
Pratiques culturelles au Canada français

les actes du quatorzième colloque
du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest
tenu à la Faculté Saint-Jean, Université de l'Alberta
les 27, 28 et 29 octobre 1994

sous la direction de

Gilles Cadrin
Paul Dubé
Laurent Godbout

Table des matières

Pratiques culturelles au Canada français

Les actes du quatorzième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest tenu à la Faculté Saint-Jean, Université de l'Alberta les 27, 28 et 29 octobre 1994 (Edmonton, 1996)

SOMMAIRE	PAGES
Présentation par Gilles CADRIN, Paul DUBÉ et Laurent GODBOUT.....	1-5
CONFÉRENCE INAUGURALE	
La problématique des pratiques culturelles par Joseph MELANÇON.....	9-28
PRATIQUES CULTURELLES: THÉORIE ET MÉTHODE	
Les pratiques culturelles: perspectives épistémologiques par Daniel CASTILLO-DURANTE.....	31-41
Les enquêtes de pratiques culturelles: l'expérience québécoise par Jean-Paul BAILLARGEON	43-61
Action patrimoniale en émergence entre le dire et le faire par Paule DOUCET	63-76
Les pratiques culturelles et la «re-crédation» ethnique par Michel BOUCHARD	77-97
«Pour une théâtralité franco-albertaine»: bilan et suites par Roger PARENT.....	99-120
REGARDS SUR LES PRATIQUES CULTURELLES	
Héritage folklorique et apport des Franco-Albertains par Gilles CADRIN	123-141
Tradition, culture, résistance: la production théâtrale populaire en Alberta par Paul DUBÉ.....	143-153

L'expression féminine de la fête dans la culture métisse francophone du Manitoba (XIX ^e -XX ^e siècles) par Nathalie KERMOAL	155-168
Grandir et être mère au Manitoba français par Monique HÉBERT	169-179
Pratiques linguistiques et milieu: résultats de l'enquête sociale générale par Anne GILBERT	181-196
Les pratiques culturelles en milieu minoritaire par Hubert BALCAEN et Lise GABOURY-DIALLO	197-208
Cultures anglo- et franco-albertaines: différences perçues (1976-1993) par Laurent GODBOUT	209-227
Le théâtre d'improvisation au Manitoba français par Laurence VÉRON	229-239
L'activité culturelle et artistique dans la communauté franco-canadienne de la Saskatchewan au début du XX ^e siècle par Laurier GAREAU	241-254
PRATIQUES CULTURELLES ET LITTÉRATURE	
«Comment nous sommes restés français au Manitoba»: la problématique culturelle chez Gabrielle ROY par Carol J. HARVEY	257-266
Ces enfants de leur vie par Jeannette URBAS	267-274
La magie de <i>La Montagne secrète</i> (de Gabrielle Roy) – au fil de l'eau - par Ingrid JOUBERT	275-285
Le thème de la survivance de pratiques culturelles dans la littérature de l'Ouest par Eric ANNANDALE et Lise GABOURY-DIALLO	287-300
AGENTS DE PRATIQUES CULTURELLES	
F.-X. Trudel face à l'Ouest canadien par Kenneth MUNRO	303-315

Multiples regards sur la Radio-Ouest-Française, 1930-1960
par Marcel MARTEL..... 317-335

PRÉSENTATION

Gilles Cadrin
Paul Dubé
Laurent Godbout

Depuis la fin des années soixante — et notamment depuis la «loi sur les langues officielles» de 1969 —, à partir d'un financement renouvelé des minorités officielles sous le gouvernement Trudeau, sans compter la reconnaissance accordée plus tard en 1982 par l'article 23 de la Charte canadienne des droits et libertés, il semble que dans les communautés francophones minoritaires du Canada, il soit toujours question d'éducation, de reconnaissance juridique et constitutionnelle, de droits à certains services gouvernementaux, et de gestion scolaire. Comme si la vie française en milieu minoritaire se limitait à quelques pratiques institutionnelles...

Parallèlement, la recherche universitaire, se penchant sur les multiples problématiques liées à cet objet d'étude qu'est la francophonie minoritaire et rassemblée autour du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest (CEFCO), semble elle aussi se préoccuper presque exclusivement de ces éléments qui se rattachent à l'institution universitaire définis dans les humanités et les sciences sociales. En effet, des professeurs et chercheurs — en lettres, linguistique, éducation, histoire, folklore, sociologie, anthropologie, etc — se rencontrent annuellement depuis bientôt quinze ans pour partager les résultats de leur fouille relative à cette entité délaissée, mais à partir de ces perspectives classiques cloisonnées par la recherche universitaire. Depuis le premier colloque de 1981 à Saint-Boniface où a été lancée l'idée d'un regroupement d'universitaires de l'Ouest faisant «état de la recherche et de la vie française dans l'Ouest canadien», les chercheurs ont produit à date quatorze colloques et treize volumes qui ont fait faire des pas de géant à la connaissance de l'Ouest minoritaire francophone. Chaque équipe hôte et organisatrice d'un colloque proposait une

orientation générale pour combler un manque ou répondre à une conjoncture particulière, de telle sorte qu'il s'est produit au fil des ans des recherches toujours axées sur la problématique de l'Ouest francophone mais focalisant sur des thématiques telles que «Héritage et avenir», «Langue et communication» ou «Écriture et politique», pour ne mentionner que celles-là.

Or, si la francophonie minoritaire de l'Ouest semble s'être munie de tous les cadres et appareils légitimes et nécessaires à sa vitalité, — à l'assurance de sa pérennité! —, si elle peut maintenant afficher une certaine conscience d'elle-même en se redécouvrant dans le discours de l'autre (reconnaissance politique, juridique, constitutionnelle) et apporter un regard intérieur par la réflexion que la recherche issue du milieu lui procure, il serait pertinent de voir comment dans l'intimité de son quotidien elle négocie sa différence, si différence il y a, évidemment, car n'oublions pas que la minorité évolue au sein d'une majorité toute envahissante linguistiquement et culturellement, dans un univers surmédiatisé et se définissant par rapport à une mondialisation niveleuse des différences... Comme dans toute autre société ou communauté, un nombre important de pratiques culturelles font partie de notre vécu et échappent en quelque sorte à l'appareil institutionnel; pourtant, celles-ci sont encore plus significantes que les premières en ce qu'elles sont des lieux/moyens d'expression, individuels et collectifs, de notre réalité, de notre rapport à nous-mêmes, aux autres et au monde.

Le quatorzième colloque du CEFCO a donc convié les chercheurs intéressés à se pencher sur cet envers de la vie française minoritaire, cet aspect qui n'apparaît à peu près jamais dans le discours scientifique ou politique toujours très à la mode, en proposant une réflexion sur ces multiples pratiques culturelles qui nourrissent quotidiennement nos vies et qui nous permettent dans notre singularité de vivre notre rapport au monde.

Pour bien circonscrire le phénomène des pratiques culturelles et proposer un cadre de réflexion aux participants, nous avons donc fait appel à l'explication que donne de la culture le professeur Joseph Melançon dans *Les Métaphores de la culture*, paru en 1992:

La culture est de plus en plus notre milieu naturel d'existence. Que resterait-il de notre mode de vie si on lui enlevait tous les produits culturels qu'il engendre et qu'il consomme, du vêtement au transport, en passant par les arts et les multiples moyens médiatiques d'expression? Dans la mesure où elle déborde de son champ traditionnel, limité aux connaissances, en particulier au savoir littéraire, pour recouvrir les rituels, les coutumes, les habitudes, les pratiques et tous les autres usages qui encadrent la vie en société, la culture inscrit notre existence dans des structures préfabriquées qui réduisent le hasard et modèlent le désirable.

L'appel a été ainsi lancé, et la Faculté Saint-Jean à Edmonton se voyait l'hôte du quatorzième colloque du CEFCO les 27, 28 et 29 octobre 1994.

À tout seigneur, tout honneur! Comme le professeur Melançon nous avait bien aidés à définir l'orientation de la réflexion pour le projet, c'est lui que nous avons invité à prononcer la conférence inaugurale qui devait «problématiser» les pratiques culturelles. Dans une discussion fort savante où ont été invoqués, entre autres, Descartes, Kant, Weber, Bourdieu et Dumont, le professeur Melançon a concentré son exposé, surtout théorique, sur les pratiques «empiriques», les «pratiques les plus courantes» («pour les distinguer formellement des pratiques institutionnelles, liées au droit, à la loi, à la gestion, aux services ou aux appareils d'État»), sur «les occurrences et les conjonctures» de nos actions, en parlant «d'abord des pratiques elles-mêmes, puis de la culture, avant de les associer toutes deux, dans leurs relations mutuelles».

D'autres voix/es théoriques, ainsi que d'autres méthodes de réflexion se sont ajoutées à celle(s) de Joseph Melançon au cours du colloque. Elles sont regroupées ici dans une première partie intitulée «**Pratiques culturelles: théorie et méthode**», dont les trois autres définissent la thématique qui les unit: «**Regards sur les pratiques**

culturelles» (portant surtout sur des manifestations comme le théâtre de création collective, le théâtre d'improvisation, la survie du folklore, la fête, etc); **«Pratiques culturelles et littérature»**; et finalement, **«Agents de pratiques culturelles»**.

La publication des actes de ce colloque témoigne de la richesse et de la diversité des pratiques culturelles en milieu francophone minoritaire, ainsi que des approches variées et éclectiques de ceux et celles qui ont travaillé à les dévoiler, comme à en théoriser l'existence et la pertinence. Il va de soi qu'un certain syncrétisme à l'ensemble soit incontournable vu la nature de sa production.

La «Table ronde» de la fin, où sont intervenus de façon formelle avec Joseph Melançon les professeurs Françoise Tétu de Lapsade (Laval) et Daniel Castillo-Durante (Alberta), a souligné encore une fois la diversité des intérêts et la multiplicité des points de vue, mais tous/tes semblaient d'accord avec ce dernier qui avançait que la francité commune et partagée doit se voir comme «outil épistémologique», qu'il faut «comprendre les pratiques culturelles dans une perspective agonistique», et à partir d'un horizon où le sujet «va exprimer son rapport au monde à travers une modélisation (...) qui est la fenêtre de la langue».

