1. L'Empire français d'Amérique et 2. La société canadienne française sous le Régime Français, la section : Le Régime britannique avec les modules : 3. La Conquête et les débuts du Régime britannique et 4. Les débuts du parlementarisme et enfin la section : La Période contemporaine ; comprenant les modules 5. Le Québec et la Confédération, 6. Le développement industriel et 7. Le Québec contemporain.

Ainsi, l'histoire des premiers habitants n'est plus incluse dans la partie sur la colonisation européenne, mais constitue un des trois chapitres hors-modules, à savoir celui d'une trentaine de pages intitulé « Avant le Régime français : Les Premiers habitants » et présenté ainsi :

1. La Terre nous parle.
 - A. Des fouilles utiles
2. Il y a 20.000 ans, des gens venus d'Asie...
 - A. Un passage à sec. La Béringie
 - B. L'arrivée des Amérindiens et des Inuits
3. Les Autochtones de l'Est du Canada
 - A. Trois groupes autochtones
4. Algonquiens et Iroquoiens : deux sociétés différentes
 - A. Algonquiens et Iroquoiens
- B. Les Algonquiens. Des nomades à la recherche de nourriture / Une société patriarcale / Paix et liberté

- C. Les Iroquoiens. Des sédentaires vivant d'agriculture / Une société matriarcale / Guerre et négociation
- D. Deux sociétés distinctes

5. La religion chez les Amérindiens

- A. Rêve, fétiche et chaman. Le monde des esprits / L'animal protecteur / Le spécialiste des esprits / La vie après la mort / Religion autochtone et christianisme

L'histoire autochtone est donc traitée à part et n'est plus subordonnée à celle des explorateurs européens. Les Inuits y figurent expressément, même si l'essentiel du contenu sur les sociétés autochtones est représenté par l'opposition entre les Algonquiens et les Iroquoiens. La religion se trouve abordée expressément et à part, témoignant d'une approche déjà plus culturaliste.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, une introduction prévient les apprenants contre l'illusion d'une histoire objective qui serait « la même pour tous » et prend pour exemple la perception des femmes, des immigrants et des Autochtones :

Il existe bien des façons d'écrire l'histoire. Il y a 50 ans, on parlait très peu des femmes et des immigrants dans les livres d'histoire. On y présentait parfois les Amérindiens comme des fauves qui avaient une véritable passion pour la guerre. Les exploits militaires y prenaient beaucoup plus de place que le développement économique ou culturel. Ces manuels, comme ceux d'aujourd'hui, sont le reflet d'une époque; ils témoignent de préoccupations et de mentalités qui appartiennent elles aussi à un contexte historique. C'est pourquoi même aujourd'hui, les manuels d'histoire sont différents les uns des autres. Tous les historiens ne retiennent pas nécessairement les mêmes personnages et les mêmes événements. Leurs analyses du passé ne sont pas forcément identiques. (p.10)

L'introduction distingue quatre périodes de l'histoire du Québec :

8000 av. J.-C. – 1534 ; Période autochtone : le territoire du Québec est occupé par les Amérindiens et les Inuits. ; 1534-1763 : Période du Régime français : le territoire est une colonie française. ; 1763-1867 : Période du Régime britannique : le territoire est sous la domination de l'Angleterre. ; 1867 à nos jours : le Québec est l'une des dix provinces du Canada. (p.9)

Fait remarquable, cette introduction fournit et discute une définition du NOUS québécois qui se réfère à nos jours. Les élèves sont d'abord invité-e-s à prendre position sur « qui est désigné par le mot 'Québécois' ? qui est exclu ? » et : « Pour toi, que désigne les mot 'Québécois'. Justifie ta réponse. », à partir de quatre « déclarations fictives mais vraisemblables » :

- « Nous, Québécois, devons nous battre pour sauver notre langue, le français.»
- « Les Cris de la baie James bloquent le développement hydroélectrique des Québécois.»
- « Les Québécois ne veulent pas de nous.»
- « D'où viennent les ancêtres des Québécois? D'Europe.» (p.10)

Le manuel propose ensuite une définition:

Dans ce manuel, nous tiendrons pour acquise la définition suivante: est Québécois ou Québécoise celui ou celle qui habite le Québec. Les autochtones, les francophones et les anglophones de souche, les Néo-Québécois, bref, tous ceux qui demeurent au Québec sont Québécois. Le « nous » québécois a donc un sens inclusif: il signifie que, tous ensemble, nous travaillons à former une société respectueuse des gens et des groupes qui la constituent. (p.11)

Et les attitudes adoptées vis-à-vis de ces « autres Québécois », dont les Autochtones, sur lesquels le manuel se propose de revenir au chapitre 16, sont présentées comme autant de « questions » :

Quelle place la société est-elle prête à reconnaître à ses premiers habitants? C'est la question amérindienne. Dans un Québec français, à quel degré de tolérance doit-on arriver envers les autres langues, particulièrement envers l'anglais? C'est la question linguistique. Quel niveau d'intégration peut-on exiger de la part des nouveaux venus? C'est la question de l'immigration. (Ibid.)

L'entrée en matière du chapitre « hors module » consacré à l'histoire autochtone avant l'arrivée des Européens est, paradoxalement, constitué par les représentations européennes des « habitants du bout du monde », celles des savants de la fin du Moyen Age qui les imaginaient comme des « monstres », et celles des philosophes du 18^e siècle qui, comme Rousseau idéalisaient « l'homme primitif ». (p.22).

La page « Panorama », en guise d'introduction au chapitre, aborde ainsi le premier contact entre Européens et Autochtones :

Au 15^e siècle, quand les Européens accostent en Amérique, ils sont surpris de constater que des humains physiquement semblables à eux habitent ce territoire. Aujourd'hui, grâce à des recherches, on commence à découvrir quelques traces du passé des premiers habitants de l'Amérique. On a par exemple découvert dans l'Arctique des lunettes de soleil en ivoire vieilles de 1 000 ans. (p.23)

Il s'agira ensuite de fouilles archéologiques, comme par exemple celles de Point-du Buisson (p.25) qui montreront : « que leur histoire est beaucoup plus vieille qu'on ne le croyait; qu'ils se sont toujours adaptés à de nouvelles conditions de vie; qu'il existe de grandes différences entre les groupes d'Amérindiens. » (p.24). Les grandes questions auxquelles le chapitre tentera de répondre sont celles-ci :

- D'où venaient les premiers habitants de l'Amérique?
- Quand sont-ils arrivés?
- Étaient-ils des milliers ? des millions?
- De quoi se nourrissaient-ils?
- Fabriquaient-ils des outils?
- Vivaient-ils en groupes organisés?
- Quel était le rôle des femmes?
- Croyaient-ils en une vie après la mort? (p.23)

Il est question ensuite, certes à l'appui, de l'arrivée des Amérindiens et des Inuits en Amérique du Nord et dans les questions, le manuel insiste sur l'ancienneté de cette arrivée par rapport à celle des Européens, mais aussi sur le fait que tout le monde n'en est peut-être pas tout à fait conscient, ce qui pourra conférer un rôle d'expert à l'apprenant vis-à-vis de son entourage : « Combien d'années séparent l'arrivée des Blancs de celle des premiers Amérindiens en Amérique? Pose les questions suivantes à quelques personnes de ton entourage : D'où viennent les ancêtres des Amérindiens? Quand sont-ils arrivés en Amérique? » (p.26)

Puis, avant d'entamer l'histoire de leur arrivée, une page montrant la photo d'une manifestation de « femmes autochtones revendiquant leurs droits » (p.28) brandissant des pancartes en anglais et en

français attire l'attention des apprenants sur l'actualité, à savoir « les droits des premiers habitants » (titre de la page). Après avoir établi la différence entre Amérindiens et Inuits en tant que « peuples différents [...] » « apparentés ni par la race, ni par la langue, ni par la culture » (*Ibid.*) le manuel situe au centre la citation suivante du sociologue Guy Rocher qui met la table pour considérer cette question des droits sous un angle sans doute très éloigné des opinions que les élèves ont l'habitude d'entendre autour d'eux :

Je ne sais pas si nous allons intégrer les Amérindiens. Leur situation est très différente de celle des immigrants auxquels nous avons le droit de demander de s'intégrer à notre société. Les Amérindiens ne demandent pas à être intégrés. Ils veulent être distincts, ils demandent leur autonomie au sein de notre propre autonomie. En tant que premiers occupants, ils ont des droits et des privilèges que nous devons respecter. Ce sont eux qui auraient pu nous intégrer. (*Ibid.*)

Les élèves sont ensuite invités à réfléchir sur cette façon de voir les choses et à décider : « Si tu étais premier ministre du Canada, quelle position adopterais-tu au sujet des revendications des autochtones? Pourquoi? » (*Ibid.*)

A la page suivante, nous voici revenus à « l'arrivée des Amérindiens et des Inuits » (p.29) en Amérique du Nord par la Béringie. La partie sur « Les Autochtones de l'est du Canada » (p.30) s'ouvre sur des considérations à propos des perceptions réciproques : « Chicanes de mots. Lors de leur arrivée en Amérique, les Européens qualifiaient de 'sauvages' les autochtones. Les Amérindiens, de leur côté, traitaient les habitants du Grand Nord de 'mangeurs de viande crue'. Et il semble que les Inuits pouvaient aussi mépriser les étrangers, si l'on se fie à l'une de leurs légendes... » (*Ibid.*) La légende en question est celle, peu flatteuse, sur les enfants-chiens dont descendraient tous les Amérindiens et les Blancs aux yeux des Inuits.

De nouveau, les apprenants sont invités à s'enquérir des perceptions actuelles de leur entourage « pour savoir ce que tes parents et amis pensent des autochtones. Relève les mots qu'ils utilisent pour les désigner. Ces mots sont-ils: a) valorisants? b) neutres? c) méprisants? Quels mots neutres peut-on employer pour désigner les premiers habitants de l'Amérique? » (*Ibid.*)

Une question sur les différences « entre l'alimentation des Inuits et celle des Amérindiens » (*Ibid.*) dont ils trouvent la réponse sur la page en face (p.31) replonge les apprenants de nouveau quelques centaines en arrière. Sous le titre de « Trois groupes autochtones » ils apprennent que lors de l'arrivée des Européens au 15^e siècle il y avait environ 1 million d'habitants au Canada (un encart précise l'incertitude de telles estimations, revues à la hausse). Pour les Inuits, les Algonquiens et les Iroquoiens respectivement, sont précisés, en résumé, les zones d'habitat (avec une carte) et les modes de vie. Le terme « 'Esquimaux' ce qui signifie 'mangeurs de viande crue' » pour appeler les Inuits est attribué aux « autochtones du Sud ». Le texte ajoute : De nos jours, on utilise un mot de leur langue pour les désigner: Inuits, qui veut dire 'les gens', 'les personnes'. » (*Ibid.*)

Les pages suivantes traitent dans le détail des différences entre les sociétés des Algonquiens et des Iroquoiens, en établissant une chaîne logique entre les moyens de se procurer les vivres nécessaires, le mode de vie (sédentaire / nomade), la répartition des tâches entre hommes et femmes, l'organisation sociale (patriarcat / matriarcat) ainsi que les deux systèmes des bandes-tribus-nations-confédération, le rôle des chefs, etc. La bonne adaptation des outils et objets ainsi que du

fonctionnement sociétal et politique de chacune des sociétés est soulignée. De temps à autre, une comparaison avec la réalité vécue par les apprenants ainsi qu'avec des stades antérieurs des sociétés européennes est établie, avant de parler de « la répartition des tâches chez les Algonquiens », par exemple : » Dans nos sociétés modernes, on a de moins en moins tendance à répartir les tâches selon le sexe. Cependant, dans les sociétés traditionnelles, l'homme et la femme exécutaient des tâches très différentes. » (p.34)

L'adoption de l'agriculture par les Iroquoiens est présentée comme très progressive, complémentaire à la chasse, permise par le réchauffement progressif du climat et entraînant ensuite la sédentarité, la densité de la population et le matriarcat.

La plus grande fréquence de conflits entre Amérindiens fait aussi partie de cette logique, par l'intermédiaire de la frustration masculine devant la perte d'importance de la chasse. Une question posée aux élèves souligne cette explication (p.40). Le manuel accorde une assez grande attention aux guerres entre Amérindiens, réfutant l'argument de la responsabilité du commerce des fourrures dans ce qu'il n'hésite pas à appeler « guerres d'extermination » (titre de la page 40) et faisant état d'un débat entre historiens, sans les nommer, mais attirant l'attention des apprenants sur les différences d'appréciation qui peuvent exister entre eux, par cette question : « Selon toi, pourquoi les historiens s'entendent-ils sur le fait que les guerres d'extermination ont existé mais ne s'entendent-ils pas sur les causes de ces guerres? » (*Ibid.*):

Les guerres d'extermination. Pendant longtemps, on a cru que l'arrivée des Blancs avait seule provoqué les guerres d'extermination entre Amérindiens. Le commerce des fourrures avec les Blancs aurait amené les Amérindiens à vouloir éliminer les tribus concurrentes parce qu'ils voulaient être les seuls à avoir accès aux produits européens. Depuis quelques années, des historiens soutiennent que les « grandes guerres » entre Amérindiens existaient avant l'arrivée des Blancs. Quand l'agriculture (occupation féminine) a progressivement remplacé la chasse (occupation masculine). Les jeunes hommes auraient cherché à se valoriser dans des expéditions guerrières. Ces raids se seraient multipliés et auraient dégénéré en guerres d'extermination. (*Ibid.*)

Une page plus loin, le manuel confirme : « Les Iroquoiens s'adonnaient fréquemment à la guerre. Aujourd'hui, on croit que ce goût de la guerre venait du besoin qu'avaient les hommes, spécialement les jeunes gens, de prouver leur courage et leur vaillance. » (p.41). Une illustration d'époque montre les femmes iroquoiennes qui décident de la vie ou de la mort d'un prisonnier et les « sauvages » qui pratiquent la torture sur leurs prisonniers ennemis. Le texte l'évoque en ces termes : »Ceux-ci sont souvent torturés, ce qui leur permet de démontrer leur contrôle et leur mépris de la douleur. Ils suscitent ainsi l'admiration et l'estime de leurs tortionnaires, qui se souviennent parfois d'eux longtemps après leur mort. » (*Ibid.*)

Or, le manuel reconnaît expressément l'origine européenne de l'illustration et il attire l'attention sur l'impact des nouvelles armes introduites par les Européens sur la chasse et sur la guerre (p.40), ce qui relativise quelque peu leur acquittement préalable quant à leur responsabilité pour les conflits inter-amérindiens.

Bien qu'introduite par une légende iroquoise, la naissance de la Confédération iroquoise (p.42) et les procédés de négociation de traités de paix et de commerce par des « ambassadeurs » et conservés par

les wampums (ayant « valeur d'archives ») sont ensuite décrites et illustrés sans condescendance. (p.43) Notons au passage, qu'il n'a pas été question de la différence entre les notions d'Iroquois vs. Iroquoiens. A la fin de ce passage, le manuel mentionne que la Confédération iroquoise « véritable confédération, c'est-à-dire d'une association de nations indépendantes » existe toujours (*Ibid.*) et invite les élèves à répondre à la question suivante : « Au Canada, nous vivons dans une confédération. D'après toi, est-ce une véritable confédération? Donne un exemple pour illustrer ta réponse. » (p.75)

Autre exemple de ces retours au présent, le manuel (seul dans ce cas parmi tous ceux que nous avons analysés) répond à la nécessité de relever la contradiction entre une description valorisante du tabac dans la culture amérindienne, puis mondiale, et la conscience moderne sur le fléau du tabagisme qui touche le vécu de élèves des années 1990 au Québec :

L'herbe à Nicot. Quelle surprise pour un Européen comme Jacques Cartier de voir de la fumée « sortir par la bouche et les narines » d'un Amérindien « comme par un tuyau de cheminée » ! L'habitude du tabagisme se propagea chez les Blancs, puis chez tous les peuples de la Terre. En 1559, Jean Nicot envoya à la cour du roi Henri II une plante pour guérir la reine de ses migraines. Par la suite, le tabac, ou « herbe à Nicot », est mentionné dans un livre intitulé Trésor de santé. Aujourd'hui, les spécialistes croient que, loin de posséder des vertus médicinales, le tabac est plutôt une des causes importantes de mortalité dans le monde (p.37)

Avant d'entamer le sujet des croyances, le manuel prend soin de résumer l'essentiel des différences entre Algonquiens et Iroquoiens. Tout en confirmant que « le fait de s'adonner à la chasse et à la pêche ou à l'agriculture pour se nourrir influence tous les aspects de leur vie quotidienne » (p.45), ces deux pages (p.44-5) ont tendance à schématiser très fortement des savoirs « prêts à assimiler » alors que les textes explicatifs avaient introduit des nuances et suscité la compréhension voire l'esprit critique. Des tableaux comparatifs sommaires prennent maintenant le dessus et ceux-ci sont encore une fois repris in extenso lors du retour sur les choses à retenir du chapitre entier (p.50-2).

A la différence de tous les autres aspects, celui des croyances amérindiennes est traité à part et sans différencier entre les différentes communautés. Il est cependant d'emblée mis en rapport avec le mode de vie par cette phrase introductive : « Le contact permanent avec la nature fait partie intégrante de la vie des Amérindiens. La source de leur religion est la nature et ils cherchent à comprendre les phénomènes naturels. Ils doivent aussi s'attirer les bonnes grâces de leur environnement pour assurer leur survie. » (p.47) Sans introduire le terme d' « animisme », le manuel nous apprend ; à propos des croyances :

Les autochtones croient que le monde terrestre est le reflet du monde des esprits. Pour eux, toutes les réalités de notre monde ont leurs semblables dans l'autre monde. Il y a donc un esprit du vent, un esprit de l'eau, un esprit de l'ours, etc. Ils croient aussi au Grand Esprit que certains appellent le Grand Manitou, et qui est le dieu créateur du monde. Selon eux, il faut continuellement entrer en relation avec ces esprits parce que ceux-ci influencent tous les aspects de la vie, que ce soit la chasse, la santé ou le climat. La religion fait donc partie de la vie de tous les jours pour les autochtones. Par exemple, pour que la chasse au caribou soit fructueuse, on invoque l'esprit du caribou. Une fois l'animal tué, le chasseur traite avec grand soin les os de l'animal par respect pour son esprit. (*Ibid.*)

Quelques-unes des cérémonies rituelles qui font partie de leur religion sont ensuite décrites (avec des illustrations) comme la tente tremblante et l'animal protecteur qui se révèle au jeune homme et dont

le fétiche devient son porte-bonheur. Le chaman est «intermédiaire entre les deux mondes» (p.49) et « aussi un guérisseur » pour les maladies qui n'auraient pas des causes naturelles (et donc guérissables par des médicaments), mais qui « sont introduites dans la personne par un sorcier. Il faut alors faire intervenir le chaman, qui tâchera d'extirper du corps le mauvais esprit.» (*Ibid.*)

Les distances oratoires du texte, quant au succès du chaman, comme dans cet exemple, sont plutôt l'exception. En général, les phénomènes sont décrits comme réels: le chaman « communique avec les esprits », « peut communiquer avec tous les êtres vivants, proches ou lointains » et les « spectateurs constatent que les esprits se manifestent réellement » (p.46). « Il arrive même qu'il puisse visiter l'autre monde en rêve ou dans des moments de transe. Grâce à un rituel, il peut aussi voir à distance et prévoir l'avenir. » (p.49)

Le scepticisme de Champlain, dont on cite cette remarque : « tout le peuple est autour de la cabane assis sur leur cul comme des singes » est disqualifié par le mépris qu'il exprime. Le manuel invite les apprenants indirectement à s'en abstenir et de se demander plutôt : « Crois-tu qu'il est facile de comprendre les croyances d'une autre société que la nôtre? Pourquoi? » (*Ibid.*) Une comparaison avec les expériences spirituelles propres des élèves, sans faire référence à une confession particulière, est recherchée en leur demandant : « As-tu une façon personnelle 'd'invoquer les esprits' » ? (p.47)

Une page entière est consacrée à « la religion des Amérindiens vue par les Européens », à travers des citations de Père Le Jeune et de Champlain (dont une de nouveau très critique). Au-delà de la simple compréhension de ces énoncés, les élèves sont invités à distinguer entre description et jugement de valeur (en supposant qu'il soit possible de décrire sans juger) et de comparer les croyances amérindiennes et chrétiennes, mais aussi égyptiennes : « Le paradis existe-t-il chez les Amérindiens? Est-il semblable au ciel des chrétiens? La conception de la vie après la mort des Amérindiens ressemblent-elle à celle des Égyptiens de l'Antiquité? De quelle façon? » (p.48) Le texte explicatif en face confirme cette ressemblance et illustre en même temps la spécificité des rituels autochtones par l'illustration de « la grande fête des Morts chez les Iroquois et les Hurons » : « Les autochtones croient qu'après la mort, la vie continue dans un autre monde situé à l'ouest. On y retrouve ses parents et amis et la vie y est douce et agréable. » (p.49)

Pour conclure, l'effort de mission des Européens à l'adresse des Amérindiens est présenté de façon nettement critique : « Les traditions religieuses sont au cœur des cultures amérindiennes. Quand les Européens entreront en contact avec les autochtones, ils voudront les convertir à la religion des Blancs. Pour les christianiser, ils chercheront à leur faire abandonner leurs croyances, et ce faisant, s'attaqueront aux fondements de leur société. » (*Ibid.*)

Lors du retour sur les apprentissages à retenir sur les Amérindiens avant l'arrivée des Européens, quelques lignes, à côté de l'illustration d'un « chaman dansant pour guérir un malade » résument ainsi ce qu'il faut savoir sur leurs croyances : « Pour les autochtones, toutes les réalités terrestres ont une âme. Dans l'autre monde existent les esprits qu'il leur faut se concilier parce qu'ils influencent le monde. C'est pourquoi les autochtones accordent une grande importance: aux rêves, qui leur font

voir les esprits; aux animaux protecteurs, qui veillent sur eux; aux chamans, qui sont les intermédiaires entre le monde terrestre et l'au-delà. « (p.53)

Sinon, les différences entre Algonquiens et Iroquoiens prennent la place la plus importante de ce résumé. Notons toutefois un ensemble de questions qui invite autant à une attitude critique et une relation avec le temps présent :

Combien de siècles séparent l'arrivée des Amérindiens de l'arrivée de Colomb en Amérique? L'arrivée des Amérindiens de l'arrivée de Cartier au Québec? À quelle réflexion t'amènent ces constatations en ce qui concerne la «découverte» de l'Amérique? La connaissance de cette période de l'histoire te permet-elle de mieux comprendre ce que l'on appelle aujourd'hui la «question autochtone»? Justifie ta réponse.