Pour terminer, il est tout à fait dans l'ordre des pratiques culturelles et selon les sentiments sincères des organisateurs du colloque de reconnaître la contribution de ceux qui ont joué une part importante dans la réalisation du colloque et des Actes. Claude Couture a participé à la mise en marche du colloque jusqu'à son départ en congé sabbatique. Mireille Allaire a assuré avec doigté le travail de secrétariat jusqu'à l'arrivée de Josée Thibeault qui a pris en main la préparation des Actes avec patience et méthode. Il et elles se méritent nos remerciements les plus chaleureux. Mais leur bonne volonté et leur compétence n'auraient pas été utilisées à bon escient sans l'appui des collègues et du personnel de soutien de la Faculté Saint-Jean, et sans les généreuses contributions de diverses sources: la Faculté Saint-Jean, le Conference Fund de l'Université de l'Alberta, le ministère du

Patrimoine canadien, le Bureau du Québec à Edmonton et le CEFAN de l'Université Laval. Chacune de ces contributions affirme la validité de l'oeuvre entreprise par le Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest il y a déjà plus de quinze ans et se veut un message d'encouragement à perpétuer l'étude de l'Ouest francophone.

LA PROBLÉMATIQUE DES PRATIQUES CULTURELLES

Joseph Melançon

CEFAN
Université Laval

«La culture est essentiellement un héritage», disait Fernand Dumont dans une conférence récente. C'est sans doute vrai. Dès la naissance, on entre dans un monde de culture. Durant les premières années, dont on perd tout souvenir, on acquiert des habitudes qui sont bel et bien marquées : des habitudes transmises par la famille, la rue, le quartier, l'école, la ville, le pays. On se réveille plus tard, à trois ans pour les plus chanceux, à quatre ans pour les autres. Mais, il est déjà trop tard, disent les psychanalystes. On a tout oublié comme si on était atteint d'Alzheimer, mais on a tout enregistré, comme si on connaissait déjà Freud.

Ainsi, par exemple, on mange avec des ustensiles, alors que d'autres mangent avec leurs mains ou avec des baguettes. Lévi-Strauss¹ est parti de ces «manières de table» pour bâtir une grande partie de ses *Mythologies*. Mary Douglas publiait, en 1967, un ouvrage du même genre : *De la souillure*. Elle cite cette parole du berger de Hardy : «la saleté ne me gêne pas quand elle se trouve à l'état pur»². Plus tard, les enfants vont à l'école, du moins la plupart. Ils apprennent quantité de connaissances que l'adolescence leur fera oublier, mais ils n'apprennent pas la même langue, pas la même histoire, pas la même morale. Ils découvrent tous, cependant, qu'ils seront en compétition le reste de leur

¹ Lévi-Strauss, *Mythologies. De l'origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.

² Mary Douglas, *De la souillure*, Paris, Flammarion, 1981 [1967].

vie. Ils lutteront pour survivre, pour être respectés, pour exceller. Jusqu'à ce qu'ils trouvent enfin un endroit tranquille, hors compétition. Ils seront alors à la retraite, presque trop vieux pour en jouir.

C'est, à n'en pas douter, notre héritage culturel de base. On pourra le rejeter, le contester ou, au contraire, le renforcer, mais on en transmettra quelque chose parce qu'on ne connaît pas mieux. Reste à savoir ce qui est vraiment culturel dans cet héritage. On peut supposer que bien des coutumes transmises sont tout simplement naturelles, d'un naturel humain, bien entendu. Ce que nous apprenons dès l'enfance pourrait fort bien n'être qu'une façon naturelle d'apprivoiser nos rapports au monde, assez semblable à celle des animaux. Les animaux aussi apprivoisent leurs conditions de vie par une sorte d'héritage. «Ce n'est pas l'intelligence qui nous distingue, mais la bêtise, disait malicieusement Bernard Arcand, dans les *Quinze lieux communs*. [...]. Est-ce que le lapin se trompe? L'épervier fait-il parfois un mauvais choix de stratégie? Le kangourou est-il capable de commettre une gaffe?»³ Ce serait peut-être l'occasion de parler d'une seconde nature. Aussi Fernand Dumont parle-t-il d'«un univers second où nous nous orientons dans la recherche du sens de notre vie et du sens des choses»⁴. Mais faut-il aller plus loin et faire déjà intervenir la culture? Ce serait faire descendre la culture jusque dans nos pratiques les plus quotidiennes. Le risque est grand alors de tout ramener à la culture; et si la culture est partout, elle n'est nulle part. Est-il possible alors de définir un champ proprement culturel, distinct de celui de la nature? Là est le problème. Là est mon propos. Là est également la problématique que je voudrais présenter. Où situer le seuil de la culture dans les pratiques de la vie courante?

Car ce sont bien ces pratiques quotidiennes, si j'ai bien compris, que ce colloque veut interroger. Dans l'appel de communications, il est question de «notre réalité, de notre rapport à nous-mêmes, aux autres et au monde». Il y est même précisé qu'il s'agit moins de pratiques institutionnalisées que de pratiques individuelles et

³ Bernard Arcand et Serge Bouchard, *Quinze lieux communs*, Montréal, Boréal, 1993, p. 50.

⁴ Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, inédit.

collectives qui échappent à l'appareil institutionnel. Ces pratiques ne se conçoivent guère en dehors de toute sphère politique, juridique ou sociale, mais il semble bien qu'on ait voulu mettre l'accent, cette fois, sur les pratiques empiriques, plutôt que sur les pratiques institutionnelles. C'est d'ailleurs ainsi que Fernand Dumont encore définissait la culture: «un stock de codes, de manières d'être et de faire indispensables à nos actions comme à l'existence en commun». Je situerai donc ma problématique dans les pratiques les plus courantes, que je continuerai d'appeler empiriques pour les distinguer formellement des pratiques institutionnelles, liées au droit, à la loi, à la gestion, aux services ou aux appareils d'État. En d'autres termes, je laisserai de côté toute dimension structurelle pour me concentrer sur les occurrences et les conjonctures de telles actions. Cette distinction est importante car la problématique dont je vais parler est à la jointure de ces occurrences et de ces conjonctures.

Pour ce faire, je parlerai d'abord des pratiques elles-mêmes, puis de la culture, avant de les associer toutes deux, dans leurs relations mutuelles. Je m'en tiendrai, dans ces trois parties de mon exposé, à un niveau définitionnel car je ne suis aucunement habilité à décrire correctement les pratiques qui sont ici en cause, surtout pas devant vous qui y réfléchissez depuis si longtemps.

Les pratiques

Pour définir la pratique, il ne sera pas inutile de faire un petit détour par l'épistémologie, la théorie de la connaissance. Kant est peut-être le premier à avoir tenté de définir la pratique en elle-même et pour elle-même. Après avoir fait la critique de la raison pure en 1781, il est passé à la critique de la raison pratique, en 1788. Il ne pouvait pas, bien sûr, comme tous les philosophes de son siècle, imaginer l'être humain sans transcendance, mais il a eu l'heureuse idée de distinguer dans cet être le phénomène et le noumène. Le phénomène, c'est l'être dans le temps; le noumène, c'est l'être en soi. Or, la pratique est dans le temps et elle concerne les êtres humains comme phénomènes, dont la plus grande évidence est, pour lui, le libre arbitre. Cette liberté devient alors son principal argument. «En fait, dit-il, si les actions de l'homme, en tant qu'elles appartiennent à ses déterminations dans le temps, n'étaient

pas de simples déterminations de l'homme comme phénomène, mais des déterminations de l'homme comme chose en soi, la liberté ne pourrait être sauvée»⁵. Si donc la pratique est phénoménale, elle a son principe dans le sujet. La connaissance pratique qu'il appelle synthétique est alors subjective. On sait que Heidegger ira plus loin et qu'il intégrera le temps dans le noumène de sorte que le temps fera partie de l'essence, ce qui conduira Jean-Paul Sartre à sa théorie de l'action, libre et gratuite, pour conclure à la primauté de l'existence sur l'essence.

On ne peut guère parler de la pratique, de nos jours, sans signaler cette rupture kantienne. Descartes croyait encore à la transcendance et aux idées innées. «Car, disait-il, la raison ne nous dicte point que ce que nous voyons ou imaginons ainsi soit véritable, mais elle nous dicte bien que toutes nos idées ou notions doivent avoir quelque fondement de vérité; car il ne serait pas possible que Dieu, qui est tout parfait et tout véritable, les eût mises en nous sans cela»⁶. Il n'était peut-être pas aussi cartésien qu'on a voulu le croire. Toutefois, en signalant la source de nos erreurs, par exemple, que «ceux qui ont la jaunisse voient tout en jaune», que «les astres ou autres corps fort éloignés nous apparaissent beaucoup plus petits qu'ils ne sont»⁷, il a ouvert la voie à l'épistémologie moderne. Il a posé dans le sujet, non dans l'objet, la caution de la connaissance, comme Kant le fera, près d'un siècle et demi plus tard. Kant, en réalité, a poussé à la limite de ses conséquences la théorie de Copernic, selon laquelle n'est connu que ce qui est conforme à notre capacité de connaître. C'est pourquoi Alquié a pu parler de la révolution copernicienne de Kant. Pour ce dernier, connaître, c'est poser un jugement (le bon sauvage de Rousseau), c'est coller un prédicat sur les choses (la terre est ronde), bref, c'est ajouter notre rapport subjectif aux objets. C'est dans le sujet, non dans l'objet, comme le démontreront par la suite Wilhelm Humboldt⁸ dans sa

⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., 1971, p. 197.

⁶ René Descartes, *Discours de la méthode*, Paris, Larousse, 1982, p. 44.

⁷ *Ibid.*

⁸ Wilhelm Humboldt, *Philosophie du langage*, Bordeaux, Ducros, 1986.

Philosophie du langage et Ernst Cassirer⁹, dans «Le langage et la construction du monde des objets» que se construit la signification du monde, avec ses erreurs, ses illusions, ses apparences. À la limite, la seule nature que nous puissions décrire, comme le signalait Greimas¹⁰, à la suite de Lévi-Strauss, c'est celle que connaît et définit la culture. Piaget renchérit, avec son «Épistémologie génétique»¹¹ en décrivant expérimentalement les divers schémas, de nature kantienne, que l'enfant se fabrique pour appréhender les objets réels et les rendre intelligibles grâce aux relations qu'il y ajoute. Quand Pierre Bourdieu ose décrire, à son tour, ce sens pratique, il se réfère tout bonnement à des «schèmes de perception, de pensée et d'action»¹² sans les décrire, ni les expliquer, ni signaler leur origine. C'est devenu, semble-t-il, un acquis de la sociologie et de l'épistémologie.

Je ne connais pas d'ouvrages plus pénétrants et mieux feuilletés sur les pratiques, au demeurant, que celui de Pierre Bourdieu. Ni de plus mal écrit. Je choisis un passage dense, obscur, mais essentiel pour mon propos. Bourdieu écrit :

Le sens pratique, nécessité sociale devenue nature, convertie en schèmes moteurs et en automatismes corporels, est ce qui fait que les pratiques, dans et par ce qui en elles reste obscur aux yeux de leurs producteurs et par où se trahissent les principes trans-subjectifs de leur production, sont *sensées*, c'est-à-dire habitées par un sens commun. C'est parce que les agents ne savent jamais complètement ce qu'ils font que ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le savent.¹³

⁹ Ernst Cassirer, «Le langage et la construction du monde des objets», *Essais sur le langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 36-68.

¹⁰ A.J. Greimas et J. Courtès, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette, 1979, p. 250.

¹¹ Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, Éditions universitaires, 1970.

¹² Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 91.

¹³ *Ibid.*, p. 116.

C'est une invitation à lire les pratiques à un double niveau que je vais essayer d'illustrer avec la figure de l'usine.

On a beaucoup parlé de l'usine, dans ce siècle, à cause de la division du travail et de la production en série qui la caractérisent. Mais le discours a porté le plus souvent sur l'aliénation de l'ouvrier, non sur la pratique elle-même. Fernand Dumont, par exemple, dans *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire* s'attache à l'agent, non à la fonction:

[L'ouvrier d'usine] reçoit un rôle, c'est-à-dire une tâche et une place dans le processus de production, sans que référence explicite ou implicite soit faite aux autres traits de sa personnalité que la compétence ou le rendement, sans qu'on tienne compte de ses autres liens sociaux, du sens plus général et plus spontané que la vie a pour lui. La référence à une signification globale du monde générerait les impératifs techniques; le sentiment, le symbole doivent être refoulés hors du travail.¹⁴

En somme, on ne demande pas aux ouvriers de penser; d'autres sont payés, et mieux qu'eux, pour le faire.

Dans la perspective de Bourdieu, par contre, c'est la fonction, non l'agent qui retient l'attention. La pratique de l'ouvrier a plus de sens que le geste qui l'exprime. En d'autres mots, son geste a sa finalité propre qui a peu à voir avec la finalité de l'agent. L'ouvrier qui pose un boulon sur une automobile ou l'ouvrière qui soude un circuit sur une plaque d'ordinateur, parce qu'ils ne savent pas complètement ce qu'ils font (la voiture ou l'ordinateur), ce qu'ils font a plus de sens qu'ils ne le savent. Cette observation permet une première classification. Tous les gestes que nous posons quotidiennement n'entrent pas nécessairement dans le sens pratique ou mieux, le sens de la pratique. Il y a toujours des gestes simples, comme manger, boire, marcher, qui ne débordent

¹⁴ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, HMH, 1968, p. 95.

pas de leur finalité. Ils restent singuliers et il n'y a pas de science du singulier. Le singulier est anecdotique. Ces gestes sont de simples occurrences. Ils ne constituent pas des pratiques. Il faut reconnaître que le sens du terme devient ici spécifique. Bourdieu, d'ailleurs, lui consacre plus de 470 pages. Retenons seulement que le sens de la pratique renvoie à des débordements de sens qui peuvent nous aider à déterminer le seuil des pratiques culturelles. C'est le premier élément de ma problématique.

Une illustration plutôt triviale pourrait être la pratique de garer sa voiture le long des trottoirs. En soi, cette action n'a qu'un but, qui est de laisser sa voiture dans la rue, sans encombrer la voie publique. Il s'agit d'une simple occurrence. Elle peut se répéter à tous les jours, elle reste anecdotique. La garer, par contre, là où il y a interdiction, comporte une signification autre, que la contravention des policiers va aimablement vous signaler. Il y a un débordement de sens: on paie pour le savoir. Le même geste croise donc des finalités d'un autre ordre qui a trait à la gérance de la voie publique avec ses buts et ses impératifs particuliers, pas toujours évidents. Valéry aura un exemple plus relevé quand il dira à propos du verbe pronominal latin : «*Quia nominor leo* ne signifie point : *Car Lion je me nomme*, mais bien : *Je suis un exemple de grammaire*»¹⁵. Un exemple plus douloureux serait celui de Salman Rushdie dont les *Versets sataniques* ont subi une sorte de marginalisation, comme le montre François Paré dans *Les littératures de l'exiguïté*¹⁶. Ce ne sont pas ainsi les occurrences, mais les croisements d'occurrences que l'on appelle les conjonctures qui vont retenir notre attention, pour utiliser un vocabulaire galvaudé, mais fort commode. En d'autres termes, certaines occurrences manifestent quelque chose d'autre qui les motive et les explique. Les sémioticiens de la culture, dont Jurij M. Lotman et les théoriciens de l'École de Tartu, en ont fait le fondement de leur théorie. Ils considèrent les œuvres littéraires non pas comme des créations originales, mais comme des «textes-occurrences», qu'il faut lire comme des manifestations d'une

¹⁵ Paul Valéry, *Oeuvres II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 696.

¹⁶ François Paré, *Les littératures de l'exiguïté*, Hearst, Le Nordir, 1992, p. 52.

structure linguistique, artistique, sociale ou autre. Cette théorie est saussurienne d'inspiration, la parole n'étant que la réalisation des possibilités de la langue. Elle est contestée, toutefois, par Benveniste qui a bien décrit le niveau singulier du discours, avec ses règles et ses effets propres, d'ordre sémantique, non sémiotique. L'oeuvre, comme discours littéraire, a ses propres moyens et procédés de signification. Dans notre vocabulaire, il faudrait plutôt parler d'oeuvres-conjonctures, pour éviter d'évacuer de notre champ les auteurs et leurs finalités propres.

Il me semble que ce sont ces pratiques, au reste, que Pierre Bourdieu appelait dans son *Homo academicus* «des finalités sans fins»¹⁷. Une «finalité sans fins», pour lui, est une façon de concilier le finalisme et le mécanisme dans l'interprétation des pratiques collectives, puisque c'est bien de cela qu'il s'agit. Les pratiques conjoncturelles sont à la frontière de l'intention consciente et de la routine. Les finalistes auront toujours tendance, devant certaines pratiques complexes des collectivités, à chercher des buts, des concertations, même des complots, au minimum une téléologie. Quand on lit *Les Intellocrates* de Hamon et Rotman¹⁸, on a l'impression que les auteurs, non sans arguments persuasifs, veulent mettre au jour une sorte de conspiration du pouvoir intellectuel. Les universitaires, les éditeurs, les libraires, les académiciens, les journalistes, les jurys littéraires, les professeurs du Collège de France constitueraient une conjuration puissante dont la figure est l'intelligentsia. Ce pouvoir se concentrerait consciemment et efficacement entre les mains de quelques potentats, dont Bourdieu lui-même. Les mécanistes, en revanche, se rabattent tout simplement sur des faisceaux d'objectifs qui se croisent sans nécessairement se conjuguer. On parlera alors des mécanismes de recrutement de ces institutions qui fonctionnent comme des appareils, c'est-à-dire en obéissant à des programmes pré-définis. Il n'y a pas de finalités concertées alors, mais des stratégies. Et les stratégies ne parlent que d'objectifs, non de buts. Il suffit de penser à ces objectifs que les

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 193.

¹⁸ Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Les intellocrates. Expédition en haute intelligentsia*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1985.

soldats doivent atteindre sans jamais savoir pourquoi, dans le cadre des grandes stratégies militaires des généraux.

Comme les pratiques conjoncturelles, toutefois, sont le plus souvent à la fois finalistes et mécanistes, Bourdieu fera intervenir le concept capital d'*habitus*. C'est ce concept d'*habitus* que je retiendrai encore dans ma problématique car il résume à lui seul tout ce que je viens d'exposer. Mais qu'est-ce qu'un *habitus*? L'*habitus* est un médiateur de la raison pratique, c'est-à-dire un intermédiaire permanent entre l'agent et son action, entre la conscience et l'agir, entre l'intention et la réalisation, bref entre la raison et la pratique. L'expertise qu'en fera Bourdieu porte sur une analyse statistique du corps universitaire français, qui affiche certaines régularités concernant, par exemple, le nombre d'hommes et de femmes, le nombre d'agrégés et de non agrégés, le nombre de jeunes et de vieux. Il condense sa conclusion dans une phrase très pertinente, mais qui est aussi complexe que le problème:

C'est seulement à condition d'y voir le produit de la combinaison - irréductible à la simple agrégation mécanique - des stratégies engendrées par des *habitus* objectivement orchestrés que l'on peut rendre raison des régularités statistiques des pratiques et de l'apparence de finalité qui s'en dégage sans souscrire ni à la téléologie subjective d'un univers d'agents rationnellement orientés vers la même fin - ici la défense de privilèges de dominants - ni à la téléologie objective des collectifs personnifiés poursuivant leur propres fins - ici la défense du corps professoral.¹⁹

Il dira plus clairement dans *Le sens pratique*, dans un moment de distraction sans doute: «il y a une *économie des pratiques*, c'est-à-dire une raison immanente aux pratiques, qui ne trouve son 'origine' ni dans les 'décisions' de la raison comme calcul conscient ni dans les déterminations de mécanismes extérieurs et supérieurs aux agents»²⁰.

¹⁹ Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, p. 194.