La transition de ce chapitre « hors module » vers la première grande section « Le Régime français » est assurée en mettant l'accent sur la réciprocité de la découverte, privilégiant le terme de « rencontre » : « Au 16^e siècle des Européens débarquent en Amérique du Nord. Ce territoire est déjà occupé par les autochtones. Les premiers contacts entre ces deux groupes provoquent autant d'étonnement chez les uns que chez les autres. Deux mondes très différents se rencontrent. » (p.53)

Après cette partie consacrée aux premiers habitants tout en comportant, à plusieurs endroits, des réflexions sur les perceptions mutuelles entre Européens et Autochtones, le premier chapitre (« L'exploration française en Amérique ») du Module 1 (« L'empire français d'Amérique ») commence par les anniversaires de l'arrivée de Colomb et de Cartier. (p.56) Le manuel y revient pendant une page entière (p.58), tout en exhibant les portraits historiques de ces deux personnages, sur le choix problématique de les qualifier de « découvreurs », comme les anciens manuels (qui ne se gênaient pas non plus, d'appeler les Autochtones « sauvages »): « Dans la plupart des anciens manuels d'histoire du Canada, on racontait qu'à l'arrivée de Christophe Colomb et de Jacques Cartier, l'Amérique était déjà habitée par les 'Sauvages'. Pourtant on présentait ces explorateurs comme les découvreurs de l'Amérique et du Canada. » Encore une fois, les apprenants doivent confirmer ce qu'ils viennent de comprendre à ce propos et de constater leur avance par rapport à d'autres : »Si on te demandait aujourd'hui qui a découvert l'Amérique et le Canada, que répondrais-tu? Pose cette question à des personnes de ton entourage et compare leur réponse à la tienne. »

Une des questions d'entrée en matière comporte également une dimension critique : « L'arrivée de Colomb a-t-elle été un événement heureux ou malheureux? Justifie ta réponse », tandis qu'une autre pose implicitement la question de la définition du NOUS québécois : « Crois-tu que le 450^e anniversaire de l'arrivée de Cartier soit célébré chez les anglophones du Québec? Pourquoi? »

Par la suite du récit des intentions et des premiers actes des nouveaux arrivants, l'effort d'évangélisation auprès des « indigènes, que ceux-ci se montrent favorables ou hostiles » est présenté avec scepticisme. La plantation de la Croix de Gaspé, accompagnée d'une illustration et qualifiée d'«acte de naissance de la Nouvelle-France » en ouverture du chapitre (p.57) est plus explicitement commentée quelques pages plus loin. Les Européens se seraient sentis d'abord les bienvenus, par les gestes des Amérindiens : « À la vue des navires français, les Amérindiens agitent souvent des peaux de bêtes au bout de bâtons. Cartier note qu'ils approchent avec 'des signes de joie' et semblent 'vouloir notre amitié' ». Et on invite les élèves à se prononcer: « Que signifient les gestes

des Amérindiens? Que prouvent ces gestes quant aux contacts entre Amérindiens et Européens avant le premier voyage de Cartier? » (p.72) Le texte de la page en face donne des détails sur la plantation de la croix à Gaspé, « date que les historiens retiendront comme celle de la prise de possession du territoire par la France. » (p.73). Le manuel est explicite quant à la protestation des Amérindiens à cette occasion :

Étonnés, les indigènes observent les agissements des Français. Leur chef, Donnacona, qui a compris que Cartier prenait possession du territoire de son peuple, est en colère. Les deux hommes se parlent par gestes et Donnacona se calme. Cartier lui propose d'amener avec lui ses deux fils en France en lui promettant de les ramener bientôt. En fait, il espère qu'ils apprendront le français et pourront le renseigner sur le passage qui mène à leur village, loin à l'ouest. Donnacona accepte et, quelques jours plus tard, les navires quittent Gaspé. Ils sortent du golfe du Saint-Laurent par le détroit de Belle-Isle et font route vers la France. (p.73)

Sur la page de gauche, à côté d'une nouvelle illustration de la plantation de la croix, le manuel rapporte : « Quand Cartier fait ériger une croix à Gaspé, Donnacona, le chef amérindien, est furieux. Cartier note qu'il fait 'une grande harangue, nous montrant ladite croix et [...] la terre tout à l'entour de nous comme s'il eut voulu dire que toute la terre était à lui et que nous ne devons pas planter ladite croix sans son congé [permission] '». (p.72)

Les termes dans lesquels sont posées les questions suivantes aux élèves ne laissent aucun doute sur la justification de la colère de Donnacona, et de nouveau, l'histoire est rapprochée des revendications autochtones du présent : « Comment expliques-tu que Cartier se soit permis de faire ériger une croix sur un territoire où il venait tout juste d'arriver? Peux-tu comprendre la fureur de Donnacona? Explique ton point de vue en te référant aux discours de certains chefs amérindiens actuels. »

La détérioration ultérieure des rapports entre Amérindiens et Français est due aux maladroites que Cartier multiplie à leur égard, selon le manuel :

Quand Cartier arrive à l'île aux Coudres, le 7 septembre 1535, les deux fils de Donnacona, qui l'accompagnent, lui indiquent qu'il entre dans un territoire où leur père est chef. Au cours des jours qui suivent, Cartier pose plusieurs gestes maladroits. Il fait échouer ses navires à Stadaconé sans demander la permission de Donnacona. Ses hommes portent des armes, au grand étonnement des Amérindiens qui, eux, ne sont pas armés. Donnacona, accompagné de trois chamans, tente de convaincre Cartier de ne pas aller plus loin dans le fleuve. Les Français se moquent des chamans et Cartier décide de se rendre à Hochelaga malgré l'opposition de Donnacona. (p.74)

Les réponses des élèves aux questions qui suivent sont dès lors plus que prévisibles : « Crois-tu qu'il soit étonnant que les relations entre Amérindiens et Français se soient détériorées à la suite des maladroites de Cartier? Pourquoi? Comment aurais-tu réagi à la place de Donnacona? de Cartier? Pourquoi? » (*Ibid.*) Or, malgré l'interdiction de remonter le Saint-Laurent, par Donnacona, Cartier y est plutôt bienvenu à son arrivée :

À Hochelaga (Montréal), il est accueilli par 1 000 indigènes. Ceux-ci le considèrent comme un puissant chaman: on lui demande de toucher les enfants, les malades et les infirmes. Il est amené au sommet d'une montagne qu'il nomme « mont Royal», d'où il peut observer les environs. Les indigènes lui disent que, au-delà de trois chutes, en naviguant encore pendant trois jours, il atteindra une région riche en or et en argent. (p.75)

Les Amérindiens apparaissent, dans ces récits, comme accueillants et amicaux voire naïfs, selon la perception européenne. Or ils sont également savants et les Européens leur doivent la survie au scorbut, lors de l'hiver 1535, ce qui leur vaut la reconnaissance et l'admiration de Cartier :

Le scorbut tue 25 hommes. Cependant, la plupart des Français guérissent grâce à un médicament amérindien fait à partir de l'écorce et des feuilles d'un arbre appelé «annedda» (cèdre blanc) Cartier en conclut que «Si tous les médecins de Louvain et de Montpellier y eussent été, avec toutes les drogues d'Alexandrie, ils n'en eussent pas tant fait en un an que le dit arbre a fait en huit jours.» (p.76)

Et celle des élèves suscitée par la question suivante : « Que penses-tu de l'attitude des Amérindiens envers les Français malades du scorbut? » (*Ibid.*) « Or, à son retour à Stadaconé, Cartier constate que les relations avec les indigènes se sont encore détériorées. Au printemps, il quitte Stadaconé en direction de la France. Il ramène avec lui dix indigènes, dont Donnacona et ses deux fils, qu'il a attirés par ruse sur son vaisseau. » (p.77)

Bien que les textes de cette section concernent en premier lieu l'arrivée des explorateurs et leurs actes, force est de constater qu'ils font une grande part aux Amérindiens pour lesquels le récit prend très largement parti.

Le second chapitre de ce module, à savoir « le commerce des fourrures » continue sur cette lancée. Il débute par une page mettant en scène, par des illustrations, un Amérindien échangeant des fourrures contre des tissus et Marie de l'Incarnation faisant la classe à des jeunes Amérindiennes. (p. 80) Il est ainsi clair, comme le formule le manuel une page plus loin, que les marchands français « devront tenir compte des Amérindiens et de leurs voisins, les Anglais. » (p.81). L'illustration de cette page montre « Radisson et des Groseilliers recevant des Amérindiens venus faire la traite des fourrures au fort Rupert » et deux des cinq questions sur la traite des fourrures auxquels le chapitre se propose de répondre concernent les rapports avec les Autochtones : « Quel est le rôle des Amérindiens en Nouvelle-France? Français et Amérindiens changent-ils au contact les uns des autres? » (*Ibid.*)

D'emblée, la réciprocité règne dans les échanges : « Des contacts s'établissent alors avec les indigènes et donnent lieu à des échanges. Les Amérindiens sont fascinés par les couvertures, les objets de métal et la verroterie des Français tandis que les Français convoitent les fourrures des Amérindiens. C'est donc à partir d'échanges liés à la pêche à la morue que se développe le commerce des fourrures. » (p.87)

Le rôle primordial des Autochtones dans le commerce des fourrures est souligné : « Les Amérindiens sont à la base du commerce des fourrures, puisque ce sont eux qui les récoltent par la chasse et la trappe. Les Français doivent donc s'entendre avec eux s'ils souhaitent en faire le commerce. » (*Ibid.*)

Avant même de traiter de l'organisation de la traite des fourrures, il est d'abord longuement question des alliances avec les Amérindiens et des guerres iroquoises (p.88, 89) et des conséquences du commerce des fourrures : « l'expansion territoriale et la guerre » (p.93). Citant l'historien René Latourelle, les Hurons sont qualifiés de « précieux alliés » (p.88) et contrairement à ce qui avait été avancé au sujet des « guerres d'extermination » par le même manuel, c'est bel et bien « le lien qui existe entre les guerres iroquoises et le commerce des fourrures » que les élèves doivent établir à

partir d'une chronologie sur les « guerres iroquoises » commençant par l'expédition guerrière pour laquelle « Champlain accompagne les Amérindiens alliés » en 1609 et se terminant par la signature de la Grande Paix de Montréal en 1701, en passant par la destruction de la Huronie. Sur les onze évènements mentionnés, cinq concernent des agressions dont les Iroquois sont les auteurs qui « attaquent », « détruisent », projettent d'anéantir » ou « massacrent ». Aucune action ne provient expressément des Hurons, si ce n'est que Champlain les « accompagne » lors d'« une expédition guerrière ». Côté français, les « 1100 soldats du régiment de Carignan-Salières débarquent dans la colonie. Ils attaquent les villages iroquois » en 1665. (*Ibid.*) Les responsabilités sont ainsi clairement attribuées aux Iroquois, bien que le manuel insiste sur le fait que tout avait commencé en 1609, par cette question: « Pourquoi la chronologie des guerres iroquoises commence-t-elle avec l'expédition de Champlain au lac Champlain ? » (*Ibid.*)

Le texte sur la page opposée explique, à ce propos, que les Français ne pouvaient faire autrement que de conclure ces alliances, pour le bien des échanges commerciales : « Faire des alliances avec les Amérindiens est une condition essentielle pour obtenir des fourrures. Les Français ont la chance de se lier d'amitié avec la principale tribu commerçante de l'époque, les Hurons. Grâce à cette alliance, le commerce des fourrures sera très florissant dans la vallée du Saint-Laurent pendant 40 ans. » (p.89). C'est donc par amitié que les Français se font entraîner dans les guerres inter-amérindiennes déjà en cours. Contrairement à ce que laissait entendre la chronologie, les actions des Iroquois ne sont que des réactions de défense : « Les Hurons sont cependant en guerre contre les Iroquois. Pour leur prouver son amitié, Champlain les accompagne dans une expédition guerrière au lac Champlain. Cette aventure est le début d'une longue séquence que les historiens appellent les guerres iroquoises. En effet, les Iroquois riposteront et multiplieront les attaques contre les Hurons et les Français. » (*Ibid.*)

Heureusement pour la Nouvelle-France, le tout se termine par la Grande Paix de 1701 – sans que l'on apprenne pour quelles raisons et en quels termes. On nous montre cependant en illustrations la page de signatures sous forme d'animaux totémiques et un calumet, accompagnés de ce commentaire: « Vers 1660, la Nouvelle-France est au bord de la faillite. En 1701, 1 300 délégués amérindiens assistent à une cérémonie de paix à Montréal. Une entente est alors conclue, qui met fin à des décennies de guerres. » (*Ibid.*)

Après trois pages consacrées à l'expansion territoriale et aux guerres intercoloniales, où les Amérindiens ont moins d'importance, la seconde partie du chapitre, qui traite de l'organisation du commerce des fourrures, les voit repasser au premier plan. Un document à l'appui, où le gouverneur Jacques de La Jonquière rapporte les réflexions d'un chef amérindien jugeant les conditions commerciales offertes par les Anglais comme plus profitables (p.96), les élèves doivent apprécier « le sens du commerce des Amérindiens » (*Ibid.*) pour réfléchir à la question : « Au cours de ces échanges, les Amérindiens sont-ils exploités par les Français ou sont-ils, au contraire, d'habiles commerçants ? » (*Ibid.*) ou encore : « Crois-tu que les échanges de marchandises étaient équitables ? » (p.97), question posée à côté d'un tableau sur une foire des fourrures à Montréal exhibant une large couverture offerte par un Européen. A part le document soulignant que les Amérindiens étaient tout sauf naïfs, le manuel ne fournit pas d'autres éléments pour répondre à cette question, mais se contente de constater la réciprocité : « Les Amérindiens s'y procurent des

marchandises européennes et les marchands français acquièrent des peaux de castor qu'ils exportent en France. » (*Ibid.*)

Non moins de six pages sont ensuite consacrées aux « influences réciproques » (p.98) qui constituent la troisième partie du chapitre. Il s'ouvre sur deux illustrations montrant : « un groupe de Hurons du 19^e siècle » et un « coureur des bois du 17^e siècle » pour mettre en évidence les influences vestimentaires réciproques. La réciprocité est ensuite le sujet dominant des influences d'abord matérielles : « Chaque groupe prend l'habitude d'utiliser les objets que l'autre groupe lui procure ou lui apprend à fabriquer. » (p.99) Un tableau comparatif comprenant les catégories : « alimentation », « vêtement », « moyens de transport » et « divers » aboutit à un bilan équilibré –seule la case des influences françaises sur les Amérindiens en matière de moyens de transport reste vide. (*Ibid.*)

Pour ce qui est des changements de mentalité, ce n'est pas par rapport aux Amérindiens, mais, curieusement, aux Américains que les élèves sont invités de se positionner : »Nos origines et les contacts que nous avons avec les autres peuples influencent notre façon de vivre et de penser. Au Québec, la plupart de nos ancêtres sont français et nos voisins sont américains. » C'est par rapport à eux que les élèves sont invités à réfléchir : «Donne deux exemples de traces laissées en nous par nos origines françaises. Donne deux exemples de l'influence américaine sur nous. Sommes-nous plus Français qu'Américains? plus Américains que Français? Justifie ta réponse. » (p.100)

Mais le manuel retourne illico en Nouvelle-France et aux rapports entre colons et Amérindiens pour constater, à propos des « influences sur les mentalités »:

Le mode de vie des Amérindiens influence celui des Français. Les coureurs des bois prennent vite l'habitude de vivre « à l'indienne ». Les colons éduquent leurs enfants librement, imitant en cela les Amérindiens. Les Français établis en Nouvelle-France depuis quelque temps manifestent un esprit de liberté et d'indépendance issue de leur fréquentation des Amérindiens. (p.101)

Le tableau établi sur cette dimension des influences note le « goût de la liberté » et l' »absence de punitions dans l'éducation des enfants » d'un côté, et de l'autre : « les « croyances religieuses chrétiennes » et un « système économique basé sur la production et la consommation ». (*Ibid.*) Un apparent équilibre est ainsi postulé, mais on pourrait se demander, à propos du dernier élément notamment, si vraiment les implications de ces influences sont comparables. Le manuel, lui, met l'accent plutôt sur la plus grande lenteur des changements chez les Autochtones :

Les valeurs des Français modifient aussi les mentalités des Amérindiens, mais beaucoup plus lentement. Ils en viennent à ne plus chasser pour se nourrir, mais pour faire le commerce des fourrures. Leur rapport avec leur environnement s'en trouve ainsi modifié. Les tentatives d'évangélisation des Amérindiens donnent peu de résultats au début, mais avec le temps, la majorité d'entre eux deviennent chrétiens. (*Ibid.*)

Un tableau de « Hurons convertis en prière» sert d'illustration. (*Ibid.*) La butade de Marie l'Incarnation : « Il est plus facile de faire des Sauvages avec les Français que l'inverse» est citée (*Ibid.*), et surtout, le scepticisme prévaut au sujet de la « mission 'civilisatrice' » toujours mise entre guillemets (*Ibid.*), plus au sujet de son efficacité, certes, qu'à celui de sa justification.

Une citation du gouverneur de Denonville de 1685 sert de base à la réflexion des élèves : « L'on a cru bien longtemps que l'approche des Sauvages de nos habitations était un bien considérable pour accoutumer ces peuples à vivre comme nous et à s'instruire de notre religion. Je m'aperçus, Monseigneur, que tout le contraire en arrive. » (p.100)

Et à propos du tableau mettant en scène les « Jésuites torturés par des Iroquois » on leur demande de comprendre ces derniers : « Comment expliques-tu la réaction violente de certains Amérindiens envers les missionnaires français? »

Trois dimensions sont identifiées en tant que « conséquences de l'influence française », toutes désastreuses : « L'alcool », « les guerres intertribales » et « les maladies épidémiques » (p.103). Le bilan, contrairement à l'idée initiale de réciprocité et de lenteur, est donc plus lourd, en fin de compte : « Tous les historiens s'entendent pour dire que la présence française a davantage perturbé la civilisation amérindienne que l'inverse. Au contact des Européens, les Amérindiens ont vécu une véritable acculturation progressive. » (*Ibid.*)

Le bouleversement du système économique n'y figure plus et les trois éléments mentionnés reçoivent un traitement différent par le manuel. Sur les guerres entre Amérindiens, déjà largement abordées auparavant, le bilan se lit ainsi : « Avec le développement du commerce des fourrures, des rivalités surgissent entre les différentes tribus amérindiennes. Les guerres intertribales, qui existaient sans doute avant l'arrivée des Blancs, prennent de l'ampleur. Il arrive même que certaines tribus soient pratiquement éliminées, comme les Hurons, par exemple. » (p.103)

Les épidémies sont mentionnées cette seule fois (à part le résumé) : « Parce qu'ils ne sont pas immunisés contre les maladies des Européens, les Amérindiens attrapent facilement la rougeole et la petite vérole. En quelques années, des villages entiers sont décimés par des épidémies qui entraînent plus de morts que la guerre. » (*Ibid.*) Un tableau montrant l'impressionnante hécatombe des Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent entre 1530 et 1650 accompagne ces lignes.

Le sujet sur lequel le manuel insiste est celui de l'alcool. Le résumé se lit ainsi : « L'alcool, ou eau-de-vie, constitue un objet de troc lié au commerce des fourrures. C'est une nouveauté pour les autochtones, qui prennent rapidement l'habitude d'en consommer de grandes quantités. Il en découle des problèmes d'alcoolisme et de violence. » (*Ibid.*) Une citation provenant du Conseil de Régence à propos des violences familiales causés par l'ivrognerie illustrent ces propos (*Ibid.*) et une page entière est consacrée aux « Amérindiens et l'alcool » (p.102). Le sujet est introduit par une considération générale incluant la Nouvelle-France et le Québec actuel : « La consommation abusive d'alcool cause des problèmes importants dans une société. Ces problèmes existent dans la société québécoise d'aujourd'hui et existaient déjà aux premiers temps de la colonie. Certaines personnes jugent sévèrement les alcooliques; d'autres essaient de les comprendre. (*Ibid.*) A partir des avis de deux historiens, les élèves sont invités de distinguer entre ces deux attitudes. L'un semble vouloir intégrer l'abus d'alcool dans le système de croyances des Autochtones: « Pour les Amérindiens, l'ivresse qui libère la parole et les gestes s'apparente à la possession du corps par un esprit et à la manifestation d'une divinité. » (Jacques Mathieu, historien, 1991, cité p.102) L'autre souligne la responsabilité initiale des Européens : « La propension à l'alcool [...] n'est que la conséquence de

l'effondrement moral et culturel dû au choc brutal de la rencontre avec le Blanc. » (Louise Dechêne, historienne, 1974, cité p.102) Une troisième source doit renseigner les élèves sur « les deux raisons qui incitent les Français à poursuivre le commerce de l'alcool avec les Amérindiens » et les inviter à prendre position : « Que penses-tu de ces raisons? » (*Ibid.*) : « La traite de l'eau-de-vie aux Sauvages [...] est nécessaire non seulement pour le commerce de la colonie, mais encore pour empêcher les Sauvages de se livrer aux Anglais et pour les conserver par conséquent à la France et à la religion. » (Lettre de Jean-Frédéric Phélypeaux de Maurepas, secrétaire à la Marine, à Henri-Marie Dubreuil de Pontbriand, évêque de Québec, 1742, cité p.102) Nul doute que, vu de nos jours, ces arguments sembleront bien peu défendables aux élèves...

En conclusion du chapitre, le manuel demande aux élèves de choisir « un des deux personnages décrits ci-dessous » et de rédige[r] un texte d'une page incluant tous les sujets fournis :

- Tu es un Français. Tu vis en Nouvelle-France et pratiques le métier de coureur des bois.
- Tu es un Amérindien. Tu pratiques le troc avec les Français.

Sujets :

- Le rôle que tu joues dans le commerce des fourrures.
- Ta façon de faire des échanges commerciaux avec les autres.
- Les influences que tu subis au contact des autres.
- Tes contacts avec les Anglais. (p.105)

Ainsi, de nouveau, Autochtones et Français sont mis sur le même plan et traités à égalité. Dans le résumé qui suit (p.106-7), c'est un peu moins le cas, mais tout de même, deux points sur six impliquent les Autochtones :

5. Le commerce des fourrures exige des contacts avec les Amérindiens, qui sont des partenaires commerciaux indispensables. Français et Amérindiens vont donc exercer une influence réciproque. Les deux groupes :

- échangent des objets;
- modifient leurs mentalités.

6. Des deux peuples, Amérindiens et Français, ce sont les Amérindiens qui connaissent le plus de bouleversements :

- la consommation abusive d'alcool, qui entraîne des problèmes sociaux;
- les conflits entre tribus, issus du commerce des fourrures;
- les épidémies, qui déciment la population. (p.107)

Un peu hors contexte, un dessin historique montrant des « Amérindiennes agenouillées devant une statue de la Vierge » accompagne cette conclusion.

L'auto-évaluation consiste, comme auparavant, d'un ensemble de devinettes où il s'agit d'insérer le bon terme dans la bonne case d'un schéma ou à répondre à des questions de ce type : « À quelle société - française ou amérindienne - associes-tu chacun des éléments suivants? Alcool - Maïs - Canots - Poterie - Outils de métal - Tabac - Christianisme – Fusils. Quelle conséquence a eu chacun des éléments liés à la société française sur la vie des Amérindiens? » Ni dans cet exercice ni dans les autres faisant partie de l'auto-évaluation ne figurent ni les guerres inter-amérindiennes ni les épidémies.

Après avoir fait une grande place aux Amérindiens en soulignant leur importance dans le commerce des fourrures et les conséquences des contacts réciproques, le manuel met au centre du module 2 :

« La société canadienne-française sous le Régime français » et ne mentionne plus qu'occasionnellement les Amérindiens.

L'évangélisation des Amérindiens, « pauvres âmes infortunées qui semblent être oubliées de Dieu » (p.117) est de nouveau abordée dans le contexte d'un élan de ferveur religieuse qui règne dans la France au début du 17^e siècle. La fondation de Montréal correspond ainsi au projet de « fonder une ville missionnaire en plein pays iroquois. Cette volonté de collaborer à l'évangélisation des Sauvages est alimentée par la lecture des *Relations* des Jésuites, qui circulent en France. » Cette publication dont proviennent de nombreux textes servant de sources pour la connaissance des sociétés amérindiennes, est défini par le manuel comme « un instrument de propagande missionnaire. »

L'attribution d'une dot aux Amérindiennes pour favoriser leurs mariages avec des Français figure parmi les « mesures natalistes de Jean Talon » (p.125), sans plus de renseignements sur son effet réel. La société de la Nouvelle-France est étudiée quant à son hiérarchie sociale et les Amérindiens y figurent en tant qu'esclaves dans la catégorie des subalternes (p.159). Ce sont ceux déjà mentionnés précédemment, dans un encart accompagné d'un portrait d'une esclave noire : « Des esclaves en Nouvelle-France .En 1759, on dénombrait en Nouvelle-France 3 604 esclaves, dont 1 132 Noirs, les autres étant essentiellement Amérindiens. » (p.123)

Rien n'est dit sur leur origine, mais ils ne sont pas à confondre avec les Amérindiens avec lesquels les Français entretiennent des relations commerciales. Ni les uns ni les autres ne font partie de la société coloniale. Dans l'ensemble, comme le note l'historien Jacques Mathieu, «la société amérindienne et la société blanche vivent côte à côte». (p.159)

Pour ce qui est de la conquête, le manuel rappelle les alliances avec les « tribus amérindiennes » que Français et Anglais entretenaient (p.170) et notent que les armées des deux côtés se composaient de troupes régulières venues des métropoles, des miliciens de la colonie et des Amérindiens alliés (p.176). La tentative de soulèvement de Pontiac est mentionnée et illustrée par un tableau montrant comment « le chef amérindien Pontiac incite ses hommes à combattre les Anglais. » Sans évoquer les motifs de ceux-ci, le texte du manuel attribue l'échec de la révolte à la discorde entre les alliés et au manque de soutien de la part des Français et des Canadiens :

Après la capitulation de Montréal, le sort des tribus amérindiennes alliées aux Français est incertain. Le chef outaouais Pontiac réussit à soulever quelques tribus contre les marchands anglais. Ils s'emparent de la plupart des forts de la région des Grands Lacs, mais, après quelques mois, la discorde s'installe entre Pontiac et plusieurs de ses alliés. Comme les Amérindiens ne peuvent compter sur l'aide des Français et des Canadiens, leur tentative de révolte s'achève en 1764 par la soumission de toutes les tribus. (p.185)

A propos de la Proclamation royale, sa principale conséquence, selon le manuel, est la réduction du territoire de la Nouvelle-France à un petit « rectangle s'étendant sur les deux rives du Saint-Laurent » tandis que « à l'ouest de ses colonies, l'Angleterre crée une immense réserve amérindienne. » (p.189, cf. carte 188).

Voici la dernière mention de la présence d'Amérindiens jusqu'à ce que, dans le contexte de « la croissance du Canada » contemporaine à la naissance de la Confédération, les Métis entrent sur la

scène historique. Le manuel montre d'abord un « Métis de la région de la rivière Rouge » assis par terre. Pour définir ce peuple, le manuel choisit ces termes : « Les Métis, ou 'sang-mêlé', forment un peuple entre Blancs et Amérindiens. Beaucoup d'entre eux sont issus de l'union de coureurs des bois canadiens-français et d'Amérindiennes. » (p.312)

D'emblée, l'attitude peu tolérante des Canadiens à leur égard est exemplifiée par une citation de John A. Macdonald de 1870 : « Ces impulsifs Métis doivent être tenus en respect jusqu'à ce que l'arrivée massive de nouveaux colons les engloutisse. » A ce propos, on demande aux apprenants d'élargir leur réflexion aux Amérindiens d'alors et de nos jours : « Crois-tu que ces propos pourraient aussi avoir été tenus à l'endroit des Amérindiens de l'époque? Justifie ta réponse. D'après toi, cette attitude existe-t-elle encore aujourd'hui ? Justifie ta réponse. » (*Ibid.*)

Selon le récit du manuel, la création de la province du Manitoba, demandée par les Métis est obtenue sans grandes difficultés en 1870 :

En 1859, le bail que la Compagnie de la baie d'Hudson avait signé avec l'Angleterre concernant la Terre de Rupert prend fin. Le Canada souhaite annexer ce territoire peuplé de quelques colons venus de l'Ontario et d'une majorité de Métis dont la plupart sont des catholiques francophones vivant de la chasse au bison et du commerce des fourrures. Au printemps de 1870, une délégation de Métis, dirigée par Louis Riel, se rend à Ottawa pour réclamer une province distincte dans laquelle leurs droits seraient reconnus. Le 12 mai, la Chambre des communes vote le Manitoba Act, ou Loi du Manitoba, qui reconnaît aux Métis le droit de propriété des terres qu'ils occupent et le droit au bilinguisme et aux écoles confessionnelles distinctes. (p.313)

Ce n'est que par la suite que la situation des Métis devient plus précaire, à cause de l'arrivée de colons blancs de plus en plus nombreux et de la « disparition des troupeaux de bisons », dont on ignore la raison : « Au cours des années suivantes, les Métis sont contraints d'émigrer vers l'Ouest à cause de la venue de colons blancs. Installés dans la région de la rivière Saskatchewan, ils voient leurs conditions de vie se détériorer d'année en année. La disparition des troupeaux de bisons et l'arrivée de nouveaux colons ne font qu'empirer la situation. » (*Ibid.*)

C'est alors qu'ils font encore une fois appel à Louis Riel pour défendre leurs intérêts présentés comme légitimes et ce n'est que devant le refus et l'envoi de troupes qu'ils se révoltent, en vain.