²⁰ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 85.

L'habitus est, à mon sens, cette raison immanente des pratiques. La raison des pratiques, au sens restreint qui a été décrit, n'est pas exclusivement dans l'intention des agents. Elle est aussi dans l'action elle-même, de façon immanente, surtout quand ces actions renvoient à des conjonctures qui les dépassent. Mon hypothèse est que la pratique culturelle est de cet ordre. Elle est de l'ordre des habitus. Elle comporte des schèmes de perception, de pensée et d'action comme toute pratique, ainsi que nous l'avons vu, mais des schèmes «historicisés», permanents, construits antérieurement par des collectivités. «Passé qui survit dans l'actuel et qui tend à se perpétuer dans l'avenir», dira Bourdieu²¹. L'habitus, comme la culture, est un héritage. Il est structuré et structurant.

Mais surtout l'habitus est, comme la métaphore, la rencontre de deux univers : celui des intentions des agents et celui des mécanismes de l'agir, celui des finalités conscientes et celui des automatismes. Comme la métaphore, il les confond en une seule expression que l'on peut ramener, comme Kant, à la «raison pratique», deux termes en soi inconciliables.

Je terminerai cette première partie en rappelant que l'art est également la rencontre de deux univers inconciliables: celui de l'imaginaire et celui de l'empirique. Partant, les oeuvres d'art, dont la littérature, sont des pratiques d'ordre culturel si éminentes qu'elles deviennent des métaphores, des pratiques culturelles. Elles sont les figures les plus valorisées de cette métaphore que constitue la raison pratique. Mais déjà, nous entrons dans le domaine de la culture que je voudrais maintenant définir.

La culture

Dans sa livraison du mois de septembre 1993, *Le monde diplomatique* a publié 25 textes sur le thème suivant : «L'agonie de la culture». J'ai surveillé depuis les autres livraisons pour savoir quand elle était morte. L'agonie, par définition, ne dure jamais longtemps. Il

²¹ *Ibid.*, p. 91.

semble bien qu'elle ait survécu puisque son décès n'a pas encore été annoncé. La culture agonise, disent-ils, sur différents tons, parce que les certitudes s'effondrent et que nous nous acheminons allègrement vers une civilisation du chaos. «Les sociétés occidentales ne se voient plus clairement dans le miroir du futur, est-il dit. Elles semblent hantées par le chômage, gagnées par l'incertitude, intimidées par le choc des nouvelles technologies, troublées par la mondialisation de l'économie, préoccupées par la dégradation de l'environnement et fortement démoralisées par une corruption proliférante»²². Les intellectuels ne s'intéressent plus au salut du monde, la pensée est en clips, les médias montent à l'assaut de la société, les procès alimentent la télévision, la publicité déréalise le monde, les sondages nivellent les opinions, les artistes sont devenus aveugles ou cyniques. En d'autres mots, la culture fout le camp. Il me semble avoir déjà entendu cela. Ces auteurs, très peu connus autrement, ont peut-être manqué quelques trains. Il y a eu tout un débat, au début du siècle, sur la culture scientifique. Comment expliquer que l'attention de ces spécialistes se soit alors limitée, comme autrefois, aux épiphénomènes? Qu'est-ce qu'une culture qui se borne à la dimension artistique, cognitive et récréative d'un groupe sans tenir compte des comportements et des symboles, comme le dénonçait déjà Hubert Aquin et comme le rappelait, à Régina, Pierre-Yves Moquais, au huitième colloque du CEFCO?²³ C'est la dérive d'une conception ludique de la culture, décor de la vie et de la société. La culture, comme pratique du moins, est plus englobante et plus présente dans notre quotidien que ces auteurs le laissent entendre. La culture est plus que décorative; elle est intelligibilité. C'est, du moins, ce que je vais maintenant essayer de montrer.

Si la culture est un héritage, c'est pour autant qu'elle s'inscrit dans ce que Michel Foucault appelait une épistémè, c'est-à-dire une tradition épistémologique. La culture, en effet, est connaissance. Au delà ou à travers les gestes, les coutumes, les habitus, bref toutes les

²² *Le monde diplomatique*, sept. 1993, p. 9.

²³ Pierre-Yves Moquais, «'L'unité dans la diversité'. De la nécessité de renforcer l'identité culturelle francophone», dans P.-Y. Moquais (dir.), *L'Ouest canadien et l'Amérique française*, Régina, Centre d'études bilingues, 1990, p. 9-21.

pratiques conjoncturelles, il y a une intelligibilité collective du monde qui se manifeste et qui prend la forme que l'être humain est capable d'inventer. Pour prendre un peu de recul, je citerai Alexis de Tocqueville. Il écrivait dans le deuxième tome de son ouvrage *De la démocratie en Amérique*, en 1840 :

Si les Romains avaient mieux connu les lois de l'hydraulique, ils n'auraient point élevé tous ces aqueducs qui environnent les ruines de leurs cités, ils auraient fait un meilleur emploi de leur puissance et de leur richesse. S'ils avaient découvert la machine à vapeur, peut-être n'auraient-ils point étendu jusqu'aux extrémités de leur empire ces longs rochers artificiels qu'on nomme des voies romaines. Ces choses sont de magnifiques témoignages de leur ignorance en même temps que de leur grandeur.²⁴

À cet égard, il faudrait sans doute évoquer toutes les grandes découvertes techniques et scientifiques qui ont constamment changé nos schèmes de perception, de pensée, et d'action. L'intelligence que nous pouvons avoir des choses et des êtres est liée d'abord à l'évolution de nos connaissances et les connaissances des Romains ne pouvaient permettre que des aqueducs et des voies avec pavés, par ailleurs superbes. Leurs *habitus* et leur raison pratique y étaient réduits. Il faudrait en dire tout autant de leurs autres pratiques, qu'elles soient hygiéniques, politiques ou morales. Ce domaine, cependant, est trop vaste et trop loin de notre propos pour en dire davantage.

Remontons plutôt à Max Weber qui peut être considéré comme le père des sciences de la culture. Sa conception de la culture est plutôt sémantique. Dans une formule qui est bien près d'une pétition de principes, il écrit : « Nous appelons 'sciences de la culture' les disciplines qui s'efforcent de connaître la signification culturelle des

24

Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, Paris, Gallimard, 1986, p. 81.

phénomènes de la vie»²⁵. En d'autres mots, c'est moins la réalité des objets que la focalisation du sujet qui fonde la science de la culture. Il en donne une description tout empirique. «Une infime partie de la réalité singulière que l'on examine chaque fois se laisse colorer par notre intérêt déterminé par [des] idées de valeur; seule cette partie acquiert une signification pour nous et elle en a une parce qu'elle révèle des relations qui sont importantes par suite de leur liaison avec des idées de valeur»²⁶. Ce ne sont donc pas des lois ou des règles internes qui donnent une signification culturelle aux phénomènes, mais notre regard que déterminent nos intérêts ou nos valeurs. Il écrit : «La signification de la structure d'un phénomène culturel et le fondement de cette signification ne se laisse tirer d'aucun système de lois, si parfait soit-il, pas plus qu'il n'y trouve leur justification ou leur intelligibilité, car il présuppose le rapport des phénomènes culturels à des idées de valeur». Il conclut : «Le concept de culture est un concept de valeur»²⁷.

C'est une définition quelque peu embarrassante. Les valeurs n'ont pas très bonne réputation en sciences humaines. Elles sont le plus souvent associées à la subjectivité la plus arbitraire. Mais la valeur pour Weber, comme on a pu le constater, est uniquement celle qui est à l'origine des intérêts. Claude Lafarge, dans son ouvrage *La valeur littéraire*²⁸, a montré depuis qu'elle se manifeste de façon assez cohérente et collective pour devenir un principe de démonstration.

La signification culturelle de nos pratiques, à y regarder de plus près, pourrait fort bien relever ainsi de certains intérêts collectifs, convertis en valeurs. Pour ne pas m'égarer, et pour restreindre mon exposé, je me limiterai désormais à nos pratiques culturelles de chercheurs et d'universitaires. Il est sûr que nos projets particuliers de recherche sont issus de nos propres réflexions sur la langue, la

²⁵ Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 156.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Claude Lafarge, *La valeur littéraire. Figuration littéraire et usages sociaux des fictions*, Paris, Fayard, 1983.

littérature, l'histoire, la sociologie, la didactique ou toute autre discipline. De même, leur réalisation relève d'un programme mûrement réfléchi et ordonné. Tout est bien conscient et bien orienté vers une fin déterminée. Se peut-il que cette pratique de recherche ait parfois une signification culturelle, c'est-à-dire qu'elle traduise des intérêts collectifs qui les débordent et qu'elle véhicule une intelligibilité élaborée ailleurs?

Je pourrais dire, pour ma part, que je n'aurais sans doute jamais consacré autant d'énergies et de temps, soit près de vingt ans, à la didactique et à la critique littéraires, après avoir fait une thèse sur Baudelaire, si je n'avais pas été amené par les organismes subventionnaires à faire des recherches en équipe et à démontrer qu'elles contribuaient à la formation des chercheurs. Ce ne fut pas contre mon gré, ni contre mes goûts. Mais je dois reconnaître que mes quatre recherches avec Clément Moisan et, à l'occasion, Jeanne Demers, ont comporté un débordement de sens. Elles ont contribué à la fondation du CRELIQ, à la documentation de ce centre, aux études supérieures de plus de cinquante étudiant/e/s dont 46 ont obtenu ainsi un diplôme de 2^e et 3^e cycles. Elles ont surtout conforté la pratique culturelle du CRSHC et du fonds FCAR avec leurs comités de sélection. Ces organismes ont orienté et orientent encore la recherche par leur pratique de subvention. On peut dire que la recherche subventionnée est un exemple d'une pratique culturelle qui implique une intelligibilité particulière de nos rapports à la recherche, à l'histoire, aux lettres et aux arts.

Notre intelligence de la littérature, pour prendre ce cas particulier que je connais mieux, ne peut plus être empirique, anecdotique, inductive, intuitive, subjective. Elle doit être fondée sur une théorie, passer par une méthodologie raisonnée et conduire à des résultats attendus. Je n'ai rien contre la théorie et la méthodologie. Je les ai enseignées durant vingt ans. Mais en faire un modèle collectif uniformisé d'intelligibilité, c'est imposer un débordement de sens qui est proprement culturel.

Je n'oserais étendre ces remarques aux activités du CEFCO. J'ai parcouru onze tomes des *Actes* de ses colloques qui m'ont beaucoup impressionné et dont je vous félicite. J'y ai découvert un intérêt remarquable pour l'histoire, la littérature, le théâtre, la langue,

l'école et la chanson francophones de l'Ouest canadien. Dans la théorie de Weber, cet intérêt est un signe culturel. Il détermine un point de vue qui confère une signification culturelle particulière aux travaux universitaires de l'Ouest.

Gratien Allaire en a fait un bilan éclairant dans le onzième tome. Il constate que la littérature y a occupé une grande place. Il s'interroge, cependant, sur la pertinence de certaines contributions qui ont peu de rapport avec l'Ouest franco-canadien. J'oserais poser la question inverse. Comment expliquer que la littérature de l'Ouest y soit aussi présente? La question est idiote, je le sais, puisque le CEFCO est précisément un Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest. Mais la question n'est que déplacée. Pourquoi un tel centre? Parce que sans doute il y a risque que personne d'autre que les professeurs francophones de l'Ouest ne se soucient d'en parler. C'est peut-être faux, mais qui d'autres, par exemple, auraient pu faire des recherches aussi étendues et aussi minutieuses sur Maurice Constantin-Weyer que Roger Motut au premier colloque de 1981²⁹, que Paulette Collet et Robert Viau lors du dixième colloque, en 1991³⁰. Qui aurait porté attention à la poésie de Louis Riel ou de Pierre Falcon, si ce n'est quelqu'un comme Glen Campbell³¹ ou Tatiana Arcand³². On n'a pas tellement parlé, que je sache, de l'œuvre de Georges Bugnet en France ou au Québec, mais ici plus d'une douzaine d'études bien méritées lui ont été consacrées sur onze colloques recensés. *Tchipayuk* a été beaucoup lu en France, mais personne n'en a aussi bien parlé qu'Ingrid Joubert avec

²⁹ Roger Motut, «Maurice Constantin-Weyer: quelques mises au point», *L'état de la recherche et de la vie française dans l'Ouest canadien*, Saint-Boniface, Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest, 1982, p. 27-46. Les références subséquentes se limiteront à indiquer les colloques et les pages.

³⁰ Paulette Collet, «Voyageurs et sédentaires dans l'œuvre de Constantin-Weyer», (1, p. 233-243); Robert Viau, «La mystification de l'espace dans *Un homme se penche sur son passé* de Maurice Constantin-Weyer», (10, p. 219-231).

³¹ Glen Campbell, «Le nationalisme poétique de Louis Riel», (1, p. 19-26).

³² Tatiana Arcand, «Les chansons de Pierre Falcon: reflets poético-historiques», (4, p. 109-115).

«La narration décentrée»³³. Il en est ainsi de Marguerite Primeau, à laquelle Paul Dubé et Jules Tessier ont consacré des études fort éclairantes. Gabrielle Roy y occupe une large place, mais d'un point de vue très souvent lié aux prairies, quand il n'est pas sarcastique comme celui de Myo Kapetanovich. Que dire des multiples biographies des pionniers : évêques, pasteurs, religieux, laïcs, tel ce Raymond Denis qu'André N. Lalonde a présenté au cinquième colloque. Ils ont marqué l'histoire de l'Ouest, à l'insu presque des Québécois et des Acadiens. À leur insu également, ces paroisses nationales d'Edmonton que décrit Gilles Cadrin, au septième colloque, de même que les nombreux travaux de Louise Larivière, Liliane Rodriguez, Henriette Ricou, Robert Papen, J. C. Choul (3^e colloque) sur la langue des francophones de l'Ouest. Je ne saurais citer tous les travaux qui ont été présentés, même en excluant ceux qui concernent les institutions (je m'excuse d'en omettre et des meilleurs, comme on dit toujours), mais ceux-ci suffisent à montrer tout l'intérêt pour les pratiques culturelles de l'Ouest qui a été manifesté dans ce centre.

Avec les années, un nouveau domaine de connaissances s'est ainsi instauré et a pris sa place dans la francophonie canadienne, au même titre que le domaine ontarien, québécois ou acadien. La question que je pose et qui fait partie de ma problématique est la suivante : ces travaux ont-ils un sens qui les déborde et qui rejoint une pratique collective de valorisation de l'Ouest francophone? Si oui, ils comportent des valeurs qui fondent l'intérêt des participants et, partant, définissent les points de vue adoptés.

J'oserai aller plus loin, car je suis assuré que je ne serai pas entendu en mauvaise part. J'ai remarqué que Gratien Allaire, comme moi, a fait référence aux organismes subventionnaires. Il fait observer que l'état présent des études franco-canadiennes de l'Ouest «demande une plus grande sélectivité et une plus grande rigueur». Il ajoute: «Des contraintes de toutes sortes amènent ailleurs les directeurs de publication à devenir plus sélectifs. Les exigences proviennent aussi des contraintes académiques auxquelles la plupart des chercheurs sont soumis, tant au niveau de la carrière et de l'avancement qu'au niveau de l'obtention des

³³ Ingrid Joubert, «La narration décentrée», (8, p. 259-274).

crédits et des subventions permettant la tenue des colloques annuels et les recherches qui sous-tendent les présentations»³⁴. On ne saura probablement jamais se soustraire à ces contraintes et les travaux qu'elles ont permis ces dernières années laissent croire qu'elles ont été salutaires. Il n'en reste pas moins que ces contraintes viennent d'ailleurs et qu'elles influencent la pratique. En ce sens, elles deviennent culturelles, tout comme les *habitus*. Elles font partie de cette problématique des pratiques culturelles qui constitue mon troisième et dernier point.

La problématique

Michel Meyer a publié, en 1986, un ouvrage curieux qu'il a intitulé *De la problématologie* ³⁵. Ce titre a d'abord fait sourire. Puis, l'ouvrage est apparu comme une réflexion philosophique d'une grande actualité. Il comportait d'abord une longue polémique sur la mort du sujet, dans la foulée du structuralisme, et sur la mort de l'homme que semblait annoncer Michel Foucault. Cette discussion a peut-être vieilli, mais elle a permis de poser des questions fondamentales. En premier lieu, la question de la rationalité. Depuis Descartes, surtout, le sujet était le seul lieu de la rationalité. Il était le centre et l'origine des propositions. Tous les schèmes de perception, de pensée et d'action y renvoyaient, comme à la source du sens. La mort du sujet signifiait la mort du sens. D'où l'immense attrait de l'absurde. Les courants littéraires, artistiques et philosophiques s'engouffraient dans cette «béance» de l'être, dépourvue de censure. L'engouement était pour Kafka. Voyez son petit texte intitulé *L'examen*: un employeur veut engager un employé et il lui fait subir un examen. Celui-ci ne répond à aucune question parce qu'il n'a pas réussi à les comprendre. C'est lui que l'employeur décide de choisir. Les questions n'ayant pas de sens, il est le seul qui se révèle sensé puisqu'il a perçu qu'elles n'en avaient pas. Ce jeu de l'absurdité a fait surgir une question de fond. Notre schème de rationalité est-il encore valable? Pouvons-nous encore nous contenter de répondre à des questions? Pouvons-nous toujours chercher des réponses?

³⁴ Gratien Allaire, «Après dix ans...», (11, p. 31).

³⁵ Michel Meyer, *De la problématologie*, Bruxelles, Mardaga, 1986.

Question insolente sans doute, mais qui est au coeur de ma problématique. Je prends un exemple: avant Freud, on considérait les aliénés comme des problèmes auxquels il fallait trouver des solutions. On les enfermait, on les ligotait, on les empêchait de nuire. Freud a renversé cette rationalité. Il a considéré la maladie mentale non pas comme un problème, mais comme une solution à un problème. À quel problème, par exemple, la schizophrénie est-elle une solution? La paranoïa répond à quel genre de persécution? Il peut arriver, paraît-il, que des paranoïaques soient persécutés. Ce renversement de rationalité est de nature à nous interpeller.

Nous qui tentons de comprendre les pratiques culturelles, ne pourrions-nous pas changer notre regard? Dans les sciences humaines, nous sommes en régime finaliste. Les oeuvres humaines de toute nature, autant sociales qu'esthétiques ou politiques, sont le fruit de projets et les projets sont structurés par des fins, des buts qui renvoient à des intentions, à des sujets. La démarche est inverse en sciences physiques. On ne cherche pas les buts, mais les causes. On remonte des effets aux causes, des solutions aux problèmes, des réponses aux questions. On le sait, même comme littéraire, depuis Claude Bernard. Pourtant, notre problématique est restée la même. Nous faisons des propositions jusqu'à saturer les références, moi le premier. La problématologie, comme étude du questionnement, nous invite à passer de cette rationalité propositionnelle à une rationalité interrogative. Est-ce possible? Je comprends bien la question, je crois, mais je n'ai pas de réponse, je vous avoue. Après un si long exposé, toutefois, il faudrait bien que je risque tout de même une réponse.