En 1884, devant l'insensibilité des autorités politiques canadiennes, ils font appel à Louis Riel, alors réfugié aux États-Unis, pour plaider leur cause. Riel tente de négocier une nouvelle entente avec le gouvernement fédéral, mais il rencontre un refus et 8 000 soldats sont envoyés pour mater la révolte des Métis. Riel est fait prisonnier, jugé et reconnu coupable de haute trahison. Le 16 novembre 1885, il est pendu à Regina. (*Ibid.*)

Le jugement de Riel et sa pendaison sont ainsi abordés de manière assez marginale et même si l'illustration attire surtout l'attention sur sa personne, elle met en scène une multitude de personnes, y compris des Amérindiens : « Les chefs de la rébellion de 1885. À cheval, Louis Riel. » (*Ibid.*) Ce n'est que deux pages plus loin (p.315) qu'il sera question des réactions contradictoires que son sort suscite.

Entretemps, le manuel évoque, sous le sujet « Un grand Canada unifié » (p.314) la « série de traités » que le Canada signe avec les Amérindiens, apparemment tout à fait équitables : « Par ces traités, ces

derniers cèdent leurs terres au gouvernement fédéral et consentent à vivre dans des réserves en échange de certaines compensations. » (p.314)

Une dimension critique est introduite par cette question aux apprenants, à propos de la situation actuelle : « Aujourd'hui, les Amérindiens sont-ils satisfaits du système des réserves et des compensations obtenues? » (*Ibid.*) Ni la Loi sur les Indiens ni les tentatives d'assimilation forcée ne sont mentionnées, et la portée des événements dans l'Ouest n'est pas très évident : regardent-ils seulement les Métis ? Quel rapport avec la création des réserves et l'introduction de la tutelle de l'Etat sur les populations autochtones ? Et comment expliquer leur manque de pouvoir sur tous les plans : politique, économique et culturel ?

Pour ce qui est, enfin, du Québec contemporain, une première réapparition des Autochtones s'effectue dans le tableau sur l'origine ethnique de la population québécoise (1941-1961) » (p.424) ou la catégorie de l'origine « amérindienne et inuite » figure, en chiffres bruts, entre celle polonaise et grecque.

Le chapitre 16 sur le Québec « de 1980 à nos jours » débute par un ensemble de sept éléments caractérisant cette époque dont un article de presse du titre « la surenchère autochtone ». (p.482). Les autochtones ne sont mentionnés ensuite ni dans la partie sur « Les débats politiques » ni sur « L'économie », mais celle sur « La société québécoise d'aujourd'hui » contient une double page sur « Les Nations autochtones » (p.498-99), à côté d'autres composantes de la société comme « Les groupes ethniques », « Les femmes au pouvoir » et « Le sort des jeunes », par exemple.

Prenant comme exemple un événement tout récent comme l'accord du 3 février 1995 des communautés inuites du Nunavik, en vertu de la Convention de la Baie James et du Nord québécois, sur le projet d'exploitation d'un gisement de nickel et de cuivre au Nouveau-Québec, le manuel exprime le souhait de trouver « un mode d'entente » avec les Autochtones, et les élèves sont invités à se prononcer sur la façon dont « les autochtones devraient régler leur différend avec les gouvernements » et dont « les gouvernements devraient traiter avec les autochtones ». (p.498)

Une carte leur montre l'emplacement des nations amérindiennes et inuite du Québec (*Ibid.*) et, accompagné de la photo de deux jeunes Attikameks de Manouane (p.499), le texte rappelle les débuts de leur présence en résumant très brièvement une évolution dont il n'avait pas été question au préalable: « Avant l'arrivée des colonisateurs européens en Amérique, les autochtones constituaient des peuples libres et autonomes. Progressivement, ils ont été soumis aux décisions des autorités françaises et anglaises. Depuis 1867, ils relèvent essentiellement du gouvernement fédéral, bien que certaines ententes puissent être conclues entre eux et le gouvernement du Québec. » (p.499)

Ce que les manuels plus récents appelleront « le réveil autochtone » est présenté en ces termes :

Depuis de nombreuses années, s'appuyant sur la notion de droits ancestraux, les autochtones luttent pour que les gouvernements leur reconnaissent:

- le statut de nations distinctes;
- le droit à l'autodétermination;
- le recouvrement des territoires qu'ils n'ont pas cédés par traité.

Le gouvernement du Québec tente de se rapprocher des communautés autochtones. En 1985, l'Assemblée nationale signait avec les dirigeants de certaines nations amérindiennes et inuites des accords sur la santé, l'éducation et la police.

Or, des questions restent à résoudre, notamment le territoire. On fait appel à l'anthropologue Sylvie Vincent pour le souligner : « le territoire est l'un des points névralgiques [dans] les relations [entre autochtones et Québécois francophones] .[car], pour les uns comme pour les autres [...], [il] constitue la base du développement économique et l'une des principales bases de l'identité.» (Sylvie Vincent, anthropologue, 1992, citée p.499) Et le manuel de conclure :

La question territoriale demeure cependant un point litigieux. Des ententes, parfois sujettes à révision, sont conclues entre le gouvernement et certaines nations autochtones. Alors que des nations semblent désireuses d'en arriver à un accord, d'autres durcissent leur position. Les gouvernements et les chefs autochtones en viendront-ils à trouver un terrain d'entente qui satisfasse tout le monde?

Dans la liste de dix points dont consiste le résumé sur la société québécoise (p.508-9), le neuvième est divisé en six aspects dont un concerne les Autochtones, à savoir : « Les autochtones luttent pour la reconnaissance de leurs droits. » (p.509) et dans les domaines de la conclusion pour lesquelles le manuel appelle les élèves, en tant que futurs citoyens, à imaginer des solutions, les alternatives qui leur sont offertes à propos des Autochtones s'appellent : « Indépendance, Autonomie gouvernementale, Cogestion et Intégration ».

6.3 *Diverse Pasts* (1995)

Le manuel anglophone *Diverse Pasts* (seconde édition de 1995) consiste en 7 unités et 26 chapitres et consacre les deux premiers chapitres, i.e. la moitié de la première unité « Natives and newcomers », exclusivement aux Amérindiens. Ils sont intitulés 1 : « The land and the First people » et 2 : « The Amerindian World ». Les autres chapitres de cette unité concernent l'expansion française en Amérique du Nord et la traite des fourrures.

Une introduction, principalement vouée à expliquer quelques principes de base de l'historiographie et de la démarche du manuel mentionne les Autochtones dès les premières lignes, en tant que point de départ : « In this book, you will discover how Québec developed from a society of Native peoples, through a colonial period, into the post-industrial society we know today. [...] Look at the pictures in this book. You will see workers, women, Native peoples, immigrants, soldiers, and students. » (p.v)

Ils sont aussi mentionnés par rapport à la plus grande importance de l'histoire orale pour eux et on cite, à titre d'exemple, une interview de 1913 où le chef témagami Aleck Paul explique le souci des Autochtones pour la préservation de la nature (p.ix-xi). Et en expliquant les possibles partis pris par les historiens tout en suggérant qu'ils sont évitables par une ouverture d'esprit suffisante de « bons historiens », on cite, pour exemple, la perception des Autochtones par l'historiographie du passé :

The historian chooses not only what we will see of the past, but how we will see it. Some historians choose only evidence that supports their view of past. This is called bias. For example, many historians of the past saw Native peoples as fierce and brutal warriors who were intent on stopping economic progress and the spread of European religion. This type of bias can have a strong influence on people's attitudes toward past peoples and events. (p.xi)

L'unité "Natives and Newcomers" se propose d'étudier « les économies, cultures et croyances » des Premiers habitants ayant vécu sur le continent américain pendant « des millénaires avant l'arrivée des Européens » et la façon dont « l'influence européenne a commencé à transformer le mode de vie autochtone » (p.2) Une chronologie comparative des événements dans le monde et au Canada/Québec, qui précède toutes les unités, retient pour celle-ci, du côté du Canada et du Québec cinq éléments sur dix-sept qui regardent les Autochtones : « Arrival of Native peoples in Québec « (-10 000) ; « Inuit cross Bering Sea » (-4 500) ; » « Foundation of Iroquois League » (1459) ; « Huron dispersal begins » (1648) ; et « Peace of Montréal » (1701). (p.3)

Le premier chapitre « The land and the first peoples » établit une différence de fond entre l'histoire relativement récente et courte du Canada et du Québec qui commence, selon le manuel, au moment où les premiers documents écrits sont disponibles, et la période intéressante et beaucoup plus longue des Premiers habitants avant l'arrivée des Européens qui appartient à la **préhistoire**, faute de documents écrits :

The history of Canada and Québec spans a short and recent period. It began when European travellers wrote descriptions of America. Our prehistory (the period for which there is no written record) is long and rich, however. For thousands of years before Europeans came to America, Native peoples inhabited the land. Since they did not write, we must turn to archaeology to learn about how they developed lifestyles suited to the environment. At the end of this chapter, you should have a better understanding of how these people came to Canada, who they were, and what kind of land they inhabited. (p.4)

Des considérations sur la géographie et le climat débouchent dans un premier constat de la bonne adaptation des Amérindiens à ce climat contrairement aux Européens qui devaient apprendre à suivre leur exemple : « The Native peoples were used to these variations and could cope with them. Europeans found the climate very difficult and took time to adapt. They had to learn many things from the Amerindians. » (p.7)

Le texte se penche ensuite sur les origines des peuples autochtones. La description de leur passage par la Béringie (cartes à l'appui) est accompagné de deux légendes autochtones, le mythe huron d'Aataensic (p.8-9) et celui mohawk sur Taronhiawâ:kon (encart p.9). Le statut de ces mythes est comparé à l'histoire de la création du monde de la bible à laquelle « certains chrétiens » croient : « Many Native peoples believe that they originated in North America where the Creator placed them at the beginning of time, just as some Christians accept the biblical creation described in the book of Genesis. » (p.7).

Au début, nous explique le manuel, tous les Autochtones vivaient de la chasse avant que l'agriculture se répande dans les zones climatiques qui s'y prêtaient, (p.9) entraînant là, ou elle pouvait assurer une alimentation plus stable, une augmentation de la population.

Quant aux appellations des Autochtones par les Européens, elles remontent à la méprise des découvreurs : »When Europeans first came to America they thought they had found India, so they

called the Native peoples they met ‘Indians’. Today we often refer to the Native peoples of America as Amerindians. » (p.11)

Une introduction dans l’univers des nations autochtones, leurs langues et les régions habitées insiste sur leur diversité, même à l’intérieur des trois grands groupes : « Language groups included many different nations who often spoke different dialects. The Algonquians and Iroquoians were divided into nations that lived in distinct territories. [...] A common language did not necessarily mean a common culture.” (*Ibid.*) Les noms des différentes nations ne figurent pas seulement dans la carte « Native peoples at the time of European contact: language groups and nations. « (p.12), mais aussi dans le texte.

Les questions à la fin du chapitre regardent, à part la géographie et l’archéologie, surtout les Premiers habitants :

1. Name the eight natural regions of Canada.
2. When did Native peoples arrive in Québec?
3. What is an artifact?
4. What Native peoples occupied the area where you live?
5. Were the Native peoples of your region hunters or farmers?
6. What language did the Native peoples of your region speak? (p.14)

Le souci de relier l’histoire à l’époque actuelle se retrouve aussi dans un des « projets » proposés aux apprenants. Celui-ci va jusqu’à suggérer une visite dans une communauté autochtone : « Locate the nearest Native settlement in your region. To what culture or Native society do these people belong? Find out more about their history. Try to arrange a visit to their community and talk with the elders to find out more about their life today and in the past.”(p.14)

Le second chapitre qui s’appelle « The Amerindian world » propose l’étude des principaux groupes d’Amérindiens de l’Est du Canada jusqu’à la fin du 16^{ième} siècle. (p.15) En plus de la constatation générale « Their cultures were well adapted to the land and the climate », il prône une vue non statique de leur histoire. Leur culture serait en continuelle évolution : “The Native peoples of Canada have lived here for thousands of years. Their cultures changed over time and have continued to change since Europeans first arrived.” (*Ibid.*) Or, à part cette affirmation, ces évolutions sont à peine plus traitées par ce manuel que par les autres. L’adoption de l’agriculture par une partie des sociétés autochtones est le seul élément de leur évolution antérieure qui apparaît, et bien sûr, il sera question des changements entraînés ultérieurement par l’arrivée des Blancs.

Le chapitre aborde d’abord les modes de vie des trois grandes familles autochtones, sous l’angle principal de leur économie. Notons au passage que le seul glossaire établit une distinction passablement claire entre « Iroquoian » et « Iroquois », « Algonquian » et « Algonquin ». Fait intéressant, les termes de « nomades » et de « sédentaires » sont employés avec scepticisme pour différencier les Algonquiens des Iroquoiens :

The Native peoples of eastern Canada had three different ways of life. The nations of the Hudson Bay Lowlands, the Canadian Shield, and the Appalachians were hunters and gatherers and are sometimes referred to as nomads, a term that does not accurately reflect their way of life. They had no fixed villages but moved their camp sites around an extensive

territory depending on the availability of fish and game. These people were all Algonquian speakers. The Iroquoian nations of the St. Lawrence Lowlands were mainly farmers who obtained meat through hunting and fishing. They lived in villages; this way of life is sometimes called sedentary. The Inuit of the Arctic lived in small groups and supported themselves by hunting and fishing. (p.16)

Le glossaire à la fin du manuel réaffirme le refus de ce terme : « Nomads: People who have no fixed place of residence. Note that this term is often incorrectly applied to people who exploit a given territory from base camps that are moved on a seasonal basis. »(p.409)

Sont également abordées l'attitude plus communautaire à la propriété, l'importance de la générosité dans le système de valeur des Amérindiens, leur conception du commerce lié à la sociabilité et l'absence de frontières territoriales clairement définies et pouvant créer des litiges :

The Native peoples had a very different attitude towards property than did the Europeans who came later. The Native peoples believed that the Creator gave land to all humanity, not to any individual, so no one could claim the exclusive use of land. Some personal possessions were valued, but accumulating wealth was not important. Instead, generosity was important and people shared with those in need. The prestige that came from generosity meant that people tried to give more than they received. Trade was carried out through barter; goods were exchanged in the way we give presents. Barter was usually accompanied by feasts, games, speeches, and the smoking of peace pipes. These were social as well as economic events. Since the concept of territory was vague, groups occupied regions without clear borders. As long as they did not interfere with their neighbours, there was no conflict. (p.16)

A propos des Algonquiens, on décrit leur méthodes des chasse et de pêche (p.16), la division des tâches entre les sexes, le respect des animaux et la supériorité de leurs moyens de transport : « The Algonquians had the best transport technology in North America » (p.17), parfois en usage, comme le toboggan, jusqu'à l'introduction des motoneiges dans les années 1960 (p.18), les habitations pratiques et facilement démontables - le tout illustré par des dessins et des photos. De la même façon, sont détaillés les maisons longues et les villages des Iroquoiens et la division des différentes tâches à accomplir, au gré des saisons de l'année (p.21). Tout en pratiquant l'agriculture, ils continuaient la pêche : «Fish was the most important source of protein in the Iroquoian diet, and fishing expeditions in the spring and autumn were essential to survival. » (*Ibid.*)

Un peu moins est dit sur des Inuits, mais la description de leur mode de vie, également accompagnée d'illustrations, remplit une page (p.22). Sont mis en valeur leur génie et leur talent artistique : « Because of their harsh environment, the Inuit had to be very resourceful. Bone, antler, and ivory were the basic materials they used in place of wood. Many of the items they made were elaborately decorated with great artistic talent. Soapstone was carved into lamps and into charms and toys. » (*Ibid.*)

L'organisation sociale et le système de valeurs dans les différents types de communautés autochtones est présentée comme la conséquence logique de leur mode de vie qui lui, découle de l'économie et de ses contraintes : « Native peoples had social structures that were well adapted to their way of life. They had no formal system of laws. Instead, acceptable behaviour was determined by community values and beliefs. Generosity was seen as the best quality, while greed was frowned upon. » (p.23)

Les systèmes familiaux des Algonquiens et des Iroquoiens sont comparés et le fonctionnement du patriarcat et du matriarcat sont expliqués. Ce dernier ne conférait cependant qu'une partie du pouvoir aux femmes : « Thus, the Iroquoians had a matriarchal society and their families centred around a grandmother and her daughters. In this society, women made important decisions about family life and farming. While clan mothers chose the chiefs, the councils were made up of men, women do not seem to have had a direct say in political decisions. » (p.23)

Au sujet des mariages, nous n'apprenons non seulement dans quelle maison la jeune famille allait être intégrée, mais aussi comment les couples étaient formés et s'ils restaient ensemble :

Marriage was important. Before a young Algonquian man could marry, he had to prove that he was a good hunter and that he could feed his family. He gave presents to his wife's family to compensate them for the loss of their daughter. Women went to live with their husband's family. In Iroquoian society, marriage was left up to the young woman. She was free to choose the young man she liked most. A young man had to give presents to the woman if he wanted to be considered her partner. The marriage concluded by holding a great feast to which all members of both families were invited. The man then went to live in his wife's longhouse. Most couples in Amerindian societies had only one partner. Some important Algonquian chiefs had two or three wives, but this was exceptional. Although divorce was accepted, couples with children rarely divorced. (Ibid.)

Les structures de l'organisation politique des sociétés autochtones sont abordées, ensuite, en fonction des différents modes de vie. Les activités communes se limitant aux rencontres festives durant l'été chez les nations vivant principalement de la chasse, il y avait peu de conflits et le prestige du chef dépendait de ses qualités de chasseur :

The more sedentary Iroquoian life required more organization and a sense of community to avoid conflict. Each clan had a civil chief, who was responsible for order, religious ceremonies, trade, and the changing of the village site. [...] The denser population also increased competition for resources with neighbouring groups and led to more warfare. Each clan also had a war chief who determined war and defence strategy. Warfare strengthened community solidarity by focussing aggression on an outside party. (p.23)

Dans ce contexte, le manuel aborde la pratique de la torture infligée aux prisonniers, l'explique comme un moyen de renforcer le lien social à l'intérieur de la communauté, non sans mentionner qu'elle contribuait à une perception des Amérindiens comme cruels par les commentateurs européens, malgré l'existence de la torture dans l'Europe de la même époque :

One of the goals of war parties was to bring back prisoners, some of whom would be tortured. Others were adopted by families to replace a member who had been killed. Adult men were often tortured whereas women and children were normally adopted. Torture was seen as a duty. The prisoner was offered to avenge a member of the tribe who had been killed. The whole community - men, women, and children - participated in the torture ceremony. The prisoner showed his bravery by singing his war song. Torture was a means of focussing aggression on outside forces and helped to strengthen tribal unity. Despite the fact that Europeans in the sixteenth and seventeenth centuries also tortured criminals before hanging them, they often condemned similar Native behaviour. As a result, Europeans sometimes portrayed Amerindians as fierce warriors, as illustrated in figure 2.9. (p.24)

Cette illustration («European portrayal of an Iroquois warrior») est accompagnée d'une légende qui, plutôt que de parler de perceptions européennes, les met sur le compte des Français, uniquement, pour ensuite inciter les élèves à dénoncer les stéréotypes, en général : «The French portrayed the Iroquois as 'cruel savages.' They created a stereotype (an image of a group that includes only certain

characteristics) that still influences people today. Is this fair? Can you think of any other stereotypes in our society? » (p.24)

Plutôt que de chercher une explication à l'augmentation des conflits inter-amérindiens chez les Iroquoiens autre que la densité de la population, le manuel nous parle des remèdes qu'y cherchaient les différentes nations : « Because of the increase in warfare in late prehistoric times (the fifteenth and sixteenth centuries), tribes started to form alliances. The Huron were a league of four different nations, while the Iroquois League consisted of five nations: the Seneca, Cayuga, Onondaga, Oneida, and Mohawk. The councils of these leagues ensured harmony among member nations. » (p.24)

Les règlements à l'amiable prévalaient aussi dans les conflits à l'intérieur des sociétés, selon le manuel, et la recherche de consensus l'emportait sur l'obéissance :

When a crime was committed, the guilty person's family had to make a payment to the injured party's family in order to avoid revenge. The only crimes that were considered serious enough to be punished by death were witchcraft and treason. Iroquoian chiefs were chosen from among the male relatives of a clan mother. Chiefs did not have absolute power but ruled by consensus, or group vote. To convince people that they were right, the chiefs had to be excellent speakers. Members of the community were not obliged to obey a chief. (p.24-5)

Deux aspects terminent ce tour d'horizon des sociétés amérindiennes « préhistoriques » : « Religion and culture » (p.25) ainsi que « Artistic and cultural life » (p.26)

Les mythes dont on cite celui montagnais de la création du monde par *Messou* (à travers le résumé du missionnaire Paul LeJeune de 1633) sont introduits ainsi :

Myths are an important part of every culture. They are stories that help set values and explain difficult concepts. Creation myths, like the accompanying Montagnais myth, for example, help explain the origins of a people and their relationship to nature. Native myths stressed the close bond that united the animal and human worlds. » (p.25)

Dans le même esprit universaliste on demande aux élèves : » Can you think of a similar biblical story ? Try to find creation stories from other religions. » (*Ibid.*)

La particularité de la conception autochtone du monde est ensuite expliqué sans introduire le terme d' »animisme » :

For Native peoples, religion was present in every aspect of their daily lives. All objects had a spirit, and the spirit world had a direct influence on humans. Through dreams, the priest, or shaman, was able to communicate with the spirits. Dreams were used as the basis for deciding on a course of action. To have a successful hunt, the hunters contacted the spirit of the animal to ensure that it was willing to be caught. Captured animals had to be respected so that their kin would not be offended. Good harvests depended on the spirit of the rain, and safe voyages on the spirit of the river. Gifts were made to these spirits to gain their favour. Spirits were also responsible for illness; the shaman acted as a healer by chasing them from the body. (p.25-6)

C'est d'ailleurs la seule mention du shaman, ce qui évite de devoir se prononcer plus loin sur l'efficacité de ses actes. Or, cette prudence est abandonnée dans le glossaire qui lui prête des pouvoirs surnaturels et le dit capable de communiquer avec les esprits et de prédire l'avenir :

« Shaman: A Native who could communicate with the spirit world to heal the sick or predict the future. » (p.410)

L'aspect qui est ensuite développé, dans le contexte religieux, est celui de la mort, toujours dans une perspective universaliste : « Religion gives meaning to death » (p.26) La foi des Amérindiens dans une vie au-delà de l'existence terrestre crée également un lien avec des conceptions familières aux élèves, malgré la particularité des fêtes de la mort chez les Autochtones. La légende d'une illustration à ce propos « The feast of the dead » chez les Hurons leur demande de faire ce rapprochement : « Do you have any special ways of honouring your ancestors ? » (*Ibid.*)

Pour ce qui est de la vie artistique, dont on loue le niveau particulièrement élevé chez les Iroquoïens, plusieurs exemples sont décrits, dont le wampum : « Wampum was another important artistic form » (p.26), dont on souligne la beauté. Ce n'est que dans le glossaire qu'il est question de sa fonction d'archive : « Wampum. A belt made of shells or glass beads that was used by Natives as a device to recall the terms of treaties and alliances. » (p.410) Des sports comme La Crosse, les jeux du hasard, les paris sont mentionnés ainsi que le prestige de l'éloquence, d'autant plus importante que les Autochtones ne disposaient pas de l'écriture :

Skill in public speaking was not only an essential quality for chiefs. At feasts, long speeches were given to thank the host and praise his family. Since the Native peoples did not write, the telling of stories and myths was important for keeping alive memories of past deeds. These collected tales are called an oral tradition. Does your family have a written or oral account of its history? (p.27)

Cette question, à laquelle seule une minorité des élèves pourra répondre que la famille dispose d'annales écrites, les prévient contre un sentiment de supériorité culturelle vis-à-vis de ces analphabètes. Une remarque sur le taux d'illettrisme dans l'Europe de l'époque aurait rempli la même mission.

Le manuel conclut ainsi cette partie où les Amérindiens avant l'arrivée des Européens étaient au centre de l'intérêt en insistant sur la richesse et diversité de leurs cultures en fonction de leur cadre de vie, leur alimentation et leur démographie dont découlaient également leur organisation politique et leur croyances: « Native peoples had rich and varied cultures based on their geographic location, their sources of food, and the size of their population. Hunting bands developed ways of life distinct from those of the settled agricultural nations. The political and religious customs of Native peoples met the needs of their world. » (p.27)

Ces aspects font également part des questions et projets proposés aux élèves :

Questions

1. What were the main foods of hunting peoples? Of farming peoples?
2. Outline the relationship of Native technology to their economic activities.
3. How did Native housing reflect their social organization?
4. What was the basic unit of Native society?
5. When did Iroquoian tribes start forming leagues? Why?
6. How were chiefs chosen?
7. What is a shaman?
8. How was a successful hunt assured?

Projects

1. Research Micmac hunting and fishing activities and make a calendar like the one on page 21. Show what tasks were done by men, women, and children. What was the greatest danger facing these people? Which was the easiest season of the year?
2. Organize a class debate. One group will argue that the nomadic way of life was the best. The other will support the sedentary way of life.
3. Discuss the nature of matriarchal and patriarchal societies. Who has social and economic power in each system? What type of society is found in Québec today?
4. Research one of the Native bands living in Québec today. Find out where the band lives, what languages its members speak, what religion they follow, and other features of their way of life. How has their culture changed from prehistoric times?
5. List the economic activities and social organization of Algonquian and Iroquoian peoples. Compare and highlight the similarities and differences between them. (p.27-8)

Comme dans l'exposé, qui avait pris la mesure des nuances, le manuel évite largement une réduction trop schématique des différences entre Algonquiens et Iroquoiens. Néanmoins, le second projet semble reposer sur l'idée que le mode de vie nomade ou sédentaire, expressions contre lesquelles le texte avait pourtant mis en garde, pouvait faire l'objet d'un libre choix. Or, à la toute fin de cette unité (« unit one refresher »), la dichotomie schématique finit par l'emporter : « Native peoples of the northeast were divided into two main groups. The Algonquians had a patriarchal society and lived by hunting and gathering. The Iroquoians had a matriarchal society and lived by farming. »

Les deux autres chapitres de cette première unité se tournent vers les nouveaux venus. « French expansion in North America » laisse d'abord entendre que la mondialisation due à l'arrivée des Européens en Amérique, a pour effet de mettre fin à une « isolation » des Autochtones : « Over the centuries, the Amerindian world developed in isolation from other world cultures. During the Renaissance, Europeans began exploring the rest of the world and establishing commercial links. This created a world economic system. » (p.32)

Le manuel nomme en premier l'explorateur Giovanni da Verrazano parti en mission officielle pour le roi de France et fournit une liste des principaux explorateurs et de leurs voyages (p.33), pour ensuite parler plus en détail de ceux de Jacques Cartier. Son arrivée, ses rapports avec les Autochtones et sa prise de possession des terres au nom du roi de France sont évoqués en ces termes :

On his first trip in 1534, Cartier had little contact with the Native peoples. He planted a cross at Honguedo (Gaspé) and claimed the land in the name of the king of France. Cartier, like other Europeans of his time, did not believe that nomadic peoples had any claim to the land. In any event, it was his duty as a Christian to bring them under the control of a Christian king so that they could be converted. Cartier could not understand the language of the people he found at Gaspé and paid no heed when they protested the planting of a cross. Instead he captured two boys, who turned out to be the local chief's sons, and took them back to France. On his second trip in 1535, Cartier used the two boys, who had learned some French, to guide him in the St. Lawrence. He established a base at Stadacona (Québec City). Despite the protests of the boys' father, Chief Donnacona, Cartier travelled to Hochelaga (Montréal). However, since the boys did not go with him, he had no interpreter who could speak the local language and therefore learned little about the nature of the country or its people. (p.33-4)

La protestation des Amérindiens est ainsi clairement mentionnée, mais il n'y a aucune référence à un accueil de bienvenue qui aurait précédé. Pour ce qui est des deux fils de Donnacona, il s'agit

clairement d'un enlèvement et le manque de respect devant l'interdiction de remonter le Saint-Laurent montre le peu d'égards que Cartier est prêt à payer aux Autochtones. Or, les motifs de Cartier correspondent, selon le manuel, à la conception de tous les Européens de son époque et non pas à une arrogance particulière.

L'hiver s'avérait dur et les Européens y étaient mal préparés, le scorbut faisait rage. Les hommes de Cartier sont secourus par un remède autochtone, mais se montrent scandaleusement ingrats :
 « Luckily, the Stadaconans taught Cartier a cure for this *disease-anneda*, a drink made by boiling the bark of the white cedar. Only eight men died during that winter. In the spring Cartier left for France, but not before kidnapping Chief Donnacona and several of his followers. » (p.34)

Il n'est donc nullement étonnant de constater que les Amérindiens se montraient hostiles aux Européens par la suite (p.35). Roberval a dû en faire les frais lors de son voyage en 1547 : «The winter was a disaster. The Stadaconans harassed the colonists, many of whom died of scurvy. » (p.35/37) L'hostilité des Amérindiens est illustrée par une gravure historique dont la légende confirme : « Note the fortified palisade behind the colonists. This indicates that relations with the Native peoples, shown on the right side of the map, were not friendly. » (p.36)

Un important encart est consacré à la disparition des Amérindiens de la vallée du Saint-Laurent entre les visites de Cartier et de Champlain, qualifié de la plus grande énigme de l'histoire canadienne du 16^{ième} siècle :

Sometime in the second half of the sixteenth century, the peoples of Stadacona and Hochelaga were driven from their lands. We know that they lived along the St. Lawrence in 1543, but no traces of them remained when Champlain visited the area in 1603. Historians and archaeologists have very little evidence concerning the events of this period. Some historians think that these peoples were destroyed by other peoples farther west that wanted access to trade with the Europeans. Some archaeologists believe that they were adopted by the Huron because Hochelagan pottery has been found in late prehistoric Huron sites. It is also possible that these people were wiped out by European diseases brought by Cartier, Roberval, and the French settlers. We will probably never know the true story of why these people disappeared, but the result was that the French did not have to deal with a large, well-established population when they finally came to settle in the St. Lawrence Valley at the beginning of the seventeenth century. When too many pieces of the historical puzzle are missing and no definite answer can be given, the puzzle is called an enigma. The disappearance of the Stadacona and Hochelaga peoples is the greatest enigma of sixteenth-century Canadian history. (p.35)

Au sujet de Champlain, les seules mentions qui concernent les Autochtones sont ses alliances et voyages avec les Montagnais, Algonquins et Hurons (p.37), sinon ce sont maintenant les tentatives d'établir une colonie et les dangers des traversées transatlantiques qui intéressent le récit. A noter au passage, le manuel cite expressément les Hollandais (« the most important commercial centre in Europe », 39) et activement présents en Amérique du Nord et la création de la Nouvelle Angleterre au développement démographique rapide.

En conclusion, le manuel retient, entre autres, l'impact de l'arrivée des Européens sur les Amérindiens, même avant l'établissement de colonies, identifiant clairement les influences des nouveaux produits sur les modes de vie, l'intensification des guerres par la concurrence accrue et les ravages des maladies inconnues: « Even without colonies, Europeans were starting to have dramatic effects on the Native peoples. New goods were starting to alter their way of life. More competition

for access to these goods caused more intense warfare, while new diseases created social upheaval. » (p.39)

Aucune des questions qui clôturent le chapitre ne s'intéresse pourtant aux Autochtones, à part le nom du village près duquel Cartier passa l'hiver de 1535-36. (*Ibid.*)

Le chapitre suivant traite du commerce des fourrures qui mit un terme à l' »isolement » des peuples autochtones : »This ended the isolation of the Native peoples, who saw their world rapidly and radically transformed. » (p.41). Précédé par le commerce avec les pêcheurs qui échangeaient des outils et objets en métal contre de la viande, du poisson et des peaux (p.43), le commerce des fourrures sur une plus large échelle reposait essentiellement sur le travail des Amérindiens qui, auparavant avaient chassé le castor pour leur propres besoins: » The fur trade relied heavily on the labour of Native peoples. Hunting bands already caught beaver for their own use. It has been estimated that an average family would eat about twenty to thirty beaver each year, as well as several moose. The Native peoples also used the beaver skins to make robes. » (*Ibid.*)

Le manuel explique ensuite la différence entre « castor gras d'hiver » et « dry beaver », moins apprécié, et la mise en place des réseaux de ce commerce, basé sur les alliances avec des autochtones :

From 1608 to 1627 Champlain established a trading system in the St. Lawrence Valley. This system was based on alliances with the most important nations of the area: the Algonquin and the Huron. By fighting with them against the Iroquois in battles on Lake Champlain in 1609 and at the mouth of the Richelieu River in 1610, Champlain ensured that the alliance would be strong. The focal point of the trading system was the Huron's extensive trade network with the hunters of the Great Lakes and the interior Québec. The Huron traded maize and European goods for pelts, which then shipped to the French at Québec. (p.44-5)

Une autre occasion de mentionner les Autochtones, au sein de ce chapitre largement consacré à l'exposé des intentions et réalisations européennes, est l'effort d'évangélisation, principalement mené par les Jésuites et leur plaidoyer en faveur de la colonisation pour favoriser la conversion par le voisinage. (p.46)

Or, d'importantes parties du texte traitant du commerce des fourrures se penchent sur les effets désastreux des épidémies :

The trading system established in Champlain's time started to falter shortly after his death in 1635. European diseases killed many of the Native peoples who were allied to the French between 1636 and 1639. In these years, the Huron population, for example, declined from about 25 000 to about 10 000. The Native populations had never been in contact with diseases such as smallpox and influenza (flu). They had no immunity to these diseases, which often proved fatal. Once disease broke out in a village, it spread rapidly and killed many people, especially children and the elderly. The nations of the French alliance were in constant contact with Europeans, both missionaries and interpreters, who lived in their villages on a year-round basis. The Iroquois who were allied to the Dutch did not suffer losses to the same extent because they had less direct contact with Europeans. (p.46)

Le fait d'aborder le sujet sous l'angle de son importance pour le commerce des fourrures n'enlève rien au mérite du manuel d'être aussi explicite. Un autre sujet est introduit ensuite, de la même manière : les guerres avec les Iroquois. Ces conflits et la destruction de la Huronie qui en résulte,

sont présentés, par le manuel, comme autant de facteurs affectant les intérêts commerciaux des Français, mais ils sont tout de même reconnus comme catastrophiques pour les peuples autochtones, par le texte qui poursuit ainsi :

As soon as the danger of disease lessened, the fur trade was thrown into turmoil because of war with the Iroquois between 1641 and 1666. In 1639 the Dutch started to trade firearms to the Iroquois for furs. With the advantage in numbers and arms, the Iroquois then began attacking fur convoys on their way to Montréal. Intense war resulted, and between 1648 and 1653 the Iroquois dispersed all of the nations living in what is now southern Ontario. The destruction of the Huron disrupted the French trading system. The French no longer had allies to collect and ship the furs to the St. Lawrence Valley. They now had to do this work themselves. This catastrophe for certain Native populations marked the beginning of French territorial expansion, dominated by the coureurs de bois. (p.46-48)

La question des causes de ces guerres n'est pas abordée ici, mais il est intéressant de noter que ce sont les Hollandais qui fournissent les armes à feu. La poursuite des conflits, quelques décennies plus tard, connaît un responsable plus clairement identifié : l'expansion française. Mais leur description reste très succincte:

By 1680, New France had expanded across almost half the continent. This expansion brought the colony into conflict with the English and their Iroquois allies. By moving into the Mississippi, the French cut off the Iroquois' main supply of furs. Iroquois war parties started attacking French in the West in 1681, and by 1689 they were ravaging settlements near Montréal. This war lasted until 1701. (p.51)

Seule la chronologie à la fin de l'unité contient une mention de la Paix de Montréal. (p.59).

Au sujet des échanges, les articles européens qui intéressent les Amérindiens sont, selon le manuel : les marmites en cuivre, des objets et outils en métal, des textiles et certains aliments. Les Européens, de leur côté, adoptaient les canots en écorce, les raquettes, les mocassins et les toboggans ainsi que certains aliments comme le maïs et le tabac (p.51).

Il est question beaucoup plus abondamment des échanges culturels. Une différence fondamentale oppose, à cet égard, les attitudes : respect et tolérance chez les Autochtones, arrogance chez les Européens :

The Native peoples had a world view suited to their environment and way of life. They were tolerant and did not impose their values on others. Europeans, in contrast, wanted complete control over the territory and people where they settled. They believed that they were superior to the Natives and that Christianity was the only true faith. People who did not share their beliefs were considered barbarians and even agents of the devil. Other cultures were judged by European norms. Since the Native peoples did not have European forms of government or religion, they were dismissed as having no culture. The French felt it their duty to «civilize" the Native populations by persuading them to accept Christianity and all other aspects of European culture. (p.52)

Le projet d'évangélisation (« impose Christianity on the Native peoples»; p.52-3) est au cœur des projets européens d'assimilation. Or, dans le passage d'un scepticisme initial des Amérindiens vers leur conversion, les épidémies jouent encore une fois un rôle central, tragique et paradoxal :

At first missionaries were not accepted by the Amerindians, because the missionaries tried to upset their way of life. When European diseases ravaged the Native populations, the Jesuits were blamed. However, epidemics finally served the Jesuits' cause, since the Native peoples believed that disease had spiritual origins. When their shamans failed to find

cures, the people turned to the Jesuits for help.

As we have seen, disease wiped out thousands of Hurons in the 1630s. Disease continued to have serious effects on the Native populations throughout Canada in the following years. As you can see from table 4.1, all Native populations in the country were severely affected by the advent of European disease. (p.53)

Le tableau mentionné «The decline of Native populations from pre-contact times to their lowest point» montre en effet les chiffres pour neuf des futures provinces et explique: « Most of the population decline was caused by European diseases. In eastern Canada the decline came in the seventeenth century; in western Canada it came in the nineteenth century. » (p.53)

Encore une fois donc, cet effet du contact avec les Européens si lourd de conséquences pour le sort des Amérindiens est abordé au détour d'un sujet assez différent : les interactions culturelles (« cultural interaction »; p.51), mais il est néanmoins clairement exposé dans son impact.

Le bilan global des efforts d'assimilation culturelle, à l'occasion réduite à celle des Français, est par ailleurs jugé peu convaincant, par le texte du manuel. Le public étant composé d'élèves anglophones, l'argument qu'il serait peu réaliste de convaincre les Amérindiens à apprendre le français, pourrait rendre l'exposé encore plus convaincant :

At first, French policy aimed at assimilating the Native populations. The peoples of the St. Lawrence Valley were to learn French and live like Europeans. This policy was not realistic, and assimilation never occurred. Although the Jesuits had considerable success with some nations, such as the Huron, only a minority of Native peoples became Catholics, and even many converts continued to live much as before. By 1660, the Jesuits realized they could not make Amerindians into Europeans. The missions continued their work, but with more realistic goals. Missionaries became agents of the Crown and ensured good relations with the nations in the West. Conversion to Christianity did, however, mean that converts could no longer participate in the social life of their communities. (p.53)

Ce point est illustré par un témoignage de Jérôme Lallemant qui explique que pour un Amérindien la conversion signifiait l'abandon des bases mêmes de son mode de vie.

Les Européens, à leur tour, subissaient beaucoup moins d'influences culturelles de la part des autochtones, car ils y étaient peu réceptifs :

Convinced that they were culturally superior to the Amerindians, the Europeans adopted certain features of Native life without fear of losing their identity. Although some young men liked the freedom of the woods, they did not change their basic values. The coureurs de bois might adopt Native dress and transportation technology, they might even take an Amerindian wife, but they remained resolutely Christian, and most dreamed of returning to the colony and living as their fellow colonists. Native ideas never took hold of the European population in the St. Lawrence Valley.(p.54)

Du côté autochtone, le bilan est beaucoup plus lourd et globalement négatif, aux yeux du manuel :

The coming of the Europeans had a deep impact, however, on Native society. The Europeans brought some technological advantages, but these were far outweighed by the problems that were created. New diseases caused the Native population to decline sharply, the introduction of alcohol by the Europeans led to its abuse by some Native people, and the destruction of traditional values made life difficult for the survivors. Trade integrated the Native peoples into the Atlantic economy, and they became increasingly dependent on the Europeans. [...] The fur trade also had a profound impact on the Native peoples, who did most of the work. Their traditional way of life was destroyed, and disease sharply reduced their population. (p.54)

Ainsi, si les questions à la fin du chapitre concernent pêle-mêle un choix d'éléments, allant des types de pêche à la différence entre un coureur de bois et un voyageur, en passant par les monopoles de commerce, les congrégations et les alliés autochtones de Champlain (p.54), un des « projets » concerne encore une fois le déclin des populations autochtones dû aux épidémies et que les élèves sont invités à calculer, dans le détail, pour chaque province. Les taux les plus élevés (plus de 40% de pertes) apparaissent, selon ce tableau (p.53) en Terre-Neuve (100%), au Saskatchewan (45%), dans les Maritimes (44%) et au Manitoba (40%) On leur demande ensuite de comparer leurs résultats aux statistiques contemporaines sur la présence autochtone. (p.55)

Les maladies trouvent leur place aussi dans le résumé, pourtant réduit à l'extrême, du « Unit one refresher », à propos des impacts de l'arrivée des Européens :

The coming of Europeans brought exchanges of technology. Native peoples adopted European guns and metal tools, while the French quickly realized the advantages of Native canoes and snowshoes. European diseases decimated Native populations, who had no resistance to them. Missionaries tried to impose Christianity, which sought to alter Native beliefs and society. (p.56)

Les unités suivantes respectivement 2: «Society in New France», 3: «Québec in the Revolutionary age», 4: «Lower Canada in transitio», 5: «Québec in a new Canada», 6: «Canada's century» et 7: «Towards Contemporary Québec» mettent l'accent sur les nombreux aspects de l'histoire canadienne et québécoise qui ne concernent pas, en premier lieu, les Autochtones. Mais ils ne les perdent pas totalement de vue. On répète, à l'occasion, leur importance dans le commerce des fourrures (« Native peoples provided most of the labour »; p.66). A la fin du chapitre 5 de l'unité 2, on demande aux élèves de se documenter pour rendre compte des évolutions historiques dans les communautés autochtones : « Using resources in your school library, compare the life of an adult male Native at Oka in 1730 to that of one at Huronia in 1600. Mention such aspects as the physical structure of the village, the work done, and the authority figures in these settlements. » (p.72)

Les Amérindiens sont de nouveau cités comme les destinataires des efforts des différentes congrégations missionnaires, y compris dans le domaine de l'éducation et de la santé, avec un succès mitigé toutefois :

The Ursuline sisters, led by Marie de l'Incarnation, established a school to teach Native girls. When they had little success trying to instil European values, they turned their attention to the colonists' daughters and established schools at Trois-Rivières and New Orleans. The Ursulines were accompanied by the Hospitalières de la Miséricorde-de-Jésus, who established a hospital to serve the missions. The Amerindians did not trust French medicine, however, and the hospital mainly served the European population. (p.82)

Les Autochtones reviennent brièvement au-devant de scène historique dans le contexte de la conquête britannique. Les nouveaux maîtres avaient refusé les demandes françaises en leur faveur : «Although the French had asked the British to protect their Amerindian allies and allow them to continue living on their lands and have missionaries, the British refused. » (p.114) De tels refus de leur accorder les mêmes traitements que les Français leur vaudra l'hostilité des Autochtones et une révolte menée par Pontiac constituant un sérieux problème. Son échec est attribué à la seule désunion des insurgés :

In 1763 the western First Nations, under the leadership of the Ottawa chief Pontiac, attacked British traders throughout the Great Lakes region. All the British forts except Detroit fell, and an estimated 2000 settlers were killed. During the war years the Amerindians had received few trade goods. They needed supplies but found the prices charged by the British traders too high and the quality of the goods poor. And they were upset that the British did not follow the French practice of «gift diplomacy», the annual custom of giving presents to the Amerindians to renew the alliance. The Amerindians also were alarmed by land-hungry British Americans moving onto their lands, and their fears had been increased by the British refusal to recognize Amerindian land claims in the St. Lawrence Valley. Because of disunity, however, the alliance started to fall apart in 1764. A peace treaty between the western Natives and the British was finally signed in 1766. (Ibid.)

Un autre personnage autochtone retient l'attention du manuel plus encore que Pontiac. Un encart d'une page, avec un portrait le montrant en fier guerrier (« proud warrior »; p.126) présente le chef mohawk « Thayendanegea (also known as Joseph Brant) » (*Ibid.*) qui, comme une grande partie des Iroquois avaient combattu avec les Britanniques contre les Français et durant la Révolution américaine, puis avaient gagné le Canada en tant que « loyalistes » (*Ibid.*) Durant les combats, sa renommée avait été telle que beaucoup de volontaires « blancs » avait préféré combattre sous ses ordres. Or, les Britanniques s'étaient montrés peu reconnaissants vers leurs alliés autochtones après la guerre ce qui ne manqua pas de susciter la déception de leur côté :

After the revolution, Iroquois leaders were enraged when Great Britain ignored its Amerindian allies and transferred their lands as far as the Mississippi to the Americans. As compensation, the British granted the Iroquois a large tract of land along the Grand River, which became known as the Six Nations Reserve. By 1785, 1843 people had settled there. Thayendanegea was a war chief but was not the leading Mohawk sachem (ruler or chief). However, he was involved in the negotiations in which the Saint Regis and Kahnawake Mohawks gave up their claims in New York State for reserves in Canada. Although Thayendanegea admired certain aspects of white culture and accepted the fact that the Native peoples could no longer survive as hunters and gatherers, he was horrified by the harsh laws of white society, particularly imprisonment for debt. He felt that the strong had too much power over the weak and that white society was cruel: «Cease too, to call other nations savage, when you are tenfold more the children of cruelty than they. » (p.126)

Après cet événement, la participation des Autochtones à des missions militaires n'est plus mentionnée, le récit de la guerre de 1812 les ignore, par exemple (p.146). Mais ils continuent au moins d'exister. Pour le 19^{ième} siècle, on décrit ainsi leurs activités économiques :

For their part, the Native peoples remained distinct minorities, subject to many of the same work experiences as whites. The Mohawk - established at Kahnawake since the 1670s - combined subsistence farming with work in the fur and timber trades. Esteemed across Canada as canoe handlers, transport-workers, and packers in the fur trade, the Kahnawake Mohawk were later prized as highly skilled river drivers and timber rafters. On the Atlantic coast of Québec, Micmac women produced baskets, brooms, and porcupine-quill boxes. The men were wood craftsmen, producing axe handles, butter tubs, and barrels. They were also highly respected forest workers; described as excellent axemen, they were paid the highest wages. Other Micmac also worked in shipyards, on the wharves, or in commercial fishing operations.