Je suis parti, si je résume mon propos, de la définition des pratiques elles-mêmes, comme actions à double finalité (la contravention ou l'exemple de grammaire) qui pouvaient s'interpréter comme conjoncture, se concrétiser dans l'habitus et se métaphoriser dans la raison pratique. J'ai ensuite défini la culture comme une intelligibilité, laquelle dépend de nos intérêts et de nos valeurs. Ceux-ci ne sont pas toujours spontanés. Ils dérivent souvent de circonstances dont les plus faciles à identifier sont les contraintes et les rites qu'incarnent des institutions comme les organismes de subvention. Le questionnement

que ces pratiques culturelles peuvent engendrer devrait être en amont, non en aval. Il devrait être d'ordre interrogatif, non propositionnel. Cela signifie que notre description culturelle de la langue, de l'histoire, du théâtre, de la littérature, de la télévision, de la musique ou d'autres pratiques devrait tendre à remonter aux sources et aux causes occultées de ces pratiques. Non pas les causes matérielles ou efficientes, comme disait Aristote, mais les causes circonstancielles. Non pas un déterminisme quelconque, mais un dynamisme collectif. Non pas des structures, mais des conjonctures. Non pas des lois, mais des régularités. On trouverait sûrement, au bout de la route, dans les communautés francophones de l'Ouest canadien, des problèmes collectifs que des pratiques culturelles variées veulent résoudre. Il y aurait ainsi toute une problématique des pratiques culturelles qui serait mise au jour et qui permettrait de bien identifier les besoins culturels de l'Ouest francophone. Ils sont probablement liés à des conjonctures particulières, telle l'ethnicité, outil idéologique de l'assimilation, comme l'a bien montré Jean-Marc Fontan³⁶. Je me risque à dire que le multiculturalisme, qui a juste été esquissé dans une table ronde organisée par Réjean Beaudoin, lors du sixième colloque, est la grande métaphore de ces conjonctures culturelles. Ce multiculturalisme, par définition, comporte des débordements de sens dans toutes les directions. Est-il une réponse à une question d'identité non résolue? Je dois reconnaître que cette question semble nous hanter, à la Chaire pour le développement de la recherche sur la culture d'expression française en Amérique du Nord (CEFAN), puisque nous venons de publier deux ouvrages sur le sujet³⁷. Les pratiques culturelles francophones de l'Ouest canadien, qu'elles soient littéraires, théâtrales, religieuses, musicales, linguistiques ou autres, veulent-elles répondre à une question semblable d'identité? Sont-elles des solutions au problème de

³⁶ Jean-Marc Fontan, «Le concept 'd'ethnicité' et son application pour l'étude de la francophonie au Manitoba», (4, p. 153-161).

³⁷ Jocelyn Létourneau (dir.), Roger Bernard (coll.), *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Ste-Foy, Les Presses de l'Université Laval, (coll. *Culture française d'Amérique du Nord*), 1994, 292 pages; Simon Langlois, *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Ste-Foy, PUL, (coll. *Culture française d'Amérique du Nord*), 1995.

l'assimilation? Je n'ai pas de réponse et cela me donne, j'en ai honte, la partie facile. C'est une chose de chercher, c'en est une autre de trouver. Comme le disait un ancien vice-recteur: «des professeurs qui cherchent, on en trouve, des professeurs qui trouvent, on en cherche».

LES PRATIQUES CULTURELLES: PERSPECTIVES ÉPISTÉMOLOGIQUES

Daniel Castillo Durante

Université d'Ottawa

Introduction

Je partirai d'une constatation purement empirique: les pratiques culturelles —telles que je les définirai ici— ont des saveurs et des savoirs tout à la fois. Le vieux mot français *sapience*¹ condense précisément à lui seul ces deux dimensions qu'il m'intéresse de développer dans le cadre de cet article. Une question de type essentiellement métaphysique va me servir de point de départ: pourquoi, somme toute, les pratiques culturelles plutôt que rien? Je tiens à souligner que le ton même de la question présuppose un début de réponse. Cette réponse, c'est-à-dire le questionnement qu'à son tour elle libère, positionne une certaine critique à l'égard de l'aveuglement politique actuel concernant la problématique de la culture, particulièrement ici dans l'Ouest canadien. La conjonction des saveurs et des savoirs présuppose à son tour l'existence d'un lieu susceptible de permettre l'éclosion d'espaces d'interaction dialogique. Ma définition des pratiques culturelles sera donc fort simple: **le lieu où la socialité de l'échange permet la matérialisation du sens en tant qu'expression**

¹ Sapience, du vocable latin *sapientia* («intelligence, bon sens», «sagesse», utilisé pour traduire le grec *sophia* (de *saphos*, «sage, savant»). Mot dérivé de *sapiens*, — *entis* (intelligent, sage, raisonnable), participe présent adjectivé de *sapere* voulant dire «avoir du goût».

d'une agonistique. Je m'empresse d'ajouter que le terme «agonistique» renvoie à l'ontologie d'Héraclite ainsi qu'à la dialectique des sophistes; mais d'un point de vue discursif, il permet de réactiver les sens de «lutte» et de «jeu» inscrits dans chaque acte de langage; c'est d'ailleurs dans ce sens que Jean-François Lyotard entend le concept lorsqu'il affirme que «parler est combattre»:

Cette dernière observation conduit à admettre un premier principe qui sous-tend toute notre méthode: c'est que parler est combattre, au sens de jouer, et que les actes de langage relèvent d'une agonistique générale. Cela ne signifie pas nécessairement que l'on joue pour gagner. On peut faire un coup pour le plaisir de l'inventer: qu'y a-t-il d'autre dans le travail de harcèlement de la langue qu'accomplissent le parler populaire ou la littérature? L'invention continuelle de tournures, de mots et de sens qui, au niveau de la parole, est ce qui fait évoluer la langue, procure de grandes joies. Mais sans doute même ce plaisir n'est pas indépendant d'un sentiment de succès, arraché à un adversaire au moins, mais de taille, la langue établie, la connotation.²

Il importe donc de comprendre que les pratiques culturelles en tant qu'expression de joutes discursives s'inscrivent dans une dimension où la lutte constitue la condition de possibilité de leur existence même. Le caractère agonique des pratiques culturelles va nous guider vers le développement de la réponse que je compte élaborer à partir de la question posée. Afin de comprendre en quoi les pratiques culturelles ouvrent des espaces de dialogue, il faut essayer de mettre en valeur ce qu'elles découvrent en tant que cristallisation signifiante émanant d'une agonistique. Mon hypothèse ici fait appel à un nouvel élément: le rapport au monde; dans cette optique, je dirai donc que ce que les pratiques culturelles posent avant tout est un rapport au monde. Je définis ici ce rapport au monde en fonction de trois critères:

² Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979, p. 23.

1. la relation au monde cherche à transformer le sujet en tant qu'existant (l'étant), c'est-à-dire ce qui se présente d'avance en objet de représentation;

2. la relation au monde cherche à l'objectiver, partant, à le transformer en réalité objective, susceptible donc d'étude objective; dans le cadre des pratiques littéraires, le roman, par exemple, va ainsi objectiver la vision que le personnage a des autres. Cette objectivation est fondamentale si l'on veut comprendre le malentendu qui caractérise les rapports interculturels. Dans cet espace de réflexion théorique, j'accorde un rôle majeur à l'opérabilité du stéréotype. Le stéréotype en tant qu'outil d'objectivation³ me permet, en effet, de poser le rapport entre le sujet et le monde comme étant de nature essentiellement topique. J'ai déjà montré ailleurs comment le stéréotype se constitue justement en condition de possibilité de cette objectivation de la conscience des personnages romanesques:

Il faut donc comprendre ici la logique injonctive à l'oeuvre dans le discours du sujet dit *parlant*; le stéréotype s'y révèle comme élément de sommation. Or la sommation qu'il déclenche n'intervient qu'à partir de l'unité gelée (le cliché). Ce qui revient à dire que le stéréotype serait l'opacité par le truchement de laquelle le sujet parvient à se constituer comme reflet de son propre discours. Poser le stéréotype comme tain du miroir gelé où se constitue l'identité du sujet explique le rapport frappé de stéréotypie du narrateur à l'oeuvre dans le roman moderne.⁴

3. le rapport au monde passe par la médiation de la langue dont l'usager est le réactivateur et le légataire à la fois. L'être et la langue fusionnent ici dans un horizon herméneutique: ce que le sujet «sait» du monde n'est, tout compte fait, que langage. Pour penser la langue en ce

³ Objectiver veut dire ici transformer en réalité objective; rendre quelque chose susceptible d'étude objective. C'est dans ce cadre épistémologique que l'on peut objectiver la conscience par exemple.

⁴ Daniel Castillo Durante, *Du stéréotype au roman*, XYZ éditeur, Montréal, 1994, p. 15.

qu'elle a de propre, c'est-à-dire en tant que langue, demande que soit abandonnée la langue comme reflet ancillaire d'une expression du sujet, en faveur d'un dévoilement de ce que Heidegger nomme la vérité de l'être. Donc, penser la conjonction de l'être et de la langue, c'est penser la langue comme demeure de l'être et comme lieu à la fois d'une révélation dont le sujet serait le gardien. La réflexion sur le langage qui se dégage, en effet, de *Sein und Zeit* peut à cet égard nous aider à comprendre ce que «langue» veut dire lorsqu'il est question de s'interroger sur ses rapports avec l'humanisme. L'on sait que dans le discours de la métaphysique qui s'étend depuis Platon jusqu'à Nietzsche (pour Heidegger ce dernier ne parvient pas à se débarrasser de la pensée métaphysique) l'Être est identifié à la présence; l'incapacité de la métaphysique de concevoir l'Être en dehors de la présence piège la pensée occidentale au point d'*oublier* l'Être; dès lors cet «oubli» devient le thème de réflexion majeur de l'herméneutique ontologique de Heidegger. Cette réflexion philosophique aura un tournant décisif à partir duquel la «vérité» de l'Être se voit de plus en plus élaborée en fonction de son rapport au langage. Le langage apparaît pour lui comme le lieu où cette «vérité» est susceptible de se manifester; ceci le pousse à dire que «die Sprache verweigert uns noch ihr Wesen: dass sie das Haus der Wahrheit des Seins ist» («le langage nous refuse encore son essence, à savoir qu'il est la maison de la vérité de l'Être»)⁵; le langage en tant que *maison de la vérité de l'Être* met l'accent sur le rôle essentiel qu'il joue comme lieu possible de révélation de l'Être indépendamment de l'étant, partant de la pure présence. Heidegger critique l'asservissement dont le langage est l'objet dans un monde voué à la sommation de la technique; instrumentalisé au point qu'il ne soit plus perçu par l'homme que comme un outil de domination sur le «réel». L'«essence» du langage demeure impensée pour Heidegger:

[...] Mais quand la vérité de l'Être, se rappelant à la pensée, est devenue pour elle digne d'être pensée, il faut aussi que la réflexion sur l'essence du langage conquière un autre rang. Elle ne peut plus être une simple philosophie du langage. C'est là l'unique