In northern Québec, the Cree and the Inuit continued to hunt and trap. This area was still controlled by the Hudson's Bay Company, which forbade settlement until the 1840s. The Native peoples of these regions were therefore little affected by white society. (p.129-30)

Un encart sur l'épidémie de choléra qui avait frappé Montréal en juin 1832 mentionne aussi les 70 Mohawk de la réserve de Kahnawake qui y avaient trouvé la mort en quelques jours seulement. (p.130) Parmi de nombreux autres aspects, un projet à la fin du chapitre 9 s'intéresse aussi à ce qu'étaient devenus les Autochtones de la fin du 18^{ième} siècle : « What was happening to the different

Native peoples living in Québec during 1760- 85? Were they being integrated into Canadian society? » En revanche, l'encart sur l'esclavage en Amérique du Nord britannique ne mentionne pas la présence d'Autochtones parmi eux. (p.153)

L'industrialisation se fait sans eux ainsi que la démocratisation des institutions et le progrès dans l'éducation. Ils font tout simplement partie des groupes laissés en marge de ces évolutions « en faveur des classes moyennes et surtout des capitalistes de l'industrie » (p.212): « Other groups-people in the Maritimes and the West, Native peoples, and women- did not benefit as much. » (*Ibid.*)

L'importance des événements des dernières décennies du 19^{ième} siècle dans les prairies pour le sort des Autochtones ne ressort pas de la table des matières, où le chapitre correspondant s'appelle « Confederation » à l'intérieur de l'unité « Québec in a new Canada ». En effet, le contexte est celui du projet d'unification des colonies britanniques et pour y arriver, de la construction du chemin de fer, « ouvrant les prairies à la colonisation » (p.226). Or, ces terres n'étaient pas vides, il y avait les descendants des unions entre coureurs des bois et femmes Amérindiennes dont le manuel avait déjà parlé à deux reprises (p.49 et 153): les Métis :

The population of the prairies included the Métis, who were descendants of French or British fur traders and Amerindian women. Most Métis had retained the skills of their Amerindian ancestors and adopted the religion and clothing of their European forebears. Most spoke at least two languages, and many spoke three. In 1821 there were 500 Métis in the Red River settlement, and in 1870 Manitoba's population included 9800 Métis. The Métis men hunted buffalo to produce pemmican, the staple food of the prairie Native peoples. Some worked for the Hudson's Bay Company, transporting supplies to posts throughout the West on York boats and in Red River carts [...] They also farmed small plots of land along the Red River. The women were excellent needleworkers and made clothes [...] for the Hudson's Bay Company posts. (p.226)

Le manuel consacre ensuite un assez important espace aux rébellions qu'il avait déjà identifiées comme événements-clés dans la chronologie qui ouvre le chapitre. Elles y figurent comme « Red River Rebellion », (1869) et « Northwest Rebellion and hanging of Louis Riel » (1885), à côté de quelques autres dates concernant les Autochtones, en tout cinq sur douze, du côté de «Canada and Québec»: « Violence characterizes struggle between Natives and Sulpicians over religion and power at Kanesatake» (1870s); « Indian Act aims at assimilation of Natives into white society» (1876); «Federal Ministry of Indian Affairs established» (1880).(p.213)

Le passage sur les rébellions débute par l'achat de terres de la Hudson Bay Company et la non-consultation de la population pour les projets de gouvernement et de colonisation. La protestation des Métis et les actions de Louis Riel qu'ils appellent à l'aide semblent être de la légitime défense, mais les insurgés ont tort de condamner et d'exécuter Thomas Scott :

The Red River Rebellion. After Confederation, the new Canadian government bought much of the West from the Hudson's Bay Company. It organized a government and planned settlement without consulting the local population. Furious, the Métis called on Louis Riel to lead them in 1869. The son of a former Métis leader and a French-Canadian mother, Riel had been educated in Montréal. He ordered the Métis to stop Canadian surveyors and tell them to get off the land owned by the Native peoples. The Métis then prevented the new lieutenant-governor from entering the settlement, seized Fort Garry, established a provisional government, and sent their proposal for the government of the area to Ottawa. The Métis hurt their cause, however, by executing Thomas Scott, a Protestant labourer from Ontario. Contemptuous of the Métis population, Scott was captured twice in two months and was accused of taking up arms

against the provisional government. Riel allowed Scott to stand trial for treason. Scott's execution made him a «martyr» in the eyes of Ontarians and turned Ontario against the Métis. Riel succeeded in obtaining provincial status for Manitoba, but Ontarians considered him a traitor, and he was forced to flee to the United States. (p.226-7)

Or, la pression économique sur les Métis et les conflits avec les colons continuaient :

Métis economic and political power was destroyed by the disappearance of the buffalo and by the coming of the railway, which replaced the Red River carts. Large numbers of European settlers pushed the Métis, who had no written deeds, off their lands along the Red River. The Métis then spread farther west, where they attempted to establish new agricultural communities. The railway and settlement also disrupted the lives of the other Native peoples who lived on the prairies. Some settlers fenced off their fields, and others started cattle ranches. They did not want buffalo grazing on their pastures and so hunted them, leaving the prairie strewn with bones. The Native peoples' complaints to Ottawa about these disruptions were ignored. Those tribes that had signed treaties complained that some of the treaties had not been respected. (p.227-8)

Les roulettes et les canots remplacés par le chemin de fer et d'impressionnants tas d'ossement de buffalo sont documentés par des photos d'époque. (p.226 ; 228) Celle des « Buffalo bones on the prairies » est accompagnée de cette explication, dénonçant les méthodes des Blancs : « Prairie Native peoples used traditional hunting methods to kill only enough buffalo to feed their families. Non-Native people, however, used guns to slaughter millions of buffalo, leaving the prairie strewn with bones. This destruction of the Natives' food supply and of the balance of nature dramatically changed the Native peoples' way of life. » (p.228)

Les conflits mènent à la rébellion du nord-ouest, soutenue encore une fois par Louis Riel, mais les leaders autochtones sont nommés également. La police canadienne intervient, selon le texte, en réaction à des attaques menées en commun par des Cris et des Métis contre des colons :

The Northwest Rebellion. In 1884, Native leaders Big Bear and Poundmaker and Métis leader Gabriel Dumont invited Riel to return to Canada to lead their protest against the Canadian government. When the Cree and Métis attacked settlers and the North West Mounted Police in northern Saskatchewan in 1885, the Canadian government used the railway to send in troops. The Métis camp at Batoche was surrounded, and after a four-day siege it surrendered. Riel was charged with treason and executed in Regina in 1885. The causes of the rebellion and Riel's role have been the subject of debate among historians ever since. (p.228)

La défaite de la rébellion sonne le glas de l'existence des Métis comme peuple indépendant, avec des conséquences jusqu'à nos jours, comme le souligne le manuel:

After the collapse of the Northwest Rebellion in 1885, the once proud and self-sufficient Métis ceased to exist as an independent people. They were not regarded as Indians or as a distinct group under the Indian Act and were not accepted by white society. Today's estimates of the number of Métis in Canada are as high as three million. However, in the 1981 census, only 98 000 Canadians identified themselves as Métis; 7300 of them lived in Québec. (Ibid.)

Ni la Loi sur les Indiens, à laquelle se réfère le texte, ni les réserves n'avaient été mentionnées auparavant. Pour ces dernières, le manuel propose une carte des territoires et des dates des traités signés, dont la légende nous apprend ceci : « The Canadian government signed eleven treaties with the Native peoples of the West between 1871 and 1921. With these treaties, the Natives gave up all claims to their lands. In return, the government set up reserves and provided some money and services. » (p.229)

Or, le contexte de leur création reste inexpliqué, ici comme d'ailleurs dans le glossaire. Celui-ci ignore également la Loi sur les Indiens. Nous avons vu qu'elle figure cependant dans la chronologie, assortie de la remarque que son but était l'assimilation des Autochtones à la société blanche. Il y est mention aussi de la mise en place du ministère fédéral d'Affaires indiennes quatre ans plus tard. Ce n'est pas le seul sujet sur lequel les notions de la chronologie sont plus amples que le texte explicatif. On ne trouve pas non plus de mention des conflits violents entre Autochtones et Sulpiciennes à Kanesatake, mentionnée par la seule chronologie.

Assez curieusement, il n'y a pas de portrait de Louis Riel et ce n'est pas seulement un indice pour dire que le manuel accorde plus d'attention aux actions des Métis qu'au rôle de Riel. Car il s'intéresse, comme nous l'avons vu, à son origine et il y a même, sous les photos de face et de dos d'un manteau métis (« A Métis coat from the 1840s »), une information sur le père de Louis Riel : «At the same time that British colonies were granted responsible government, the Métis fought for greater autonomy from the Hudson's Bay Company. In 1849, Louis Riel's father successfully led a fight to break the company's trade monopoly. » (p.227)

Les différents jugements d'historiens sur le personnage de Riel font l'objet d'un encadré, où l'on cite George Stanley pour qui l'affaire concerne surtout le rapport entre Anglophones et Francophones : « The role of Riel was essentially that of a symbol, the symbol of French Canada's will to survive. » Pour Thomas Flanagan, la rébellion avait été superflue et Riel jugé équitablement : « The Métis grievances were at least partly of their own making; ... the Government was on the verge of resolving them when the Rebellion broke out; ... [Riel] received a surprisingly fair trial. » (p.230) Des historiens comme David Boisvert et Keith Turnbull montrent plus de sympathies avec la cause métisse :

The injustices done to the Métis as a people cry not only for writing, but for righting The late 1870s and the 1880s were especially hard years for the original inhabitants of the Northwest. The buffalo herds were on the verge of disappearing and the Indians were starving. [They formed] a «settlers' union» and asked for ... provincial status, responsible government, just representation in Parliament and the Cabinet, and the control of public lands. (Ibid.)

Les élèves sont ensuite invités non seulement à prendre position sur ces jugements, mais encore à propos de deux autres questions : « In 1985, the centenary of the rebellion, Parks Canada restored the Batoche battle site as a memorial. Would you agree with those who argue that Riel should be given a full pardon? Research Riel's trial and see if you think he was justly convicted and executed. » C'est une question que le manuel n'avait pas détaillée, de même qu'il reste muet sur la réaction des Franco-canadiens. Il se contente de remarquer à ce sujet qu'Honoré Mercier pouvait exploiter l'exécution de Riel pour les causes du nationalisme. (p.231) La conclusion du chapitre retient que : «By 1885, Canada had spread across the continent and was linked by railways. This expansion was strongly resisted by the Métis and the Native peoples. » (p.231)

Contrairement aux « questions » qui le clôturent, et où il n'est pas question des Autochtones, trois des sept les «projets» se penchent sur les rébellions dans l'Ouest et la reconnaissance des Métis :

Research the lives of Poundmaker, the Cree leader in the Northwest Rebellion, and of Gabriel Dumont, the Métis leader. What might be the significance of including the Métis as Aboriginal people in the Canadian Charter of Rights? Can you

see difficulties with this provision? Research the Red River troubles of 1869-70 and the Northwest Rebellion of 1885. Compare the two events, paying special attention to the demands of the Métis and Native peoples, the reactions of the federal government, and the means used to end these events. (p.232)

Les sujets qui attirent l'attention au vingtième siècle (unité 6 :« Canada's century ») sont l'industrialisation qui progresse, l'urbanisation avec ses problèmes sociaux et, bien évidemment, les deux Guerres mondiales et la Grande dépression, tout cela sans aucune mention des Autochtones. La chronologie qui introduit l'unité 7 : « Towards contemporary Québec » contient comme seul et dernier élément la Crise d'Oka. (p.317) La construction des barrages hydro-électriques, surtout Manic 5, y est abordée en tant que « symbols of Québec's technical know-how » (p.333) et c'est à peine que la non-consultation des Autochtones dans la construction de la voie maritime est mentionnée en marge d'une illustration : « The St. Lawrence Seaway. [...] At Kahnawake and without band agreement, the seaway cut the Mohawks' direct access to their traditional fishing grounds. » (*Ibid.*)

Mais elle l'est tout de même, comme aussi la perte des territoires de chasse au moment de la construction du réservoir de La Grande 2 :

Over 100 000 people worked on the James Bay hydro-electric project between 1973 and 1981. Huge dams were raised, creating immense reservoirs that cover thousands of kilometres. The Cree and Inuit living in this region lost part of their hunting territory when this land was flooded, illustrating how economic progress often has personal and environmental costs. (p.364)

L'accent du texte, sur plusieurs pages, est cependant mis sur les prouesses techniques et leur impact économique.

Dans le contexte des changements sociaux intervenus dans la société québécoise, deux pages de texte sont néanmoins consacrées explicitement aux peuples autochtones. Sont exposées d'abord les revendications avancées avec de plus en plus d'énergie depuis les années 1970, dans le cadre canadien, exposant les alternatives par rapport à une intégration vs. une séparation totale. Le moyen terme, i.e. : la revendication du maintien de leurs droits et traditions tout en participant au développement du Canada semble dès lors la voie la plus raisonnable :

Native peoples have been more insistent about their rights since 1970. Some Native leaders believe that their peoples should abandon their traditions and join mainstream Canadian life. Others advocate total separation of Native and non-Native society. This would include complete control over their lands and no interference from government. Most Native leaders do not call for the cutting of all ties with the rest of Canadian society. Instead, they want to maintain their values and traditions within the framework of Canada. At the same time, Native peoples want greater control over their destiny. In areas where no treaties have been signed, Native groups claim title to the land and want to benefit from its development. (p.371-2)

Ensuite, la convention de la Baie James et du Nord québécois est saluée comme un bon exemple d'ententes inter-gouvernementales et expliquée dans le détail, même si elle n'a pas résolu le problème du manque d'emplois :

In Québec, the James Bay hydro project brought Native land claims to the forefront as Cree leaders demanded their rights. The James Bay agreement of 1975 with the Cree is one example of how Native peoples have negotiated with

government to obtain a better deal. By this agreement, the Cree received \$137 million as compensation for giving up their claims to the territory of the James Bay hydro development. The monies from this agreement are administered by a holding company – Cree Regional Economic Enterprises (CREECO) - which is controlled by the Cree band council. Before this agreement, the federal Department of Indian Affairs usually managed the proceeds of such agreements. CREECO controls a construction company, a skate-sharpening franchise, an airline serving northern Québec (Air Creebec), and real estate in the Abitibi region. When the Cree settlement of Fort George was relocated at Chisasibi in 1981, CREECO was instrumental in having the new settlement built along plans designed to meet the needs of Cree social organization. The construction of this community, financed by the Québec government, grouped houses together in small circles to respect clan divisions. All property is owned by the band and no fences or hedges isolate individual properties. Despite its positive aspects, this agreement did not greatly improve the economic and social well-being of the Cree, who still lacked permanent jobs. (p.372-373)

Une photo illustre la relocalisation de la municipalité de Fort George : « Chisasibi on rivière La Grande : In 1981, the Cree community of Fort George was relocated to Chisasibi, a new community financed by the Québec government but planned and built by the Cree. » (p.372)

Les efforts faits par les Inuits en matière de logements et d'éducation sont soulignés par des exemples concrets :

Monies from the 1975 James Bay agreement between Native peoples and the Québec government for development of hydro-electric sites helped to build new Inuit communities and social institutions in the North. In 1994, there were fourteen schools serving 2600 students around the Ungava Peninsula. Inuktitut is the language of instruction until grade three. Then parents choose French or English instruction, with about 45 percent of children educated in French in 1994. The Kativik-McGill University Summer School has trained Inuit teachers. Despite a greater presence in the area, the people, government, and culture of the South remain largely irrelevant in the North. (p.373)

Or, les problèmes économiques sociaux sont encore nombreux, à cause de la discrimination sur le marché du travail et aussi des campagnes contre les vêtements de fourrure :

Native populations continued to be plagued by social and economic problems. Trapping, the traditional livelihood of many Natives in the North was hurt by international campaigns against fur clothing. Even in areas where they predominate, Native peoples continued to be discriminated against in the labour market. In 1981, the average annual income of non-Native Canadians was \$13 100, while the average Native income was only \$8600. Sixty percent of Native peoples lived on unemployment insurance or welfare. They were less educated than the average Canadian. Their infant-mortality rates were double the Canadian average, and suicide and alcoholism persisted as major problems on many reserves. (Ibid.)

Un encart donne des chiffres sur la situation de Kanesatake en 1994, et ce sont surtout les taux de décrochage scolaire (60%) et de chômage (62%) qui frappent :

Without an adequate land base and with little available employment, young Natives see little hope, and many leave school. The following statistics give some idea of what life on one Native reserve is like:

Population: 1760

Land base: 931 ha

Claimed land base: 67342 ha

Number of houses: 327

Young people in elementary and high school: 287

Number in universities and colleges: 71

Student dropout rate: 60 percent

Unemployment rate : 62 percent

(p.373)

Le chapitre final sur le Québec contemporain nomme deux occasions lors desquelles les Autochtones ont joué un rôle dans la politique. Dans l'échec de l'accord du Lac Meech, leur influence est décisive :

Native peoples argued that they had been excluded from the accord. In June 1990, Premier Clyde Wells of Newfoundland, strongly influenced by Trudeau's view, was preparing to oppose the accord. In the meantime, Elijah Harper, an Amerindian member of the Manitoba legislature who was concerned about Native peoples' rights under the accord, was able to block ratification (p.388)

Une photo montre un Elijah Harper triomphant et au poing levé, devant le parlement du Manitoba : « Elijah Harper on the steps of the Manitoba legislature, 22 June 1990, after successfully ending further debate on the Meech Lake accord » (p.389)

L'autre événement de taille est la crise d'Oka auquel le manuel consacre deux pages entières de texte et une photo. Il rappelle d'abord, en toile de fond, les tentatives de survie culturelle de la part des Mohawks de Kahnawake :

Relations with Native peoples are a recurring challenge in Québec. Increased pride in their heritage and traditions has placed new emphasis on the distinctiveness of Native societies. With many native languages on the verge of extinction, initiatives such as the Kahnawake Survival School (established in 1977) have sought to reverse the trend. This school's program is based on tribal tradition and Mohawk language, history and culture (p.396)

C'est d'ailleurs l'aspect souligné par une des cinq questions qui concluent le chapitre: « What studies are stressed at the Kahnawake Survival School? » (p.398)

La crise d'Oka elle-même est abordée comme, au début, basée sur un conflit territorial et décrite dans l'augmentation des tensions durant plusieurs mois, entre les Autochtones et les « warriors » violents d'un côté et les Québécois, de moins en moins compréhensifs, surtout les nationalistes parmi eux, de l'autre. Le rôle du gouvernement canadien est celui d'avoir répondu favorablement à l'appel à l'aide du gouvernement québécois et d'avoir essayé, en vain, de désamorcer le conflit :

Difficulties in Québec-Native relations were brought to the forefront in the Oka crises of 1990. Fundamental to the crises was the fact that Natives in southern Québec never ceded their territory to the government by treaty, and government paid little attention to their demands. The expansion of a local golf course onto lands claimed by the Mohawk at the Kahnawake reserve near Oka was the immediate cause of the crisis.

The mayor of Oka called in the provincial police to remove barricades put up by the Mohawk to keep non-Natives off the land. The crisis escalated when gunfire broke out between the Mohawk Warriors and the police, resulting in the death of a Surêté du Québec officer. Natives also blocked the Mercier bridge at Kahnawake. Premier Robert Bourassa asked Ottawa to send in the army, and a stalemate lasted throughout the summer. The early support of many Québécois for the Mohawk declined as the struggle dragged on. The inconvenience caused by blockades provoked racism and more violence, illustrated when cars carrying Mohawk women, children, and seniors out of the reserve were stoned by non-Natives. Most Québécois failed to grasp that Native peoples had legitimate grievances. Québec nationalists went so far as to interpret the events as a plot to further attack Québec after the humiliation of Meech Lake. The Canadian government used military force and branded the Warriors as common criminals to try to force them to surrender. Mohawk society was deeply divided. The militant Warrior Society and the traditionalists of the Longhouse vied for control with the elected band council. Traditional Mohawk values stress consensus, but this was impossible to achieve with emotions

running so high. Although the federal government promised to buy lands claimed by the Mohawk to prevent the golf course construction, no real solution was found to the issue of Native land claims. (p.396-7)

La photo «Standoff at Oka» (p.397) montre, de dos, un soldat canadien armé et un « warrior » au visage à moitié masqué, qui se font face de très près, en présence de nombreuses caméras braquées sur eux. Le texte invite les élèves à faire une enquête sur les différentes façons de rendre compte des événements dans les presses francophone et anglophone : « The onset of the Oka crisis was marked by violence, which was followed by a long stalemate. The crisis brought world attention to Oka and enabled Native peoples to voice their claims in the media. Compare the ways in which English and French newspapers reported the events of July 1990. » Ensuite, le texte attire l'attention sur d'autres conflits opposant les populations d'origine européenne aux Autochtones :

Oka was not the only region affected by disputes over territory in the 1990s. Further hydro-electric development in the James Bay region was opposed by the Cree, who found strong allies among American ecologists (excess hydro production is mostly sold to the American market). As well the Montagnais were divided over the construction of a dam on the rivière Sainte-Marguerite on the Côte-Nord. (p.398)

D'ailleurs, un des trois projets proposés à la fin du chapitre élargit ces contentieux à l'ensemble du Canada au lieu d'y voir un problème spécifique au Québec : « Research conflicts between Native peoples and government in Canada. What are the common factors in such disputes? Propose some solutions to these conflicts. « (*Ibid.*)

Et le manuel conclut son développement sur la crise d'Oka par la constatation que la situation des Autochtones serait plutôt meilleure au Québec que dans d'autres provinces du Canada, par égard à leur situation économique et culturelle :

Although these conflicts have focused media attention on the plight of Natives in Québec, there is considerable evidence to prove that they are comparatively better off than Natives in other parts of Canada. For example, Native family revenues are closer to the national average in Québec than elsewhere, and fewer live below the poverty line. Language retention among northern Québec Natives is almost twice as high as for northern Ontario Natives. (*Ibid.*)

6.4 Conclusions

Comme nous avons pu le constater, à propos des deux éditions du manuel *Le Québec: héritages et projets*, les modifications apportées à la nouvelle version, 10 ans plus tard, restent assez marginales. Elles concernent, outre une nouvelle mise en pages, des détails: des corrections, des mises à jour ou des nuances dans le vocabulaire, les expressions ou l'orthographe, par exemple la majuscule pour «Autochtones», qui a tendance à se généraliser. La seule modification de taille, à savoir le passage du récit, en 1995, au temps grammatical du présent plutôt que dans un temps du passé, comme en 1984, est sans incidence sur le contenu – à moins de considérer que la mise en perspective entre les périodes historiques et l'actualité serait plus aisée à exprimer en réservant le passé grammatical pour le récit de ce qui appartient au passé. Notons, à ce propos, que tous les manuels du nouveau millénaire ainsi *Je me souviens* s'expriment au présent, tandis que l'anglophone *Diverse pasts* adopte le passé. En tout cas, rien ne permet de conclure que les modifications apportées à la nouvelle édition du même manuel, soient le fruit d'évolutions majeures, à propos du contenu, intervenues entretemps. Au contraire, puisque le changement du temps grammatical a nécessité la réécriture intégrale du

récit, l'adoption de l'immense majorité de ce texte à l'identique équivaut à une confirmation active. Non seulement le texte est resté identique ou presque, mais aussi l'architecture du manuel.

En revanche, les différences entre les trois manuels étudiés sont importantes et témoignent, comme pour ceux du nouvel millénaire, des marges de manœuvre non négligeables qui s'offrent aux auteurs des manuels, tout en respectant les mêmes cadres ministériels.

Une première différence notable concerne la place accordée à l'histoire autochtone par rapport à celle du Québec et du Canada dans leur ensemble, telle qu'elle apparaît déjà au niveau des tables de la matière. Ainsi, le manuel *Le Québec: héritages et projets* intègre entièrement l'étude des Amérindiens dans l'« exploration du territoire » et c'est dans ce cadre que seront abordés leur origine, leurs modes de vie, leurs croyances et leur art. Ils apparaissent ensuite comme un « chaînon » de la traite de la fourrure. *Je me souviens*, en revanche, ne subordonne pas l'histoire autochtone à celle des explorateurs européens, mais consacre une trentaine de pages aux Premiers habitants avant le Régime Français. Il est vrai que celui-ci est le premier module digne de ce nom, mais il n'en reste pas moins que l'histoire des Autochtones est clairement identifiable, dans la structure du manuel, et qu'elle tient une place à part. *Diverse pasts* va encore plus loin, en consacrant deux chapitres de la première unité uniquement à l'histoire autochtone avant l'arrivée des Européens. Celle-ci n'est donc ni subordonnée à celle des Européens, ni placée en dehors de la trame de l'histoire du Canada et du Québec, dans la structure du manuel. Or, dans le texte de présentation, le manuel insiste d'emblée sur le fait que l'histoire des Premiers habitants appartient à la « préhistoire », faute de documents écrits, et que l'histoire du Canada et du Québec commence seulement au moment où les premiers documents écrits sont disponibles.

Comment les manuels se situent-ils par rapports à ce qu'il faut retenir des sociétés Autochtones avant l'arrivée des Européens ? *Le Québec: héritages et projets* ne s'intéresse à eux que dans le cadre de leur présence au moment où les Européens arrivent. Cela ne l'empêche pas de consacrer quelques passages à leurs modes de vie respectifs, aussi bien pour ce qui les distingue (nomades ou sédentaires) que pour les traits communs, le fonctionnement démocratique de leurs sociétés, par exemple. Comme les deux autres, il établit une relation nette entre l'environnement qui conditionne les modes de vie et de production, dont dépendent, à leur tour, les convictions philosophiques, y compris religieuses. Aucun manuel n'utilise d'ailleurs le terme d'animisme. *Je me souviens* est le seul qui consacre tout un passage à « la religion chez les Amérindiens » et met ainsi l'accent sur cette dimension. Contrairement à *Diverse pasts* qui aborde le sujet des religions sur un mode universaliste et très distancié et se montre prudent quant à la facticité des pouvoirs surnaturels du shaman, *Le Québec: héritages et projets* et *Je me souviens* s'expriment de façon moins réservée.

Diverse pasts se montre sceptique sur le critère de la sédentarité pour distinguer les modes de vie des Algonquiens et des Iroquoiens, tandis que pour *Je me souviens*, cette dichotomie constitue un élément essentiel de ce que les apprenants doivent retenir. Or, au moment des résumés ou de l'évaluation des connaissances, les manuels ont recours, tous les trois, à une distinction extrêmement schématique et réductrice, même si le texte de présentation, lui, avait été plus nuancé. Dans la présentation des Autochtones avant l'arrivée des Européens, les Inuits sont quelques fois nommés

dans *Le Québec: héritages et projets*, un peu plus dans *Je me souviens*, et de manière plus systématique, bien que moindre, comparée aux Algonquiens et Iroquoiens, dans *Diverse pasts*.

Je me souviens est le manuel qui s'intéresse le plus aux conflits entre Amérindiens, qualifiés même de « guerres d'extermination » et qui introduit un débat entre historiens pour en déterminer les causes. *Diverse pasts* s'y intéresse également, mais dans le contexte de la dépendance entre les contraintes économiques, la démographie et le mode de production. Il aborde aussi bien la pratique de la torture et sa perception par les Européens de l'époque que les fédérations de nations autochtones comme moyens d'éviter les conflits violents.

L'arrivée des Européens et son impact sur les sociétés autochtones est vue très différemment par les manuels. *Le Québec: héritages et projets* met la plantation de la croix de Gaspé par Cartier sur le même plan que conquête de la lune par Armstrong, à savoir un grand pas dans le progrès de l'humanité, tandis que *Je me souviens* est nettement plus explicite sur la protestation des Amérindiens à cette occasion, tout autant que *Diverse pasts* qui souligne également l'arrogance – typique pour les Européens de son époque – de Cartier et de ses hommes que les Autochtones avaient pourtant sauvés du scorbut, par leurs connaissances médicales. L'absence de culture écrite, soulignée par tous les manuels est relativisée, par *Diverse pasts* qui fait remarquer aux apprenants que leur propre histoire familiale est également orale, dans la plupart des cas.

Le rôle des Amérindiens dans le commerce des fourrures est considéré comme primordial par ce manuel comme pour *Je me souviens*, tandis que dans *Le Québec: héritages et projets* les Autochtones jouent plutôt un rôle d'arrière-plan et subissent les événements plus qu'ils n'agissent. Le manuel porte néanmoins un jugement critique sur l'équité de ce commerce. *Je me souviens*, en revanche, leur attribue un rôle plus actif et conscient de leurs intérêts et pose également la question de l'équité, tout en soulignant, par ailleurs la réciprocité des échanges. Quant à l'impact des emprunts, *Le Québec: héritages et projets* met l'accent sur la supériorité de la technologie européenne et retient que la canadianisation des Européens doit relativement peu aux influences amérindiennes. Pour *Diverse pasts*, les Autochtones sortent largement perdants du contact avec les Européens et de ses conséquences. Et *Je me souviens* appelle, en entrée de matière, les élèves à décider, si l'arrivée de Colomb été « un événement heureux ou malheureux ».

Si *Le Québec: héritages et projets* avait hésité, au sujet des efforts de mission, entre leur succès (1984) et leur échec (1994) auprès des Amérindiens, *Je me souviens* se montre critique sur le but même de l'évangélisation et le terme de « mission civilisatrice » prend toujours des guillemets. *Diverse pasts* est encore plus sévère et qualifie la mission comme un projet d'assimilation cherchant à imposer la foi chrétienne aux Autochtones, relié d'ailleurs aux épidémies qui, pour ce manuel, jouent un rôle central.

Parmi les conséquences négatives du contact avec les Européens, *Je me souviens* retient avant tout: l'alcool, les guerres « intertribales » et les maladies épidémiques. Il insiste surtout sur ce premier en introduisant un débat entre spécialistes sur un fléau qui perdure, selon le manuel, au Québec de nos jours, tandis qu'il reste, par la suite, assez discret sur les épidémies. *Le Québec: héritages et projets*, en revanche, est d'avis que le problème de l'alcoolisme avait été exagéré par les missionnaires,

tandis que *Divers pasts* le retient parmi une des influences les plus néfastes. Bien que mentionné, en marge, par *Divers pasts* et *Je me souviens*, le bouleversement du système économique ne figure pas dans les bilans des manuels.

Pour ce qui est des guerres, la version de 1994 de *Le Québec: héritages et projets*, innove, par rapport à 1984, en reconnaissant que le commerce des fourrures et les rivalités qu'il engendre parmi les nations autochtones contribuent aux hostilités entre les Amérindiens, mais le manuel reste discret sur ces conflits et les alliances avec les Européens. La destruction de la Huronie l'intéresse principalement dans la perspective de ses conséquences pour la colonie. Pour *Divers pasts*, ces conflits et la destruction de la Huronie qui en résulte, sont des également des facteurs affectant les intérêts commerciaux des Français, mais ils sont tout de même présentés comme catastrophiques pour les peuples autochtones. Nous apprenons peu de choses sur les raisons de ces guerres, si ce n'est que ce sont les Hollandais qui en ont fourni les armes. La Grande paix de Montréal n'est pas mentionnée dans le récit, seulement dans une chronologie, contrairement aux deux manuels francophones, qui en parlent expressément. Pour *Je me souviens*, il s'agit avant tout d'une chance pour la colonie, tandis que selon *Le Québec: héritages et projets*, les Iroquois y sont obligés, puis que affaiblis militairement. *Je me souviens* qui n'avait pas cité l'influence européenne à propos des « guerres d'extermination » entre Amérindiens, reconnaît un lien entre le commerce des fourrures et les « guerres iroquoises ». Tous les manuels qualifient les Iroquois comme responsables de la destruction de la Huronie, mais *Je me souviens* et *Diverse pasts* font comprendre que l'action conjointe de Champlain et des Hurons en 1609 n'y était pas pour rien. Les alliances des Français avec des nations amérindiennes, elles, sont à peine mentionnées par *Le Québec: héritages et projets*; *Diverse pasts* les relie aux activités commerciales et *Je me souviens* les juge également comme nécessaires pour le commerce. L'impact de l'introduction des nouvelles armes sur le caractère plus meurtrier des guerres est surtout souligné par *Je me souviens*.

C'est surtout par rapport à l'intérêt apporté à l'hécatombe parmi les Amérindiens suite au choc microbien que la différence entre les manuels est très nette. *Le Québec: héritages et projets* n'évoque cet aspect que comme un élément parmi d'autres des effets négatifs du contact avec les Européens, les autres étant les conflits et l'alcool. Sinon, il confie à une voix extérieure, et en 1994 seulement, le soin de l'aborder. Les maladies retiennent nettement moins l'attention que le commerce des fourrures, par exemple. C'est aussi le cas de *Je me souviens*, pour qui c'est également le troisième aspect des conséquences néfastes et qui en parle aussi peu, mais il mentionne au moins les dimensions du désastre, du point de vue démographique. C'est *Diverse pasts* qui souligne les épidémies et ses effets dans plusieurs contextes et comme un facteur décisif de l'histoire des Autochtones du Québec et du Canada.

La Conquête britannique est le moment après lequel l'attention des trois manuels se détourne du sort des Autochtones. Les deux manuels francophones évoquent la rébellion de Pontiac contre les Anglais, en expliquant plus ou moins ses motifs et en attribuant son échec à la discorde entre les nations amérindiennes et au manque de soutien de la part des Français. Pour *Diverse pasts*, celui-ci est à attribuer à la seule désunion des insurgés. Or, pour ce manuel, le chef mohawk « Thayendanega (also known as Joseph Brant) » as Joseph Brant est encore plus important que Pontiac.

Le silence du récit historique qui entoure, ensuite, les Autochtones est indirectement expliqué, encore une fois, par une voix extérieure, dans *Le Québec: héritages et projets*, qui parle de leur marginalisation politique et leur dépossession économique durant le 19^{ième} siècle.

Un des points forts de cette évolution est constitué que par les rébellions dans l'Ouest, mais sans que cela ressorte toujours clairement du récit que les manuels leur consacrent. Notons d'emblée que la réaction des Métis aux actes qualifiés d'arrogants et d'abusifs du gouvernement canadien lors de sa conquête de l'ouest, est unanimement présentée comme justifiée par les trois manuels, et présentée comme légitime (à part la condamnation de Scott, selon *Diverse pasts*.) La convergence des intérêts entre Métis et Amérindiens, notamment lors de la seconde rébellion, apparaît clairement dans les trois récits qui mentionnent tous la chasse excessive du bison en tant que principale source de survie des Autochtones. L'expansionnisme des Européens est attribué à la leur supériorité, suite à l'industrialisation et à la construction du chemin de fer, qui est son incarnation, par *Le Québec: héritages et projets* et *Diverse pasts*. La question du territoire joue également un rôle plus important dans ces deux manuels que dans *Je me souviens* qui reste plus vague sur les questions économiques. Il faut cependant reconnaître qu'aucun des manuels, tout en prenant partie pour la cause des Métis et des Indiens, n'établit le rapport avec la création des réserves et l'établissement de la tutelle de l'Etat sur les populations autochtones. L'assimilation culturelle ou les pensionnats ne sont pas plus mentionnées. Pour tous les manuels, même pour *Le Québec: héritages et projets*, qui cite le plus explicitement l'importance de Louis Riel pour les Canadiens français, ou *Diverse pasts*, qui s'intéresse aussi aux combats de son père, ce sont les rébellions, leurs motifs et leurs issues qui sont au centre du récit, et non le personnage du leader.

C'est un chapitre qui éclaire, pendant un instant, la condition autochtone, vers la fin du 19^e siècle, avant que l'attention ne s'en détourne à nouveau. Arrivés à ce point de la trame historique, nous pouvons d'ailleurs, sans plus attendre, établir le bilan des personnages autochtones cités par leur nom, par les différents manuels, puisqu'il ne manque que celui de Elija Harper que le manuel *Diverse pasts* citera, avec sa photo, pour son rôle dans l'échec des accords du lac Meech, en tant que seul manuel. Sinon, Pontiac (Pondiac) et Riel sont les seuls noms autochtones retenus par *Le Québec: héritages et projets*, à part Georges Sioui, qui lui, ne figure cependant pas en tant que acteur, mais comme expert, dans le manuel. *Je me souviens* n'ajoute que Donnacona. *Diverse pasts* contient, en plus de Donnacona: le chef mohawk « Thayendanega (also known as Joseph Brant) » à côté de Pontiac, ainsi que le Cri Poundmaker et le Métis Gabriel Dumont, à côté de Riel (père et fils). Pour le Vingtième siècle, à part Elija Harper, le chef témagami Aleck Paul se trouve brièvement cité par *Diverse pasts* dans une interview de 1913. Ce sont là les deux seuls Autochtones, tous manuels confondus, à être connus par leurs noms au Vingtième siècle.

Le silence autour des acteurs autochtones prend donc, moins que pour ses manuels du nouvel millénaire, la forme d'un tunnel, interrompu seulement par l'épisode des rébellions, mais débouchant sur une grande attention aux Autochtones du temps présent. Force est également de constater que le silence sur les Autochtones depuis la Conquête, à part les rébellions, est plus ou moins systématique, selon les manuels. *Le Québec: héritages et projets* mentionne, de temps à autres, les Autochtones, en dehors du texte principal, par des ajouts. Il y est question, par exemple, de la dépossession des Algonquins du Témiscamingue et de l'Abitibi. *Diverse pasts*, non plus, ne perd pas totalement de vue

les Autochtones, les mentionne dans la composition démographique des 19^e et 20^e siècles et parle, par exemple, de leurs métiers, y compris dans les villes.

Or, dans tous les trois, pour ce qui est des évolutions du 20^{ième} siècle, jusqu'au temps présent des manuels, i.e. les années 1980 et 1990, les Autochtones sont largement absents de l'industrialisation qui progresse, de l'urbanisation avec ses problèmes sociaux et, bien évidemment, des deux Guerres mondiales et de la Grande dépression. Il en est de même pour les événements qui les concernent plus directement : l'installation des barrages hydro-électriques est vue sous l'angle de la prouesse technique surtout. Seul *Diverse pasts* consacre une remarque très marginale à la non-consultation des Autochtones lors de la construction de la voie maritime du Saint-Laurent. Tous les manuels mentionnent la convention de la Baie James et du Nord québécois. Elle est expliquée dans le détail et saluée comme un bon exemple d'ententes inter-gouvernementales par *Diverse pasts* et comme un marché (droits ancestraux contre terrains réservés et argent) par *Le Québec: héritages et projets*, arraché au gouvernement et non accordée de plein gré, qui montre que les Autochtones sont désormais un facteur dont il faudra tenir compte, sur la scène politique. *Je me souviens* se réfère à cette convention pour citer l'accord du 3 février 1995 des communautés inuites du Nunavik. *Diverse pasts* et *Le Québec: héritages et projets*, soulignent, tous les deux, des initiatives dans le domaine de l'économie, comme les coopératives ou les efforts faits par les Inuits en matière de logements et d'éducation, ce qui n'empêche pas *Le Québec: héritages et projets* de présenter les Autochtones de nos jours, comme adeptes d'un mode de vie prémoderne, même dans les villes, essayant à établir un équilibre entre leurs traditions et la modernité.

Pour prendre position sur les revendications des Autochtones, seul *Le Québec: héritages et projets* donne la parole à un d'eux, attribuant par la même occasion la reconnaissance des torts qui leur ont été faits dans l'histoire, à une voix extérieure. Les alternatives pour résoudre la question autochtone, selon ce manuel, seraient soit de satisfaire aux réclamations et d'en assumer les coûts ou de les empêcher de freiner le développement de l'économie québécoise. *Je me souviens* retient d'une part que la question territoriale demeure un point litigieux important, mais les alternatives présentées quant à l'avenir des Autochtones sont plus abstraites : indépendance, autonomie gouvernementale, ou cogestion et intégration. *Diverse pasts*, à son tour, préconise un moyen terme entre l'intégration et la séparation totale. Or, c'est aussi le manuel qui insiste le plus sur la persistance des problèmes économiques et sociaux, dont il donne des exemples concrets. Seul dans ce cas, le manuel anglophone établit une comparaison avec d'autres provinces canadiennes, dont le Québec sort plutôt gagnant.

Le contexte de la création des réserves au sens moderne du terme par les traités entre 1871 et 1926 reste tacite ou inexpliqué. Les manuels emploient ce terme également pour les villages-refuges installés par les Jésuites (*Le Québec: héritages et projets*) ou les territoires attribués aux nations autochtones par la Proclamation royale (*Je me souviens*). Les traités, lorsqu'ils sont évoqués, semblent équitables : cessation de territoires contre argent et services (*Diverse pasts*), contre des droits garantis (*Le Québec: héritages et projets*) ou des compensations (*Je me souviens*). Aucun rapport n'est établi avec La loi sur les Indiens, parfois abordée seulement dans un langage bureaucratique sans mentionner la différence de statut qu'il établit entre les Autochtones et les

citoyens euro-canadiens (*Le Québec: héritages et projets*) ou largement ignorée, comme dans les deux autres.

L'élément actuel récent, à la parution des manuels, à savoir la crise d'Oka de 1990, a retenu l'attention des manuels *Le Québec: héritages et projets* et *Diverse pasts*. À la différence du premier, le second informe des motifs des actions de protestations des Autochtones et de l'attitude de moins en moins compréhensive des Québécois en face. Le gouvernement canadien, selon lui, a répondu favorablement à l'appel à l'aide du gouvernement québécois pour désamorcer le conflit, tandis que *Le Québec: héritages et projets* parle, plus vaguement des « autorités » et voit le droit du côté de la ville d'Oka. Or, *Diverse pasts* élargit ces contentieux à l'ensemble du Canada, au lieu d'y voir un problème spécifique du Québec.

Si, tous manuels confondus, seulement une petite partie des sujets de l'actualité du Québec ne concerne les Autochtones, il est souvent, en revanche, question de l'actualité, dans la présentation de leur histoire. Les manuels n'ont, de toute évidence, pas attendu que le programme ministériel ajoute l'éducation à la citoyenneté à l'acquisition des connaissances et des compétences en matière d'histoire, pour considérer que la compréhension de l'histoire est appelée à servir à celle du présent et que c'est à partir de leur vécu que l'intérêt des apprenants doit être éveillé. *Le Québec: héritages et projets* cite l'exemple de la Convention de la baie James et du Nord québécois avant même le début du parcours historique, et comme *Je me souviens* et *Diverse pasts*, il revient souvent à des considérations actuelles lors de la discussion d'événements du passé, des questions posées aux élèves ou des projets qui leur sont proposés. Ces rapprochements à l'actualité du Québec, y compris à la situation actuelle des Autochtones, sont d'ailleurs plus fréquentes que les comparaisons aux sociétés européennes contemporaines de l'époque correspondante. Seul dans ce cas, *Je me souviens* prend en compte l'horizon de compréhension d'un-e jeune Québécois-e de nos jours en évoquant le tabagisme. Le même manuel combine la critique de la notion de découverte, en parlant de l'arrivée de Cartier au Québec, à l'invitation aux élèves de mieux comprendre « ce que l'on appelle aujourd'hui la question autochtone ».

Tous les manuels, font, de temps à autre, appel à des sources extérieures pour confirmer ou accompagner, par des informations supplémentaires, leur propre texte ou encore, pour représenter une discussion entre plusieurs points de vue sur une question. C'est le cas de *Je me souviens* et de *Diverse pasts*. *Le Québec: héritages et projets* a une démarche plus singulière, en la matière. Il fait appel notamment à deux spécialistes de l'histoire autochtone, l'historien Denys Delâge et Georges Sioui, qualifié tantôt de « traditionnaliste huron-wendat » tantôt d'« historien amérindien » pour leur céder, parfois longuement, la parole dans des parties appelées « d'un historien à l'autre » ou « Débat », à propos de sujets que le récit du manuel n'aborde pas. Il s'agit pourtant souvent d'éléments centraux, comme l'impact du choc bactériologique, qui sont ainsi confiés, pour l'essentiel, à une voix extérieure et que le manuel ne prend pas en son compte. Le procédé est plus problématique encore, si l'on considère la teneur des propos cités. Denys Delâge, bien entendu, dont on cite des extraits de son livre « Le pays renversé », adopte la position de l'historien qui apporte des informations, en connaissance de cause – on pourrait se demander seulement, s'il aurait mieux valu citer aussi d'autres de ses résultats que de se limiter aux aspects retenus. Or, le discours de Georges Sioui est d'une toute autre nature et ne distingue pas entre ses jugements personnels et la rigueur

scientifique, ce qui nuit forcément à leur crédibilité devant un esprit critique. Des aspects pourtant tout à fait intéressants pour la compréhension de l'histoire autochtone, comme par exemple une vue d'ensemble sur des siècles de marginalisation et de dépossession, sont ainsi noyés dans un texte peu acceptable, par une jeune Québécoise non-autochtone critique. Certes, donner à voir le point de vue autochtone, à la différence des autres manuels, est intéressant, en soi, mais le fait que cette seule voix soit celle de Georges Sioui uniquement, peut contribuer à créer le sentiment qu'un dialogue entre NOUS et EUX est tout sauf facile.

La distinction entre EUX et NOUS est particulièrement explicite, dans les manuels francophones, tandis que *Diverse Pasts* est très discret, à ce propos. Dès l'introduction, *Le Québec: héritages et projets* fait clairement appel aux jeunes Québécois-es de continuer à construire le Québec, en reprenant le flambeau de leurs ancêtres et l'on ne saurait se méprendre sur le fait qu'il s'agit des explorateurs français qui avaient jeté des fondements de la présence française en Amérique du Nord. Fait remarquable, *Je me souviens* fournit, également dès son introduction, une définition explicite du NOUS québécois qui englobe expressément tous les habitants du Québec, y compris les Autochtones, et les Anglophones.

Pour ce qui est des procédés didactiques, notons, chez *Le Québec: héritages et projets* que l'édition de 1994 renonce inviter les élèves à « jouer à l'Indien ».

S'il y a un trait fondamental qui unit les manuels des années 1980-90 et qui est représentatif de l'esprit du temps qui régnait alors, dans le sens qu'il les distingue aussi bien des manuels précédents que de ceux qui vont suivre, il s'agit d'un regard résolument critique qu'ils apportent tous à l'histoire, du moins en théorie.

Ainsi *Je me souviens* met les élèves d'emblée en garde contre l'illusion d'une histoire objective qui serait « la même pour tous » et prend pour exemple la perception des femmes, des immigrants et les Autochtones. *Diverse pasts* attire également leur attention sur les partis pris par les historiens tout en suggérant qu'ils seraient évitables par une ouverture d'esprit suffisante de « bons historiens », et il cite pour exemple la perception des Autochtones par l'historiographie du passé. *Je me souviens* se positionne explicitement en porte à faux contre les conceptions des anciens manuels et les images qu'ils véhiculaient à propos des Autochtones et il place son espoir dans les apprenants, investis d'une mission de démystification, lorsqu'ils sont appelés, à plusieurs reprises, de confronter leurs savoirs nouvellement acquis aux (présumés) préjugés de leur entourage. Le manuel aborde, dans ce cadre, la question des perceptions mutuelles, pour ce qui est du temps présent, mais il avait également introduit le chapitre sur la rencontre mutuelle entre Européens et Amérindiens par une page sur les représentations européennes: celles des savants de la fin du Moyen Age qui les imaginaient le bout du monde habité par des monstres et celles des philosophes du 18^e siècle qui idéalisaient « l'homme primitif ». Le manuel se montre conscient que la religion des Amérindiens est vue et jugée par les Européens et il revient plusieurs fois sur les appellations péjoratives qui sont le fruit de perceptions, non seulement de la part des Européens, mais aussi entre Amérindiens et Inuits.

Le Québec: héritages et projets, pour sa part, met les apprenants en garde contre les mots employés « par les historiennes et les historiens » susceptibles d'influencer la perception du passé. Il invite les

élèves à déceler et à éviter les stéréotypes, qualifie le regard des missionnaires du 16^{ième} siècle de « conforme à l'idéologie de cette époque ». *Je me souviens* se montre également critique envers les missionnaires en qualifiant les « Relations » des Jésuites comme « un instrument de propagande missionnaire. » Et quand ceux-ci sont torturés par les Iroquois, le manuel s'intéresse aux motifs des Amérindiens pour les traiter ainsi.

Le Québec: héritages et projets se montre critique des dénominations d'origine européenne des nations autochtones, qu'il attribue même explicitement au NOUS québécois, tandis que *Diverse pasts* attribue ces appellations avant tout à la méprise des Européens croyant se trouver en Inde. Les termes de « nomades » et de « sédentaires » sont introduits par *Le Québec: héritages et projets* comme des inventions de l'historiographique. Une approche qui tend vers une critique de l'eurocentrisme s'y trouve également à plusieurs reprises, par rapport aux perceptions mutuelles.

7. Variations sur l'Indien éternel. En guise de conclusion

Les analyses des manuels scolaires qui précèdent ont permis de démontrer une assez grande variabilité des discours sur les Autochtones, d'un manuel à l'autre, à l'intérieur d'un même cadre prévu par le ministère. Une première observation se dégage alors assez clairement : depuis les années 1970 où, en résumé, les Amérindiens étaient sur place, en toile de fond, en attendant l'arrivée de Jacques Cartier, les choses ont bien changé. Les manuels actuels consacrent une très importante partie aux sociétés autochtones avant l'arrivée des Européens. Autrement dit : une perception de l'histoire autochtone en fonction de sa seule importance pour les intérêts des arrivants européens a cédé le pas à une prise en compte de l'histoire des Autochtones qui s'intéresse à eux, indépendamment, et notamment précédemment, à l'arrivée des Européens. Les Amérindiens, du moins pour la période précolombienne, ont cessé d'être les victimes des manuels. C'est un très net recul d'une perception euro-centriste qui faisait commencer l'histoire du Québec et du Canada par Jacques Cartier.

Or, cette partie qui leur est désormais réservée entièrement, présente les sociétés comme essentiellement statiques et immuables. Depuis leur arrivée par la Béringie, il ne s'est quasiment rien passé jusqu'au moment où les Européens arrivent – ce qui équivaut, en fin de compte, à une autre façon de faire commencer l'histoire proprement dite par Jacques Cartier. Cette impression d'une non-historicité est renforcée par le silence sur toute l'évolution ultérieure – à part, bien sûr, des bouleversements subis par le contact avec les Européens. Mais sur leur conception du monde, leur mode de vie et l'organisation sociale et politique, tout est dit, en 1500; ces sujets ne sont plus abordés ensuite.

Par ailleurs, dans la description des sociétés algonquienne et iroquoienne et dans leur mise en opposition une tendance au schématisme prévaut. La chaîne explicative allant des conditions matérielles aux modes de production, puis à l'organisation sociale et politique et enfin aux conceptions du monde est assez peu présente et parfois même inversée par l'idée que les croyances seraient le facteur déterminant. Cette tendance culturaliste se trouve d'ailleurs à d'autres égards également, par exemple, quand il s'agit de proposer une solution aux difficultés socio-économiques actuelles des communautés autochtones – un sujet qui n'intéresse d'ailleurs pas beaucoup les manuels.

Pour ce qui est du regard historiographique, les perceptions mutuelles entre Européens et Autochtones ne sont que très rarement abordées, tous manuels confondus. Or, ce serait là une façon d'échapper au dilemme qui se pose à propos de la nécessité d'avoir largement recours aux informations apportées par des sources européennes, pour rendre compte des sociétés avant l'arrivée

des Européens. Aucun des manuels n'échappe à cette contradiction. Elle apparaît avec plus d'acuité encore quand la plus grande partie de ce qui est dit sur les sociétés autochtones est confiée à la période précolombienne. Non seulement l'Autochtone y est présenté comme éternel, mais l'image qu'en brossent les manuels se base sur des informations dont l'origine reste dans l'ombre. L'eurocentrisme qui se trouve chassé, en partie, par la place importante maintenant accordée aux Autochtones pour eux-mêmes, rentre ainsi par la porte en arrière.

A part cela, l'image véhiculée des Autochtones, dont Sylvie Vincent et Bernard Arcand avaient dénoncé le caractère condescendant et paternaliste, voire raciste et hostile, a cédé le pas au souci très net d'éviter tout jugement de valeur négatif et de caractériser les Autochtones et leurs modes de vie comme pacifique, rationnel voire ingénieux. Or, c'est souvent la bonne adaptation des Autochtones à leur milieu qui est mise en avant, ce qui les rapproche plus de la nature, par opposition (implicite) aux Blancs plus civilisés. Pour les savoirs autochtones l'accent est mis sur la culture matérielle, au détriment des sciences plus prisées par les Européens. L'équité des sociétés amérindiennes et leur culture du débat démocratique sont citées, mais l'intérêt pour les dimensions religieuses dépasse de loin ces aspects. Les détails les plus déroutants des mœurs amérindiennes contribuent à construire l'altérité entre NOUS et EUX. Cet effet est augmenté par des défis à l'esprit critique des apprenants, dans la façon d'aborder les croyances.

Des comparaisons explicites des sociétés autochtones et européennes de la même époque, par rapport au niveau des connaissances, aux systèmes de valeurs, à l'organisation des sociétés et leur façon de faire respecter les normes, la présence de la violence, jusqu'à la vie privée, les familles et les enfants, sont extrêmement rares dans tous les manuels. Or, elles auraient l'avantage d'éviter que l'écart entre les deux civilisations se double et se confonde avec la distance dans le temps. Car l'Eurocanadien connaît ensuite une évolution dont les manuels suivent les étapes, tandis que l'Autochtone reste figé, pour la plupart, par rapport aux dimensions de son existence décrite en 1500.

Pour ce qui est du récit des interactions entre Amérindiens et Européens entre le moment de leur arrivée et la Conquête britannique, les manuels présentent une grande variation dans la façon d'aborder la prise de possession du territoire, le commerce des fourrures, les emprunts réciproques, les alliances et les guerres. Il reste que l'histoire est toujours largement présentée du point de vue européen. Ce sont les nouveaux venus qui agissent, la plupart du temps – les Amérindiens subissent ou, au mieux, réagissent et figurent en tant l'enjeu des intérêts économiques et stratégiques des Français. L'inégalité entre les manuels prévaut également pour ce qui est de l'importance accordée à la pandémie introduite parmi les populations autochtones par le choc microbien, sans lequel les Européens n'auraient jamais pu prendre possession du continent américain et « renverser le pays »

(Delâge, 1987), comme ils l'ont fait. Tous les manuels parlent des épidémies, mais soulignent plus ou moins leurs dimensions et leur portée historique.