⁵ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*. Édition bilingue, Paris, Aubier, 1983, p. 42.

raison pour laquelle *Sein und Zeit* (§ 34) contient une indication sur la dimension essentielle du langage et touche à cette question simple: en quel mode de l'Être le langage existe-t-il réellement comme langage? La dévastation du langage, qui s'étend partout et avec rapidité, ne tient pas seulement à la responsabilité d'ordre esthétique et moral qu'on assume en chacun des usages qu'on fait de la parole. Elle provient d'une mise en danger de l'essence de l'homme. Le soin attentif qu'on peut montrer dans l'utilisation du langage ne prouve pas encore que nous ayons échappé à ce danger essentiel. Il pourrait même être aujourd'hui le signe que nous ne voyons pas du tout ce danger et ne pouvons le voir, parce que nous ne nous sommes jamais encore exposés à son éclat. La décadence du langage dont on parle beaucoup depuis peu, et bien tardivement, n'est toutefois pas la raison, mais déjà une conséquence du processus selon lequel le langage, sous l'emprise de la métaphysique moderne de la subjectivité, sort presque irrésistiblement de son élément. Le langage nous refuse encore son essence, à savoir qu'il est la maison de la vérité de l'Être. Le langage se livre bien plutôt à notre pur vouloir et à notre activité comme un instrument de domination sur l'étant. Celui-ci apparaît lui-même comme le réel dans le tissu des causes et des effets. Nous abordons l'étant conçu comme le réel par le biais du calcul et de l'action, mais aussi par celui d'une science et d'une philosophie qui procèdent par explications et motivations. Sans doute maintient-on que ces dernières laissent une part d'inexplicable. Et l'on croit, avec de tels énoncés, être en présence du mystère. Comme s'il se pouvait que la vérité de l'Être se laisse jamais situer sur le plan des causes et des raisons explicatives ou, ce qui revient au même, sur celui de sa propre insaisissabilité.⁶

⁶ *Ibid.*, p. 41-43.

La réflexion de Heidegger a tout d'abord le mérite de revaloriser le langage là où il se ressource, soit au sein de la parole poétique; il s'y ressource dans la mesure où il parvient alors à se débarrasser des figures pétrifiées que fait peser sur lui le stéréotype⁷. Le langage poétique apparaît dès lors dans un rapport privilégié avec l'Être. Nul chemin de pensée sur la problématique de l'Être peut contourner le langage. En soulignant cela, Heidegger lie le problème de la vérité à celui de l'Être. Aussi permet-il de comprendre les liens du langage avec ce que Heidegger nomme la Différence. C'est en se mettant à l'écoute de la Différence que le langage parle en répondant. L'herméneutique ontologique de Heidegger, en rompant avec les catégories fortes de la métaphysique, libère le langage de la violence de la présence; il devient dès lors plus facile de se mettre en position d'écoute face à la différence.

Les pratiques culturelles et le «réel»

Les pratiques culturelles adoptent plusieurs formes d'expression afin de positionner ce rapport au monde; le pictural, le cinématographique, le télévisuel, l'architectural, la musique, le littéraire, le théâtral, la poésie, la danse, la chanson, la cuisine, les manifestations de rue à caractère signifiant, les graffiti, toutes les formes carnavalesques d'expression populaire, le détournement du canonique grâce à des expressions spontanées de transgression artistique, etc. Or, ce que ces pratiques visent essentiellement dans leur rapport au monde semble obéir à une logique du dévoilement, de la désoccultation, du démaquillage, de la désédimentation, bref du déchirement de ce que l'on appelle, non sans un brin d'ironie, le «réel». Or, du «réel», tout ce que nous savons, c'est qu'au niveau des pratiques culturelles il ne peut être présenté que de manière allégorique, indirecte. Ne pouvant pas saisir le «réel», les pratiques culturelles s'appliquent à le découvrir, c'est-à-dire,

⁷ Daniel Castillo Durante, «Les Cultural Studies et les études des pratiques culturelles en langues romanes», *Revue canadienne de littérature comparée*, vol. 22, n° 1, mars 1995, p. 21-61: voir plus précisément la partie intitulée «Du stéréotype au poème: l' 'Ode à Walt Whitman' de García Lorca ou le tain de la métaphore», p. 45-52.

littéralement, à ôter ce qui le recouvre, ce qui le rend opaque, impossible à percer. Il s'agit d'une entreprise infinie, toujours recommencée et dans laquelle les pratiques culturelles poursuivent une voie à plusieurs égards différente de celle de la Science.

Le rapport à la vérité

C'est ici que se pose le problème du rapport à la vérité dont je viens de parler. Il me semble que pour ce qui est des pratiques culturelles, ce rapport serait de l'ordre d'une désoccultation, si vous me permettez le mot; dans cette perspective le «vrai» des pratiques culturelles correspondrait ainsi au concept grec *alèthès*; le non-couvert, ce qui étant privé de voile permet ainsi de révéler ce que la réflexion herméneutique heideggérienne nomme le «Néant». La science du néant n'en sait strictement rien. La science ne veut rien savoir du Néant. Ceci explique que son rapport à la mort soit si dépourvu de signification, si instrumentalisé. Nous savons qu'il faut aller vers d'autres civilisations que la nôtre pour trouver un rapport à la mort différent (je pense ici par exemple à la culture tibétaine et à son *Livre des morts*), un rapport qui nous permette de comprendre paradoxalement la signification vitale que cache l'acte de mort. Heidegger met en valeur le grand paradoxe de la science face au Néant lorsqu'il constate que la Science, au moment de chercher à exprimer son essence propre, appelle le Néant à l'aide dans la mesure où elle définit — là réside le paradoxe — l'être comme ce qui est, et le Néant comme le non-être; c'est-à-dire que sa définition de l'être prend appui sur le Néant. Autrement dit, la condition de possibilité de l'être, c'est le non-être!

La Science et son rapport à la vérité

La vérité métaphysique qui sous-tend la Science obéit au principe de conformité entre l'énoncé et son objet. C'est ce que la pensée latine exprime par le vocable *adaequatio*: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*; le présupposé sous-jacent à l'énonciation de la science dévoile de la sorte l'aporie — l'impasse donc — à laquelle se heurte le discours scientifique dans le cadre de la modernité. Ce faisant, la science s'est privée de penser ce qui lui échappe, nommément le Néant. La métaphysique — en gros, le déroulement de la pensée en Occident

depuis Platon jusqu'à Nietzsche — s'est constituée à partir d'une neutralisation du hasard, du contingent et de ses corollaires: le pire, et le mal. En bloquant le hasard — en empêchant une pensée alléatoire de se produire (celle de Sade, par exemple, ou avant lui, celle, matérialiste, de La Mettrie), la métaphysique a fourvoyé la science, l'a condamnée à une quête de vérité erronée.

Ces deux manières différentes de se positionner face à la vérité m'ont donc permis de comprendre la relation problématique entre la Science et les pratiques culturelles. Je pose parallèlement que ces dernières, dans leur rapport au social, découvrent des savoirs et des saveurs qui rendent très problématiques leurs liens avec la sphère du politique. Nous pouvons dire, non sans ironie, que ce qu'elles savent du pouvoir en général — de ses liens avec les autres sphères de la vie publique particulièrement — expliquent d'une certaine façon le soupçon qu'on fait peser sur elles. Dans la mesure où les pratiques culturelles soulèvent le voile du «réel», dans la mesure donc où elles ne fonctionnent pas selon le principe de conformité entre l'énoncé et son objet, elles découvrent souvent le stéréotype sur lequel opère le discours d'autorité dans le marché des échanges symboliques.

Le stéréotype et les pratiques culturelles

Le stéréotype (dans lequel je vois le moyen de substituer au «réel» une pure apparence — le cliché, par exemple - dans le rapport à l'altérité) permet essentiellement de bloquer l'événement, de le neutraliser si l'on veut. Cette conceptualisation du stéréotype comme donnée de base de la modernité permet de comprendre la critique de l'herméneutique à l'égard de la langue. C'est cette critique qui permet de dégager une éthique de la langue. Dans le cadre de la modernité, la langue se voit saturée, obstruée par le poids d'une sédimentation topique inopérante. Une logique apoplectique se fait jour. Dans cette perspective, penser implique avant tout débarrasser la langue de ce qui la rend inapte, impropre à une tentative herméneutique. Ressourcée, la langue peut alors découvrir l'horizon éthique qui fonde son rapport au monde, partant le dévoilement de ce qui en elle fait figure pétrifiée. Ce mouvement vers la dé-pétrification sous-tend ce que je nomme ici le ressourcement. Il me semble que la critique de Nietzsche allait aussi

dans ce sens lorsqu'il voyait dans le faux la clef de voûte de la modernité.

Les pratiques culturelles dans l'espace des sociétés post-industrielles auraient, me semble-t-il, comme terrain d'élection la désarticulation de ce faux-là, le dévoilement en tout cas des mécanismes qui sous-tendent sa logique. Elles permettraient en quelque sorte la mise sur pied de dispositifs évaluateurs susceptibles de mettre à jour le leurre que caractérisent dans le cadre de la modernité les échanges linguistiques. Je pense ici au rapport entre le stéréotype et les discours qui sillonnent la place publique en prenant appui sur une logique qui serait de l'ordre du trompe-l'oeil. L'on sait que le trompe-l'oeil mobilise une perspective truquée afin de piéger le regard. L'«illusion» d'objets réels en relief qu'il produit naît de là, c'est-à-dire d'un artifice de perspective. La technique qui facilite de la sorte une appréhension (factice) faussée du réel peut être appelée en trompe-l'oeil⁸. C'est justement cette logique qui, me semble-t-il, est à l'oeuvre dans le stéréotype qui modélise le vraisemblable⁹ dans le discours social.