Pour le bilan tiré de ce que les manuels ne qualifient plus de « découverte », mais plutôt d'« exploration » (terme soit dit en passant, passablement euro-centriste également), l'impact de l'arrivée des Européens sur les sociétés autochtones est aperçu comme négatif par une partie des manuels et comporte une reconnaissance, souvent implicite, il est vrai, d'une culpabilité européenne dans la fin de ce qui est présenté comme un âge d'or précolombien.

Or, les manuels restent en général assez discrets sur les détails de ces responsabilités dans le déclin des sociétés autochtones, dont les causes restent dans l'ombre. C'est vrai pour le Régime français, mais beaucoup plus encore pour les périodes postérieures à la Conquête britannique.

Nous avons déjà souvent insisté sur ce fait majeur de la construction des manuels du secondaire, à savoir que les Amérindiens disparaissent, à des degrés un peu variables, il est vrai, du radar des manuels, durant environ deux siècles. Ils réapparaissent au milieu du 20^e siècle en tant que porteurs de revendications, sous le vocable « réveil autochtone ». Un seul manuel donne à quelques rares occasions la parole à des Autochtones contemporains. En même temps, l'aspect culturel domine souvent, laissant dans l'ombre leur situation économique, sociale et politique et traitant de manière assez inégale la question de l'autodétermination.

Sinon, le silence des manuels sur les Autochtones de nos jours prévaut, aussi bien sur la démographie, qu'à propos des réalités socio-économiques, les métiers, les évolutions sociétales. Les réserves et la Loi sur les Indiens sont évoquées, la plupart du temps, par des définitions sans rapport avec leur signification historique dans le processus de « réduction » (Simard) des Autochtones.

Les rébellions dans les prairies sont le moment où les manuels sortent, temporairement, de leur mutisme. A des degrés variables, ils les trouvent justifiées par un comportement arrogant du gouvernement canadien. Or, le contexte, dans lequel s'inscrivent ces événements, à savoir la dépossession économique, l'assujettissement politique, le confinement géographique et l'intention assimilationniste reste largement inexplicé. La majorité des manuels mentionne cependant les pensionnats. Dans l'ensemble et dans la très grande majorité des manuels, les traités, la mise en place des réserves et même la Loi sur les Indiens sont présentés comme créant un équilibre entre des terrains cédés et des avantages accordés. Le rapprochement de l'incompatibilité des notions de propriété chez les Européens et les Autochtones, pourtant parfois mentionnée, et de la question de l'équité des traités n'est fait nulle part. En plus, tout ceci se passe entre les Autochtones et le

gouvernement canadien, en dehors du Québec – rien n'est dit sur la situation des communautés autochtones québécoises de la même époque.

Ainsi, la reconnaissance des torts historiques reste passablement abstraite et quand les manuels parlent, parfois avec sympathie, des revendications autochtones actuelles, ils le font sans en évoquer les bases juridiques. Ils privilégient d'ailleurs la dimension politique du rapport entre Autochtones et les gouvernements respectifs et évoquent relativement peu les problèmes socio-économiques auxquels les communautés font face, dont ils ignorent les causes et auxquels ils proposent des solutions parfois culturalistes. Les rapports entre les sociétés autochtones et « blanches » ne sont pas plus évoqués que la présence d'Autochtones dans les villes. Ce sont deux mondes qui semblent vivre sur des planètes différentes. Leur altérité est construite de diverses façons explicites et souvent implicites, et elle exclut, dans les faits, les Autochtones du NOUS québécois.

En résumé, si l'euro-centrisme est nettement en recul, il en reste encore bien des traces, plus subtiles mais déterminants, sur l'image des Amérindiens. La plus grande place qui leur est accordée à l'époque précolombienne s'accompagne d'une vision statique et d'un long tunnel du silence après la Conquête. Les raisons du déclin pluriséculaire des civilisations autochtones, les points forts de cette évolution et les conséquences jusqu'à nos jours restent dans l'ombre. C'est ainsi que l'élément essentiel de ce qui pourrait éveiller l'intérêt des jeunes Québécois de nos jours, fait défaut.

Le second volume nous donnera l'occasion d'approfondir cette analyse du discours des manuels scolaires dans plusieurs directions. Premièrement, nous prendrons en compte les manuels du primaire du nouveau millénaire pour mieux cerner l'enseignement reçu, quelques années auparavant, par les mêmes élèves auxquels s'adressent les manuels que nous venons de considérer. Ensuite, nous analyserons quelques-uns des manuels les plus répandus des années 1980-90, pour rendre compte de l'évolution qui a mené aux changements intervenus entre les années 1970 et le nouveau millénaire. Cet échantillon comportera aussi un manuel anglophone. Ensuite, seront analysés les tout nouveaux manuels des années 2016-17, introduits suite à un important débat sur le programme « Histoire et Education à la citoyenneté » auquel appartiennent les manuels que nous venons d'analyser. et non encore parus au complet et approuvés par le ministère au moment de la présente étude, changeront-ils la donne ? Le débat dans les milieux des spécialistes, entre historiens et didacticiens, qui a occasionnée cette « réforme de la réforme » a largement ignoré la question de l'histoire autochtone, tandis que, comme nous l'avons vu, les enjeux autochtones ont bénéficié d'une attention grandissante dans les media, l'opinion publique et des gestes politiques. Enfin, le discours majoritaire dans l'enseignement de l'histoire nationale, qui prévaut également dans l'enseignement

en milieu autochtone, devra être confronté à celui de manuels d'histoire autochtones conçus spécialement pour eux.

Nous aurons surtout l'occasion, dans le second volume de revenir dans le détail sur la perception de l'histoire autochtone, par des élèves, aussi bien francophones, anglophones et autochtones. Pour en donner une première impression, non représentative, certes, voici ce qui ressort d'un reportage de Radio-Canada dans des cours d'histoire en milieu autochtones et non-autochtone.⁸

Les avis de différents élèves d'une école secondaire à Laval (extraits):

Elève : Personnellement, je trouve que ça se répète un peu entre le secondaire 3 et 4. On parle souvent de leur habitat, de leurs croyances, des maisons longues et tout. Justement leur habitat, je trouve que ça se répète un peu, là.

Elève : Ça se répète tout le temps ce qu'on dit, puis je trouve que c'est ennuyant à la fin.

Enseignant : Qu'est-ce que tu aimerais savoir sur les Autochtones?

Elève : Ben, quelque chose qu'on peut pas vraiment savoir dans le fond: comment qu'ils se sont sentis face aux, comment ils se sont fait repousser, les terres qu'ils ont perdues et tout, puisque je trouve ça triste.

Elève : Ben moi je trouve, ça revient toujours au même, puis on n'apprend pas vraiment grand'chose, comme his... C'est tout le temps toujours général, on n'approfondit pas, là, les notions sur eux autres, là.

Enseignant : Tu aimerais approfondir?

Sur les Autochtones? Pas vraiment. Parce que... Ça m'intéresse pas plus... En même temps il n'y a pas beaucoup, beaucoup de choses à raconter sur eux autres, là c'est... Les Autochtones, ils chassent, ils chassent des caribous dans la forêt, c'est à peu près ça, là...

Elève : Comparé à l'histoire contemporaine, il y a moins de choses, puis c'est moins riche, l'histoire des Autochtones, que l'histoire plus contemporaine.

Et voici ce que pensent leurs homologues de l'école Otapi à Manouane :

Enseignante : Sur l'histoire autochtone c'est quoi ce que vous aimeriez savoir?

Elève : D'où vient notre langue, d'où vient...

Elève : Les noms de famille d'où ça vient, puis qu'est-ce que ça veut dire.

Elève : Quelques événements liés à notre nation.

[L'enseignante suggère que c'est l'histoire des pensionnats qui les intéresserait et les élèves acquiescent vivement.]

Enseignante : Est-ce ça vous intéresse quand on parle de l'histoire des Européens?

Elèves : Pantoute!

[L'enseignante abonde dans le même sens.]

Enseignante : Pourquoi ça ne t'intéresse pas de savoir quand les Européens sont venus ici?

Elève : Ce n'est pas de mes affaires.

Elève : Cela m'intéresse un peu parce que s'ils sont venus débarquer ici, pour faire des affaires, pour nous assimiler, puis je voudrais savoir pourquoi ils voulaient faire ça.

Elève : Moi je voudrais qu'autres personnes, les Québécois, les Anglais, les Américains savent [sic] notre histoire. Pour ne pas nous préjuger autant, pour ne pas nous rejeter. Parce que, on apprend leur histoire, il faut qu'ils apprennent notre histoire aussi.

⁸ reportage d'Akli Ait Abdallah sur radio Canada en juin 2013: « L'enseignement de l'histoire autochtone au Québec » Archives de Radio-Canada (http://www.radio-canada.ca/emissions/dimanche_magazine/2012-2013/chronique.asp?idChronique=295878) consulté le 27.08.2014.

Sans vouloir généraliser à partir de ces simples impressions, ce qui semble se dégager de ces propos, c'est d'abord que la dichotomie entre NOUS et EUX est évidente et tout à fait primordiale dans la perception des élèves des deux groupes et que l'histoire de l'autre semble loin de susciter un grand intérêt. Pour les élèves autochtones, l'histoire des Autochtones est pourtant considérée comme importante et tout en s'y identifiant, ils réclament qu'elle soit connue de tous. Pour les élèves non autochtones, l'histoire de l'AUTRE apparaît comme répétitive et ennuyante. Elle parle de l'Indien éternel appartenant à un lointain passé. Pour eux, les Autochtones ne font pas partie de l'histoire contemporaine !

Des deux côtés, ce que semblent désirer les élèves, c'est que l'histoire des Autochtones, telle que l'on leur raconte, sorte du cadre ethnologique et parle d'histoire, i.e. de sociétés, de pouvoirs, de conflits et de perceptions mutuelles.

Il faut se garder de conclusions hâtives sur la conception qu'ont les jeunes Québécois-es de l'histoire autochtone, à partir de ce coup de sonde très ponctuel. L'analyse d'un millier d'énoncés d'élèves, toutes origines confondues, sur leur conscience historique, nous en dira davantage. Elle figurera dans le second volume de cette étude.⁹

⁹ Analyse effectuée sur un millier d'énoncés d'élèves ayant fait partie d'une vaste enquête dont certains résultats ont été publiés par Létourneau (2014). Cf. Bories-Sawala (2014 et 2018). Les détails de cette analyse feront partie d'une publication à part.

8. Bibliographie sélective et références

8.1 Programmes, rapports et autres documents officiels

- Affaires autochtones et du développement du Nord, Canada (2003). *Programme d'enseignement primaire et secondaire. Lignes directrices nationales.*
- Assemblée des Premières Nation du Québec et du Labrador et Conseil en éducation des Premières Nations du Québec (2009). *Réalisation du droit à l'éducation par les Premières nations du Canada.* Mémoire présenté au Comité d'experts sur les droits des peuples autochtones, Wendake.
- Assembly of First Nations (1988). *Tradition and Education: Towards a Vision of Our Future*, 4 vol.
- Beauchemin, Jacques / Fahmy-Eid, Nadia (2014). *Le sens de l'histoire. Pour une réforme du programme d'histoire et éducation à la citoyenneté de 3e et 4e secondaire. Rapport final à la suite de la consultation sur l'enseignement de l'histoire mars 2014*
- Bouvier, F. (2008). *Bilan du débat relatif au programme Histoire et éducation à la citoyenneté du deuxième cycle de l'ordre de l'enseignement secondaire*, Gouvernement du Québec. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliés aux différences culturelles.
- Commission royale sur les peuples autochtones (1996). *Rapport final*, 5 vol., Ottawa, ministre des Approvisionnement et Services Canada, Groupe Communication-Edition.
- Commission scolaire Kativik (1992). *Elementary Socials Studies. Grades 3-7. Objectives and Activity Ideas*, document ronéotypé.
- Commission scolaire Kativik (1997). *Le guide du programme en sciences humaines du niveau secondaire*, document ronéotypé.
- Commission scolaire Kativik (2011). *Le cheminement scolaire régulier.*
<http://www.kativik.qc.ca/fr/le-cheminement-scolaire-regulier> .
- Cooke, K. (1984). *Images of Indians Held by Non-Indians. A Review of Current Canadian Research*, Minister of Indian Affairs and Northern Development.
- Fraternité des Indiens du Canada (1972). *La Maitrise indienne de l'éducation indienne.* Déclaration de principe présentée au ministère des Affaires Indiennes et du Nord canadien
http://www.cepn-fnec.com/PDF/etudes_documents/maitrise_indienne.pdf.
- Gouvernement du Québec (2014). Conseil supérieur de l'éducation. *Rapport sur l'état et les besoins en éducation 2012-2104.*
- Gouvernement du Québec. Ministère de l'éducation (1994). *Préparer les jeunes au XXIème siècle.* Rapport du groupe de travail sur les profils de formation au primaire et au secondaire (rapport Corbo)
- Gouvernement du Québec. Ministère de l'éducation (1996). *Rénover notre système d'éducation : dix chantiers prioritaires*, Commission des Etats généraux sur l'éducation. Rapport final.
- Gouvernement du Québec Ministère de l'éducation (1997). *Réaffirmer l'école. Prendre le virage du succès.* Rapport du groupe de travail sur la réformer du curriculum (rapport Inchauspé).
- Gouvernement du Québec Ministère de l'éducation (1996). *Se souvenir et devenir.* Rapport du groupe de travail sur l'enseignement de l'histoire (rapport Lacoursière).

- Gouvernement du Québec Ministère de l'éducation(1997). *L'école, tout un programme*. Enoncé de politique éducative.
- Gouvernement du Québec Ministère de l'éducation, du Loisir et du Sport (2009). *Progression des apprentissages, géographie, histoire et éducation à la citoyenneté*.
- Gouvernement du Québec. Ministère de l'Education (1982). *Histoire du Québec et du Canada*. Programme d'études, formation générale et professionnelle, 4^e secondaire.
- Gouvernement du Québec. Ministère de l'Education, du Loisir et du Sport (2006). *Histoire et éducation à la citoyenneté*. Programme de formation de l'école québécoise, deuxième cycle du secondaire. (http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/PFEQ/7b-pfeq_histoire.pdf)
- Gouvernement du Québec. Ministère de l'Education, du Loisir et du Sport (2010). *Sciences humaines*. Programme d'études préuniversitaires.
- Gouvernement du Québec. Secrétariat aux affaires autochtones (2011) *Amérindiens et Inuits. Portrait des nations autochtones du Québec*.
- Institut Kiuna (2011). *Le programme Sciences Humaines-Premières Nations*
<http://www.ippn-fnpi.com/programmes.aspx>
- Institut Tshakapesh (2011). *Pour l'enseignement de l'histoire innue*, mémoire présenté à l'instance permanente sur les questions autochtones, Nations unies, New York
<http://icem.ca/icem/onu2011/TshakapeshONU2011.pdf>.
- Thibaudeau, M. (1988). *Guide pour l'élimination des stéréotypes discriminatoires dans le matériel didactique*, Direction générale de l'évaluation et des ressources didactiques. Bureau d'approbation du matériel didactique. Gouvernement du Québec. Ministère de l'Education.

8.2 Manuels scolaires analysés dans ce volume

Programme « Histoire et éducation à la citoyenneté (HEC) (second cycle du secondaire, à depuis 2006)

- Sauvageau, L., Larose, S. et Fortier, S. (2007). *Fresques* (manuels de l'élève A et B ; 1^{re} année du 2^e cycle), Montréal, TC Média Livres (Chenelière Education).
- Bédard, R., Cardin, J.F. (2007). *Le Québec, une histoire à suivre* (manuels de l'élève A et B ; 1^{re} année du 2^e cycle), Laval (Québec), Editions Grand Duc.
- Dalongeville, A. et al. (2007). *Présences* (manuels de l'élève A et B ; 1^{re} année du 2^e cycle) Anjou (Québec), Les éditions Centre Educatif et Culturel inc..
- Thibault, A. et al. (2007). *Repères* (manuels de l'élève A et B ; 1^{re} année du 2^e cycle), Montréal, Editions du nouveau pédagogique.
- Horquelin, Ch., et al. (2009) *Fresques* (manuels de l'élève A et B ; 2^e année du 2^e cycle), Montréal, TC Média Livres (Chenelière Education).
- Brodeur-Girard, S. et al. (2008) *Le Québec, une histoire à construire* (manuels de l'élève A et B ; 2^e année du 2^e cycle) Laval (Québec), Editions Grand Duc.
- Dalongeville, A. et al. (2008) *Présences* (manuels de l'élève A et B ; 2^e année du 2^e cycle) Anjou (Québec), Les éditions Centre Educatif et Culturel inc. .
- Sarra-Bournet, M. et al. (2008) *Repères* (manuel de l'élève ; 2^e année du 2^e cycle) Montréal, Editions du nouveau pédagogique.

Programme « Géographie, Histoire et Éducation à la citoyenneté » (second et troisième cycle du primaire; depuis 2002) :

- Bédard, R. et al. (2003). *Paysages d'ici et d'ailleurs* (manuels de l'élève A et B ; 2^e cycle), Montréal, Editions Grand Duc.
- Bernier, B. et al. (2002). *Sur la piste* (manuels de l'élève A et B ; 2^e cycle) Montréal, Editions du renouveau pédagogique.
- Coderre, C. et al. (2002). *En temps et lieux* (manuels de l'élève : 8 fascicules ; 2^e cycle) , Montréal : Chenelière et McGraw-Hill.
- Leblanc, G. et al. (2005). *En temps et lieux* (manuels de l'élève : 8 fascicules ; 3^e cycle) , Montréal : Chenelière et McGraw-Hill.
- Sorel, G. et L. Simard (2006). *Parcours* (manuels de l'élève : 8 fascicules ; 3^e cycle) Québec, Septembre Editeurs.
- Bernier, B. et al. (2003). *Sur la piste* (manuels de l'élève A et B ; 3^e cycle) Montréal, Editions du renouveau pédagogique.

Programme « Histoire du Québec et du Canada (HQC)» (second cycle du secondaire;1982-2008) :

- Cardin, J.F. et al. (1984 et 1994). *Le Québec. Héritages et projets* Montréal, Editions Grand Duc.
- Dickinson, J. A. et B. Young (1995). *Diverse Pasts, a history of Québec and Canada* (manuel de l'élève), Toronto, Copp Clark Pitman Ltd..
- Roy, M. et D. Roy (1995). *Je me souviens. Histoire du Québec et du Canada*. Ottawa, Editions du renouveau pédagogique.

8.3 Manuels cités, analysés par S. Vincent et P. Arcand (Programme « Histoire 412 » 1970-1982)

- Vaugeois, D. et Lacoursière, J. (1976). *Canada-Québec, synthèse historique*, Montréal, Éditions du Renouveau pédagogique Inc..
- Le Boréal Express* (1967-1972). *1524-1760 Régime français; 1760-1810 - Régime britannique*. Sillery, Les éditions Le Boréal Express Ltée.
- Douville, R. (1970). *Pierre Boucher*. Collection « Classiques canadiens », Montréal, Fides.
- Prince-Falmagne, Th. (1965). *Un marquis du grand siècle*, Montréal, Leméac.
- Bilodeau, R. et al. (1975). *Histoire des Canadas*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH Ltée.
- Héroux, D., R. Lahaise et N. Vallerand (1971). *La Nouvelle-France*, Montréal, Kébékédit.
- Kerr, D.G.G. (1966). *Atlas historique du Canada*, Montréal, Centre de Psychologie et de Pédagogie.
- Angers, L. (1971). *Chicoutimi, poste de traite (1676-1856)*, Collection historique. Montréal, Leméac.
- Dictionnaire biographique du Canada* (1967-1974), Volumes I et III, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Lacoursière, Jacques et Cl. Bouchard (1972). *Notre histoire Québec-Canada*, 15 volumes, Montréal, Éditions Format.
- Trudel, M. (1971). *Initiation à la Nouvelle-France*. Montréal, Les éditions HRW Ltée.

8.4 Bibliographie sélective

- Ansart, P. (2007). «Manuels d'histoire et politique », dans M. Lebrun (dir.) (2007). *Le manuel scolaire d'ici et d'ailleurs, d'hier à demain*, Presses de l'Université du Québec Québec, p.63-82.
- Arsenault, G. (2011). *La mise à l'agenda du «problème» de la sous-représentation des Autochtones dans l'enseignement de l'histoire nationale au Québec 1960-2010*, mémoire de maîtrise (science politique), Université de Montréal.
- Arsenault, G. (2012). «La reconnaissance des peuples autochtones dans l'enseignement de l'histoire nationale à l'école secondaire au Québec, 1970-2010», *Aspects sociologiques* vol.12 , n°1-2, p.138-157.
- Arsenault, G. (2012). «L'enseignement de l'histoire nationale dans les 55 communautés autochtones du Québec», dans F. Bouvier et al. (dir.) (2012) *L'Histoire nationale à l'école québécoise. Regards sur deux siècles d'enseignement*, Montréal, Septentrion, p.451-495.
- Aubin, P. (dir.) (2006). *300 ans de manuels scolaires au Québec*, Montréal, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Aubin, P. (2007). «Le manuel scolaire québécois entre l'ici et l'ailleurs», dans M. Lebrun, (dir.) (2007). *Le manuel scolaire d'ici et d'ailleurs, d'hier à demain*, Presses de l'Université du Québec, Québec, p.25-62.
- Aubin, P. *Les manuels scolaires québécois*, en ligne <http://www.bibl.ulaval.ca/ress/manscol/>
- Battiste, M. et J. Barman, (éd.) (1995). *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*, Vancouver, University of British Columbia Press.
- Beaulieu, A. et M. Gohier (dir.) (2007). *La recherche relative aux autochtones. Perspective historiques et contemporaines*, Actes du colloque de la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone, Montréal.
- Beaulieu, A. et S. Béreau (dir.) (2012). *Les Autochtones et l'histoire*. Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone. Actes du 5e colloque de la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone tenu à l'UQAM les 30 avril et 1er mai 2009.
- Beaulieu, A. et S. Béreau (dir.) (2012). *Les Autochtones et la modernité*. Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone. Actes du 3e colloque de la Chaire de recherche du Canada sur la question territoriale autochtone tenu à l'UQAM les 10 et 11 mai 2007.
- Beaulieu, A., S. Béreau et J. Tanguay (2013). *Les Wendats du Québec : Territoire, économie et identité (1650-1930)*, Québec, Les Editions GID.
- Beaulieu, A., S. Gervais et M. Papillon (éd.) (2013). *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Bedard, E. (2012). *L'histoire du Québec pour les Nuls*, Paris, Éditions First-Gründ.
- Blais, J. et M.P. Renaud (dir.) (2013). «Études autochtones : transformations, apports et nouveaux horizons », *Les cahiers du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones*, n°11.
- Blondin, D. (1990). *L'apprentissage du racisme dans les manuels scolaires*, Montréal, Les Editions d'ARC.
- Bories-Sawala, H. (2010). «Interculturalité et accommodements raisonnables au Québec, laïcité républicaine à la française, mosaïque fédérale allemande», dans Y. Lamonde et J. Livernois

- (dir.) (2010). *Culture québécoise et valeurs universelles*, Actes du colloque : 1er congrès mondial d'études québécoises, Québec, Presses de l'Université Laval, p.399-416.
- Bories-Sawala, H. (2014). «L'histoire autochtone dans l'enseignement scolaire au Québec : combien, comment, pourquoi. Hypothèses pour un projet de recherche» (<https://crcgatuqo.files.wordpress.com/2014/08/helga-e-bories-sawala-rapport.pdf>).
- Bories-Sawala, H. (2015). «Jocelyn Létourneau: Je me souviens? Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse», compte-rendu, *Zeitschrift für Kanada-Studien*, vol.35, p.167-168.
- Bories-Sawala, H. (2015). «Quelle place pour l'histoire autochtone dans l'enseignement scolaire au Québec. Hypothèses pour un projet de recherche», *Zeitschrift für Kanada-Studien*, vol.35, p.136-153.
- Bories-Sawala, H. et Th. Martin (éd.) (2015). *Eddy Weeltaltuk: Mein Leben in die Hand nehmen. Die Odyssee des Inuk E9-422*, Hamburg, Wissenschaftlicher Verlag Dokumentation und Buch.
- Bories-Sawala, H. (2017). «Henri Goulet : Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec. Le rôle déterminant des pères oblats, Les Presses de l'Université de Montréal, 2016», compte-rendu, *Zeitschrift für Kanada-Studien*, vol.66, p.121.
- Bories-Sawala, H. (2018). «La perception, par la conscience historique de jeunes Québécois, de la présence autochtone dans l'histoire du Québec», *Enseigner les premières Nations au Québec, numéro thématique, Enjeux de l'Univers social*, vol.14 n°1, p.13-16.
- Bories-Sawala, H. (2018). «Die Indigenen im Geschichtsunterricht Québecs», dans U. Lehmkuhl (éd.): *Länderbericht Kanada, Bundeszentrale für Politische Bildung*, p.238.
- Bories-Sawala, H. (2019). «'Début. Il n'y avait pas grand-chose. Seulement des Indiens vivaient ici.' La perception, par la conscience historique de jeunes Québécois, de la présence autochtone dans l'histoire du Québec», *Zeitschrift für Kanada-Studien* (à paraître)
- Bories-Sawala, H. (2019). «Marc-André Ethier/Vincent Boutonnet/Stéphanie Demers/David Lefrançois, unter Mitarbeit von Frédéric Yelle und Cathérine Déry, Quels sens pour l'histoire? Analyse et critique du nouveau programme d'histoire du Québec et du Canada, Saint-Joseph-du-Lac (Québec): M Editeur: 2017», compte-rendu, *Zeitschrift für Kanada-Studien* (à paraître).
- Bouchard, D., E. Cardinal, et G. Picard (2008). *De Kébec à Québec. Cinq siècles d'échange entre nous*, Montréal, Editions des intouchables.
- Bouchard, G. (1999). *La Nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, vlb éditeur.
- Bouchard, S. (2018). «Histoires de Nomades», *Enseigner les premières Nations au Québec, numéro thématique, Enjeux de l'Univers social*, vol.14 n°1, p.31-34.
- Boudreault, R. (2003). *Du mépris au respect mutuel. Clefs d'interprétation des enjeux autochtones du Québec et du Canada*, Montréal, Editions Ecosociété.
- Bouvier, F. (2007). «Un manuel scolaire en histoire et éducation à la citoyenneté pour la réforme de l'enseignement au secondaire au Québec», dans M. Lebrun, (dir.) (2007). *Le manuel scolaire d'ici et d'ailleurs, d'hier à demain*, Presses de l'Université du Québec Québec (cd-rom).
- Bouvier, F. et al. (dir.) (2012). *L'Histoire nationale à l'école québécoise. Regards sur deux siècles d'enseignement*, Montréal, Septentrion.
- Bouvier, F. et M. Sarra-Bournet (dir.) (2008). *L'enseignement de l'histoire au début du XXIe siècle*, Montréal, Septentrion.

- Brazeau, J. (1983). «Pertinence de l'enseignement des relations ethniques et caractérisation de ce champ d'étude au Canada et au Québec», *Sociologie et sociétés*, vol.15, n°2, p.133-146.
- Canadians and their pasts*, Enquête en ligne: <http://www.canadiansandtheirpasts.ca/enquete.html>
- Chalvin, S. et M. Chalvin (1962). *Comment on abrutit nos enfants. La bêtise en 23 manuels scolaires*, Montréal, Editions du jour.
- Charpentier, L. (1987). «Qu'avons-nous enseigné ? », *Bulletin de liaison de la société des professeurs d'histoire du Québec*, vol.25, n°5, p.31-38.
- Chartier, D. (2005). «Définir des modernités hybrides. Entre société, patrimoine, savoir, pouvoirs contemporains et culture autochtone», *Globe : revue internationale d'études québécoises* vol.8, n°1, p.11-16.
- Chartier, D. (dir.) (2005). «Les modernités amérindiennes et inuite», *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol.8, n° p.1.
- Chartier, D. (éd.) (2008). *Le(s) Nord(s) imaginaire(s)*, collection «Droit au Pôle», Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Choppin, A. (1992). *Les manuels scolaires. Histoire et actualité*, Paris, Hachette.
- Choppin, A. (2007). «Le manuel scolaire, un objet commun, des approches plurielles», dans M. Lebrun (dir.) (2007). *Le manuel scolaire d'ici et d'ailleurs, d'hier à demain*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p.109-116.
- Chretien, Y. et D. Delâge, (2009). *Au croisement de nos destins. Quand UEPISHTIKUEIAU devint Québec*, Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*.
- Clément, C. (2011). *Qu'est-ce qu'un peuple premier ?*, Paris, Harmattan.
- Collin, D. (1988). «L'ethno-ethnocentrisme : représentations d'identité chez des jeunes autochtones du Québec», *Anthropologie et Sociétés*, vol.12, n°1 p.59-76.
- Comeau, R. et B. Dionne (dir.) (1998). *A propos de l'histoire nationale*, Sillery, Septentrion.
- Cooper, M. L. (1999). *Indian School. Teaching the White Man's Way*, New York, Clarion Books.
- Couture, Cl. et J.F. Cardin, (1998). «L'histoire du Canada et le problème de la narration», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.51, n°4 p.549-558.
- Couturier, J. P. et W. Johnston (1998). «Les caractéristiques d'un bon manuel d'histoire du Canada», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.51, n°4, p.565-577.
- D'Avignon, M. et C. Girard (2009). *A-t-on oublié que jadis nous étions « frères » ? Alliances fondatrices et reconnaissances des peuples autochtones dans l'histoire du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- De Canck, A. (2014). *Convenance(s) des histoires. De l'évolution de ce qui est « convenable » en appartenance identitaire, Histoire et éducation entre Amérindiens et Eurocanadiens du Québec, l'exemple de la nation atikamekw* (mémoire de maîtrise).
- Delâge, D. (1987). *Le pays renversé: Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal.
- Delâge, D. (1991). «Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois», *Liberté*, vol.33, n°4-5, p.15-28.
- Delâge, D. (1992). «L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France ». *LEKTON*, 2 (2), p.103-191.

- Delâge, D. (2000). «L'histoire des Premières Nations, approches et orientations», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.53, n° 4, p.521-527.
- Delâge D. (2002). «L'histoire des autochtones d'Amérique du Nord : acquis et tendances», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol.57, n°2, p.1337-1355.
- Delâge, D. et J. Warren (2017) : *Le piège de la liberté. Les peuples autochtones dans l'engrenage des régimes coloniaux*, Montréal, Boréal.
- Denis, Cl. (1997). *We are not you. First Nations and Canadian Modernity*, Peterborough, Broadview Press.
- Desbarats, C. (2000). «Essai sur quelques éléments de l'écriture de l'histoire amérindienne», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.53, n°4, p.491-520.
- Di Mascio, A. (2015). «Representations of Aboriginal Peoples in the Qubece History and Citizenship Education Curriculum: Preliminary Findings from Secondary School Textbooks», *Citizenship Education Research Journal*, 4 (1), p.70-79.
- Dickason, O. P. (1993). *Canada's First Nations. A History of Founding Peoples From Earliest Times*, Toronto, McClelland and Stewart.
- Dorais, L. J. (2009). «Et si les autochtones n'existaient pas ? » dans N. Gagné, Th. Martin et M. Salaün (éd.). *Autochtonies vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p.419-430.
- Dorais, L.J. (dir.) (2001). *Identités inuit au troisième millénaire / Inuit Identities in the Third Millenium*, Québec, Association Inuksiutiit Katimajit.
- Dubé, G. (2018). « La représentation du concept de 'territoire autochtone' dans le programme de géographie de premier cycle », Enseigner les premières Nations au Québec, numéro thématique, *Enjeux de l'Univers social*, vol.14, n°1, p.17-20.
- Dufour, E. (2013). «Les racines éducationnelles de l'indifférence», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol.43, n° 2-3, p.99-104.
- Duquette, C. (2018). « Intégrer les savoirs culturels autochtones en classe d'histoire et de sciences et technologie au primaire : une proposition », Enseigner les premières Nations au Québec, numéro thématique, *Enjeux de l'Univers social*, vol.14, n°1, p.21-23.
- Ethier, M.A., D. Lefrancois, et J.F. Cardin (dir.) (2011). *Enseigner et apprendre l'histoire. Manuels, enseignants et élèves*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Ethier, M.A. et al. (2012). «New Textbooks and the Twenty first century Programmes for Middle and High Schools: an analysis of history textbooks from Québec», *International journal of history teaching, learning and research*, vol.11, n°1, p.60-71.
- Forget, D. Panayotova, B. (2003). «La diversité culturelle telle que racontée par les manuels scolaires d'histoire du Québec et du Canada», *Globe : revue internationale des études québécoises*, vol.6, n°2, p.99-122.
- Frenette, Y. et al. (dir.) (2013). *La francophonie nord-américaine. Un nouvel atlas de la collection Atlas historique du Québec*, Presses de l'Université Laval.
- Friesen, J. W. et V. Lyons Friesen (2002). *Aboriginal education in Canada. A Plea for Integration*, Calgary, Detselig Enterprises.
- Gelinas, Cl. (2009). «Les fonctions identitaires de l'histoire dans les communautés autochtones du Québec», *Les cahiers du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones*, vol.4, p.31-42.

- Gettler, B. (2016) «Les autochtones et l'histoire du Québec: Au-delà du négationnisme et du récit 'nationaliste-conservateur'», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol.46 (1), p. 7-18.
- Grabowski, J. (2000). «L'historiographie des Amérindiens au Canada. Quelques données et commentaires portant sur les directions de la recherche et sur les travaux en cours», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.5, n°4, p.552-520.
- Greif, H. J. (1999). «Images de l'Indien Nuit blanche», *Magazine littéraire*, n°75, p.52-60.
- King, Th. (2012). *The inconvenient Indian. A curious account of native people in North America*, New York, Doubleday & McClure.
- Lanoix, A. (2007). «Le manuel d'histoire comme agent de construction de la nation. Le cas canadien», dans M. Lebrun, (dir.) (2007) *Le manuel scolaire d'ici et d'ailleurs, d'hier à demain*, Québec, Presses de l'Université du Québec, cd-rom.
- Larochelle, Christine (2018) : *L'apprentissage des Autres : la construction rhétorique et les usages pédagogiques de l'altérité à l'école québécoise (1830-1915)*, thèse de doctorat, Université de Montréal.
- Larose, F. (1988). *Education indienne au Québec et prise en charge scolaire : de l'assimilation à la souveraineté économique et culturelle*, thèse de doctorat (sciences de l'éducation) Université de Genève.
- Laugrand, F. (avec G. Tremblay et A. Laugrand) (2013). «Diya, 'la terre qu'on nous a confiée'», *Les cahiers du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones*, Québec.
- Laville, Ch. (1984). «Le manuel d'histoire. Pour en finir avec la version de l'équipe gagnante», dans H. Moniot, (dir). *Enseigner l'histoire. Des manuels à la mémoire*. Travaux du colloque « Manuel d'histoire et mémoire collective » UER didactique des disciplines, Universités de Paris VI, Peter Lang.
- Laville, Ch. (1987). «Évolution du manuel d'histoire au secondaire», *Bulletin de liaison de la société des professeurs d'histoire du Québec*, vol.25, n°5, p.21-25.
- Laville, Ch. (1991). «Les amérindiens d'hier dans les manuels d'histoire d'aujourd'hui», *Traces*, vol.29, n°2, p.26-33.
- Lebrun, M. (dir.) (2007). *Le manuel scolaire d'ici et d'ailleurs, d'hier à demain*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Leduc, A. (1963). *Les manuels d'histoire du Canada*, Université Laval, Québec.
- Leduc, M. (2011). «Le personnage autochtone dans quelques romans pour la jeunesse». *Québec français*, vol.162, p.31-34.
- Lefrancois, D. et M.A. Ethier (2008). «Education à la citoyenneté et démocratie délibérative en classe histoire : dangers et précautions», *Revue des sciences de l'éducation*, vol.34, n°2, p.443-464.
- Lefrancois, D., M.A. Éthier et S. Demers (2010). «Le traitement des autochtones, des anglophones et des francophones dans les manuels d'histoire et d'éducation à la citoyenneté au secondaire : une analyse critique et comparative des visées de formation citoyenne», *Traces*, vol.48, n°3, p.37-42.
- Lefrancois, D. et al. (2015). «Agentivité, citoyenneté et manuels scolaires au primaire», dans M.C. Larouche, et A. Araujo-Oliviera (dir.) *Les Sciences humaines à l'école primaire québécoise. Regards croisés sur un domaine de recherche et d'intervention*, p.126-149.

- Lemieux, O. (2014). «Les programmes d'histoire du Québec depuis la Révolution tranquille : une analyse exploratoire», *HistoireEngagee.ca* (9 décembre 2014), [en ligne].
<http://histoireengagee.ca/?p=4331>.
- Lepage, P. (2009). *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Commission des droits de la personne et de droits de la jeunesse Québec.
- Letourneau, J. (1996). «Nous autres les Québécois», *International Textbook Research*, vol.18, n°281, p.269-287.
- Létourneau, J. (2000). *Passer à l'avenir*, Montréal, Boréal.
- Letourneau, J. (2010). *Le Québec, entre son passé et ses passages*. Québec, Fides.
- Létourneau, J. (2011). *La relation Canada-Québec dans l'enseignement de l'histoire*, en ligne :
<http://jocelynletourneau.files.wordpress.com/2011/07/qu%C3%A9bec-canada-enseignement-histoire.pdf>.
- Létourneau, J. (2014). *Je me souviens ? Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse*, Montréal, Fides.
- Létourneau, J. et al. (2015). «Le Mur des représentations : Images emblématiques et inconfortables du passé québécois», *Histoire sociale / Social history*, vol.97, p.497-548.
- Létourneau, J. et S. Moisan (2004). «Mémoire et récit de l'aventure historique du Québec chez les jeunes Québécois d'héritage canadien-français : coup de sonde, amorce d'analyse des résultats, questionnements», *Canadian Historical Review*, vol.85, n°2, p.325-356.
- Letourneau, J. F. (2005). «Modernité et autonomie politique. La lutte des Inuit du Nunavik», *Globe, revue internationale d'études québécoises*, vol.8, n°1, p.37-48.
- Levasseur, L. et J.F. Cardin (2013). «L'enseignement de l'histoire au secondaire : de la certitude du récit sur la nation au vertige de la modernité», *Phronesis*, vol.2, n°2-3, p.63-76.
- Levesque, C. (2009). «La recherche québécoise relative aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilité des connaissances» dans N. Gagné, Th. Martin et M. Salaün (éd.), *Autochtonies vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p.455-470.
- Levesque, F. (2009). «Cultures et passés: Réflexion sur les interprétations historiques divergentes à partir du contrôle des chiens des Inuit», *Les cahiers du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones*, n°4, p.75-88.
- Loewen, J. W. (2007). *Lies My Teacher told me. Everything your American history textbook got wrong*, New York, Touchstone.
- Martin, Th. (2003). *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*. Québec, Presses de l'Université Laval.
- Martin, Th. (2005). «Modernité réflexive au Nunavik», *Globe, revue internationale d'études québécoises*, vol.8, n°1, p.175-206.
- Martin, Th. (2009). «Pour une sociologie de l'autochtonisme», dans N.Gagné, Th. Martin et M. Salaün (éd.) *Autochtonies vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p.431-454.
- Martin, Th. (2013). «Normativité sociale et normativité épistémique. L'exemple de la recherche en milieu autochtone», *Socio*, vol.1, n°1, p.135-154.

- Martin, Th. et B. Capitaine (2006). «Comment flirter avec la modernité pour conforter son identité? Projet éducatif d'une communauté métisse», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol.35, n°3, p.49-58.
- Martineau, R. (1994). «L'histoire, au-delà de la mémoire. L'enseignement de l'histoire dans les écoles secondaires du Canada», *Traces*, vol.32, n°5, p.21-24.
- Martineau, R. (1999). *L'histoire à l'école – Matière à penser*, Montréal, L'Harmattan.
- Martineau, R. (2005). «Le manuel d'histoire aujourd'hui et demain. L'exemple du Québec», dans J. Jadoulle, (dir.) (2005) *Les manuels scolaires d'histoire. Passé, présent, avenir*, Louvain, Université catholique de Louvain, p.143-163.
- Martineau, R. (2007). «Le manuel scolaire : quelques observations et commentaires à l'issue d'un imposant colloque», dans M. Lebrun (dir.) (2007) *Le manuel scolaire d'ici et d'ailleurs, d'hier à demain*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p.103-108.
- Mc Callum, M. J. L. (2014). *Indigenous Women, work and history 1940-1980*, Winnipeg, University of Manitoba Press.
- Miller, J. (2008). «Which Native History By whom? For whom ? », *Canadian Issues / Thèmes canadiens*, automne, p.33-35.
- Moreau, D. (2006). «Les réformes de l'enseignement de l'histoire nationale du rapport Parent au rapport Lacoursière», *Bulletin d'histoire politique*, vol.14, n°3, p.31-52.
- Moses, J. (en collaboration avec D. Graves et W.Sinclair) (2004). *Aperçu de la participation des peuples autochtones à l'histoire militaire canadienne*. Site de la Défense nationale, Ottawa [en ligne] <http://www.forces.gc.ca/hr/dhh/publications/frgraph/online>.
- Niviaxie, D. (2009). «Unikkausirigumajakka taitsumanita. What I Want to Say About the Past», *Les cahiers du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones*, vol.4, p.9-14.
- Nora, P. (1984-1992). *Les lieux de mémoire*, 7 tomes, Paris, Gallimard.
- Pouliot, S. (1994). «Les autochtones et les autres dans les romans québécois pour la jeunesse», *Lurelu* vol.17, n°1, p.53-57.
- Prud'homme, J. (2007). «Réformer l'enseignement et réformer les maîtres. La transformation des programmes d'histoire nationale et ses acteurs au Québec, 1963-2006», *Bulletin d'histoire politique*, vol.15, n°2, p.185-216.
- Reyhner, J. (1992). *Teaching American Indian Students*, Norma, University of Oklahoma Press.
- Rocher, G. (2007). «Le manuel scolaire et les mutations sociales», dans M. Lebrun (dir.) (2007). *Le manuel scolaire d'ici et d'ailleurs, d'hier à demain*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p.13-24.
- Rodrigue, J. et C. Hervé (dir.) (2009). «L'histoire des Nations au Québec et au Canada : un travail en chantier», *Les cahiers du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones*, vol.4.
- Ross-Tremblay, P. et N. Hamidi (2013). «Les écueils de l'extinction. Les Premiers peuples, les négociations territoriales et l'esquisse d'une ère postcoloniale». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol.43, n°1, p.51-57.
- Saganash, R. (2009). «Le Québec et les peuples autochtones : une perspective crie de la Baie-James», dans N. Gagné, Th. Martin et M. Salaün (éd.) *Autochtonies vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, p.249-59.

- Salée, D. (2010). «Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire ? » *Recherches sociographiques*, vol.51, n°1-2, p.151-159.
- Savard, R. (1979). *Destins d'Amérique. Les Autochtones et nous*, Montréal, Les Éditions de L'Hexagone.
- Shapiro, B. (2007). «Le manuel scolaire et l'éthique», dans M. Lebrun (dir.) (2007). *Le manuel scolaire d'ici et d'ailleurs, d'hier à demain*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p.83-96.
- Si je me souviens bien / As I recall. Regards sur l'histoire* (1999), Montréal, Institut de recherches en politiques publiques.
- Sioui, G. (1989, 1999). *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Sossoyan, M. (2009). «Les Indiens, les Mohawks et les Blancs : mise en contexte historique et sociale de la question des Blancs à Kahnawake». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol.39, n°1-2, p.159-171.
- Trigger, B. (1985). *Natives and Newcomers. Canada's « Heroic Age » reconsidered*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Trudel, M. et G. Jain, (1969). *L'histoire du Canada. Enquête sur les manuels*. Ottawa, imprimeur de la reine pour le Canada, coll. Etudes de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, p.5.
- Trudel, P. (dir.) (1995). *Autochtones et Québécois: la rencontre des nationalismes*. Actes du colloque tenu les 28 et 29 Avril 1995 au Cégep du Vieux-Montréal sous les auspices de la Société Recherches amérindiennes au Québec, la Direction de l'éducation de la commission des droits de la personne du Québec et la Ligue des droits et libertés. *Recherches amérindiennes au Québec*. Montréal.
- Trudel, P. (2000). «Histoire, neutralité et Autochtones. Une longue histoire», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol.53, n° 4, p.528-540.
- Trudel, P. (2014). «Autochtones et réconciliation : avec quelle vérité ? », dans *L'Etat du Québec 2013-14*, Institut du Nouveau Monde, Montréal : Boréal, p.178-184.
- Trudel, P. (2018). «Comment enseigner la crise d'Oka/Kanesatake de 1990», Enseigner les premières Nations au Québec, numéro thématique, *Enjeux de l'Univers social*, vol.14, n°1, p.9-12.
- Views on Aboriginals in Canada*. (2013). Canadian race relations foundation and the Association for Canadian Studies, march 2013.
- Vincent, S. (2002). «Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol.32, n°2, p.99-106.
- Vincent, S. et B. Arcand (1979). *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec ou Comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, La Salle, Hurtubise.

9. Notices biographiques

Helga Elisabeth Bories-Sawala,

Historienne et auteure de manuels scolaires est professeure d'histoire et de civilisation françaises et francophones à l'université de Brême (à la retraite), fondatrice de l'Institut brémois d'Etudes canadiennes et québécoises, professeure associée au Département de littératures et de langues du monde de l'Université de Montréal. Récipiendaire du Prix Anne-Marie Boucher de l'Association internationale des études Québécoises et de la bourse Diefenbaker du Conseil des Arts du Canada. (contact : sawala@uni-bremen.de)

Thibault Martin (†)

Sociologue et spécialiste des Autochtones et des Inuits est titulaire de la Chaire de recherche du Canada sur la gouvernance autochtone du territoire de l'Université du Québec en Outaouais. Il a été récipiendaire du prix du jeune sociologue décerné par l'Association internationale des sociologues de langue française et du Prix d'excellence de la Faculté des Sciences Sociales de l'Université Laval pour la meilleure thèse de doctorat. Décédé le 9 septembre 2017.

10. Table des matières

Volume 1

1. Préface (Denys Delâge)	5
2. Introduction	9
3. Les Indiens des manuels scolaires plus anciens	22
4. Les manuels scolaires du programme « Histoire et éducation à la citoyenneté » du 2^e cycle du secondaire	30
4.1 Les sociétés autochtones avant l'arrivée des Européens	38
4.1.1 Un territoire habité depuis des millénaires	38
4.1.2 Un Québec éternel ?	40
4.1.3 Trois grandes familles. Apprendre ou comprendre ?	41
4.1.4 Nomades ou sédentaires ?	42
4.1.5 Matrilineaires ou patrilinéaires ?	48
4.1.6 Le partage du travail entre hommes et femmes	51
4.1.7 L'organisation sociale et politique	55
4.1.8 Savoirs et technologies des Autochtones	65
4.1.9 La connaissance du terrain et les réseaux d'échanges et de commerce	82
4.1.10 Un rapport spécifique à la nature	88
4.1.11 Des sociétés statiques ou évolutives ?	92
4.1.12 Les sources, l'historiographie critique et les perceptions mutuelles	96
4.1.13 Conclusions	103
4.2 EUX et NOUS : la construction de l'altérité	106
4.2.1 Croyances	106
4.2.2 Vie privée : jeunes, famille, sexualité	136
4.2.3 Une société plus juste et plus libre	143
4.2.4 Autres sources d'altérité : la chasse, les guerres, le tabac	146
4.2.5 Appellations	154
4.2.6 L'altérité construite par la démarche didactique	157
4.2.7 Conclusions	161
4.3 Retour à la trame historique : rapports politiques, économiques et culturels entre EUX et NOUS	164
4.3.1 L'arrivée des Français et le contact avec les Premiers habitants	164
4.3.2 Les épidémies, fait historique majeur ou « dommage collatéral » ?	169
4.3.3 Sans les Autochtones ni commerce de fourrures ni présence française durable	174
4.3.4 Guerres et paix. Français, bons et méchants Amérindiens et Anglais face à face	180
4.3.5 L'impact de la présence européenne sur les peuples autochtones	198
4.3.6 L'impact des peuples autochtones sur les Québécois d'origine européenne	209
4.3.7 Des ancêtres communs ?	213
4.3.8 De la conquête britannique au Québec des années 1960 : un « tunnel » de 200 ans	215
4.3.9 Le palmarès des personnages autochtones	227
4.3.10 Une exception de taille au « tunnel » : la conquête et les rébellions de l'Ouest	229

4.3.11 L'identité changeante du NOUS	252
4.3.12 Conclusions	253
4.4 Les Autochtones et NOUS aujourd'hui	257
4.4.1 Le rapport entre l'actualité et l'histoire	257
4.4.2 Les problèmes sociaux et l'inégalité socio-économique	271
4.4.3 Conflits, revendications et accords historiques	276
4.4.4 Mais que veulent donc les Autochtones ?	286
4.4.5 Qui sont les interlocuteurs ?	291
4.4.6 La crise d'Oka	296
4.4.7 Les contentieux en suspens	297
4.4.8 Perspectives	303
4.4.9 Perceptions	307
4.4.10 Conclusions	310
5. Les manuels actuels du primaire	313
5.1. Les sociétés autochtones avant l'arrivée des Européens	319
5.2 Les rapports politiques, économiques et culturels entre Autochtones et Européens à l'époque de la Nouvelle-France	328
5.3 Européens et Autochtones de la Conquête à 1980	347
5.4 Les Autochtones de nos jours	355
5.5 Eux et Nous : la construction de l'altérité	372
5.6 Conclusions	378
6. Les manuels des années 1980-90	383
6.1 Le Québec : héritages et projets (versions 1984 et 1994)	383
6.2 Je me souviens (1995)	414
6.3 Diverse pasts (1995)	413
6.4 Conclusions	451
7. Variations sur l'Indien éternel. En guise de conclusion	460
8. Bibliographie sélective et références	466
9. Notices biographiques	477
10. Table des matières	478

Volume 2 (<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:46-00106630-18>)

1. Préface (Jocelyn Létourneau)

2. Je me souviens... des Autochtones dans l'histoire du Québec. Le rôle des Autochtones dans la conscience historique de jeunes Québécois

2.1. Constitution et caractéristiques de l'échantillon choisi

2.2 La place accordée aux Autochtones dans l'histoire du Québec

2.3 Tout commence par Jacques Cartier ?

2.4 Que retenir des Autochtones avant l'arrivée des Européens ?

2.5 « Ils plantèrent une croix quand-même ». La rencontre des deux mondes

2.6 Echanges et conflits

2.7 Le passage à la trappe des Autochtones dans la conscience historique des jeunes Québécois

2.8 Eux et Nous

3. En guise de conclusion : que peut-on apprendre des élèves ?

4. Notices biographiques

5. Table des matières

Volume 3 (<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:46-00106632-10>, à paraître en 2019)