Pour une redéfinition du concept de «stéréotype» utilisé dans les études des pratiques culturelles

Le terme stéréotype dont je me sers à présent, loin d'être un synonyme d'unité d'emprunt (cliché, *topoi*, maxime, refrain, proverbe, figure lexicalisée, syntagme figé, etc...) opère à partir d'une logique paradoxale grâce à laquelle il parvient à geler la parole de l'Autre; la formule usée — le «cliché» — dont la codification est, pour ainsi dire, ossifiée, représente dans ce contexte l'altérité sous la forme d'une copie dégradée; de manière générale, le stéréotype oriente le signe vers l'opacité de l'échange: ce que l'on voit de l'Autre n'est qu'une copie en trompe-l'oeil si l'on me permet de l'exprimer de la sorte. Je tâche de comprendre ce mécanisme de réification de l'Autre à la lumière de ce processus d'instrumentalisation du langage que l'on peut qualifier de sursédimentation logique. Or, le stéréotype, en se donnant à voir comme

⁸ Il s'agit donc d'une peinture visant essentiellement à créer — par des artifices de perspective — l'illusion d'objets réels en relief.

⁹ Le vraisemblable peut être défini ici comme ce qui, dans l'art, correspond apparemment à l'idée qu'on se fait du réel.

unité d'emprunt, assure par là même une sorte de contrôle sur le discours cliché. Ici intervient du reste son rapport à la technique du trompe-l'oeil dont j'ai précédemment esquissé les conditions de possibilité. Dans le discours cliché, tout se passe comme s'il n'était que le reflet d'une *doxa* sous-jacente à tout processus de mise en pratique des discours. Or l'énonçable est vu dans cette optique en tant qu'assujettissement aux grilles doxologiques qui le modélisent. Je prétends problématiser ce tableau en dévoilant dans le fonctionnement paradoxal du stéréotype une logique par le biais de laquelle il réussit à se dérober afin de régler la *bonne distance* entre le sujet et le langage; d'où la fonction perspectiviste (voire diaphragmatique) que je lui attribue dans son rapport au langage. Mon hypothèse tâche de comprendre en quoi cette dérobade permet au stéréotype, non seulement la position à mes yeux déterminante qu'il occupe au sein des discours, mais également l'oubli qu'il représente en tant que premier moteur de l'émergence de ce que j'appellerai, faute de mieux, *discours stéréotypal*. Je m'empresse de préciser que ce terme ne se substitue ni à celui de discours stéréotypé ni à celui de discours cliché. La notion de *discours stéréotypal* impliquerait plutôt une relecture du concept de cliché au profit d'une dimension susceptible de surmonter la position topique qu'il occupe. (C'est probablement par son opérabilité que cette catégorie justifie sa raison d'être dans cet article). Ce geste peut du reste être qualifié d'éthique dans la mesure où il confronte le sujet au désir qui sous-tend son énonciation.

Conclusion

Dans cette perspective, et toujours dans le cadre de la modernité, le sujet émerge comme effet de stéréotype; contraint à faire appel à une mémoire où les préconstruits modélisent l'horizon de pré-compréhension, le sujet n'a plus qu'à y abandonner son regard. C'est comme si le regard s'y déposait. En tant que *topos* de mise-en-dépôt du regard, le discours stéréotypal découvre un rapport à l'organe — l'oeil — frappé de malentendu. C'est dire qu'entre l'oeil du sujet et le discours émanant du social il y a foncièrement «leurre»; cette interaction dialectique entre l'organe et le regard explique l'aveuglement comme clef de voûte du discours stéréotypal; là où le regard s'aveugle, fait son émergence l'unité gelée. Ce que le stéréotype clique ici, c'est bel et bien

le champ visuel du sujet parlant. Gelée, pétrifiée, la vision du sujet se reporte sans cesse au vide d'un discours cliché qu'il voudrait matérialiser comme au-delà de l'apparence. Le mode d'échange qui correspond ici au mode de production de la société en question s'avère être celui de la copie. Dans la position où le sujet parlant est placé, il ne peut voir que les effets de séduction de la copie. Or le lien entre la copie et l'«aveuglement» est à son tour présupposé par une représentation du réel qui fait appel à une réactivation du cliché en tant que vision du monde bourgeois; cette vision — plus exactement le langage qui la soutient — est présentée par le stéréotype comme naturelle et universelle. Dans la mesure où le sujet «découvre», «découpe» et «interprète» le réel à la lumière d'un langage pétrifié, il pose le rapport au monde en termes de conformité avec le cliché. C'est donc, en dernière analyse, une dé-pétrification de la «langue de bois» dénoncée par Léon Bloy que les pratiques culturelles mettent en scène; cette langue sclérosée y fonctionne à la manière d'un mur contre lequel viennent se heurter toutes les stratégies d'interprétation du sujet dans le cadre de la modernité; dans la mesure où elles parviennent à révéler la perspective aveugle dans laquelle opère le sujet, les pratiques culturelles jettent ainsi les bases pour une tentative de subversion de la parole stéréotypée. J'aboutis ici à la question initiale: pourquoi, somme toute, les pratiques culturelles plutôt que rien? Parce que la langue force le regard, vise une fracture, un certain positionnement du regard face au monde. Elle modélise un accommodement du regard. Ici se place une diaphragmatique grâce à laquelle se révèlent les perspectives épistémologiques des pratiques culturelles ainsi que leur rapport, équivoque et problématique à la fois, avec le stéréotype.

LES ENQUÊTES

DE PRATIQUES CULTURELLES: L'EXPÉRIENCE QUÉBÉCOISE.

Jean-Paul Baillargeon

INRS-Culture et société

Ayant «commis» un certain nombre de choses au Québec en matière de statistiques culturelles et de pratiques culturelles, j'ai été piqué de curiosité par le thème de votre colloque. Votre approche des pratiques culturelles comme «lieux et moyens d'expression [...] de notre réalité, de notre rapport à nous-mêmes, aux autres et au monde», a fait vibrer chez moi des cordes sensibles. En outre, ayant assisté au colloque organisé en 1991 à Québec par Fernand Harvey de l'«Institut québécois de recherche sur la culture» (IQRC) sur les *médias francophones hors Québec*, j'ai pu deviner que le Québec francophone a plusieurs points en commun avec les francophonies du reste du Canada, en même temps que celles-ci se distinguent radicalement du Québec et qu'elles vivent chacune des situations différentes les unes des autres. J'ai de plus participé, très modestement, à une étude internationale, coordonnée par l'IQRC, sous la direction de Florian Sauvageau et de Pierre Trudel, portant sur la dimension juridique de *La circulation des créateurs et des produits culturels dans la francophonie*. Ces deux expériences m'ont laissé entrevoir la diversité et tout le potentiel de richesse que recèle ce terme de francophonie.

J'ai aussi participé à divers groupes de travail à Québec et à Ottawa sur les statistiques et sur les pratiques culturelles. J'ai enfin contribué à la première phase des travaux du Groupe international d'analyse du changement social. Si ces expériences m'ont laissé voir beaucoup de similitudes en matière de profils de pratiques culturelles au sein des sociétés occidentales industrialisées, on trouve quand même,

entre sociétés, des différences notoires. Ainsi, les francophones du Québec et les anglophones du reste du Canada ont des préférences nettement distinctes face aux émissions de télévision. Autant les derniers sont le plus souvent branchés sur des émissions américaines, autant les premiers préfèrent le produit issu de leur propre milieu. D'autres travaux, enfin, m'ont permis de constater que si l'autarcie culturelle n'existe pas (si elle a jamais existé), la capacité d'intégration des créations des autres sociétés est en rapport avec sa propre créativité, en même temps que la dépendance culturelle est en rapport avec une faible capacité de création et de faibles moyens de diffusion, quelle que soit la taille des sociétés envisagées.

Tout cela pour vous dire que le thème de votre colloque m'a attiré comme la lumière fascine un papillon... Espérons que je ne m'y brûlerai pas les ailes!

Mon propos se déroulera en trois points. Je donnerai d'abord un aperçu général de l'expérience québécoise en matière d'enquêtes et d'analyses de pratiques culturelles. J'esquisserai ensuite les principaux profils qu'on peut tirer de ces enquêtes et de ces analyses, au Québec comme ailleurs. Je terminerai par une réflexion de mon cru, sur une façon d'aborder l'étude des pratiques culturelles de communautés de petite taille vivant en situation de minoritaires. Cette réflexion est probablement davantage une recherche personnelle pour comprendre, à partir de ce que je connais, les conditions dans lesquelles vous vivez, qu'une approche qui pourrait déboucher sur des opérations de terrain.

L'expérience québécoise

L'expérience québécoise en matière d'enquêtes et d'analyses des pratiques culturelles est une des plus variées et des plus riches parmi celles des sociétés occidentales. Cela va de la fréquentation des établissements dits de culture cultivée, comme les orchestres symphoniques et les grands musées, à ce que les spécialistes des communications appellent les usages des médias.

Cette expérience a pris naissance par l'utilisation des données d'une première enquête pancanadienne, commandée par Ottawa à la fin des années 1970, sur les habitudes de lecture des adultes. Puis est venue, en 1979, la première grande enquête québécoise, entreprise par

le ministère des Affaires culturelles sur *Les comportements des Québécois en matière d'activités culturelles de loisir*. Cette enquête, s'inspirant d'une opération analogue menée en France un peu plus tôt, a été suivie de trois autres semblables en 1983, en 1989 et en 1994. Même si ces quatre enquêtes n'ont pas toutes un contenu absolument identique, elles ont deux choses en commun: toutes les questions se réfèrent essentiellement à des fréquentations et à des pratiques reliées à l'univers professionnel des activités culturelles; à l'instar de ce qui a pu se faire en France et ailleurs, ces enquêtes ont d'abord été vues comme des instruments pour évaluer ce qui s'est passé à la suite de la mise en place de politiques de démocratisation de la culture. Ces enquêtes avaient donc une finalité instrumentale, tournées principalement vers des activités professionnelles auxquelles le ministère des Affaires culturelles avait fourni diverses aides pour les amener à se produire ou à diffuser leurs oeuvres. Au Québec, on voit ces enquêtes comme une sorte d'épine dorsale, dont les résultats généraux ont servi de référence plus ou moins obligée à maintes opérations du même ordre.

Le ministère du Loisir, de la Chasse et de la Pêche a conduit lui aussi, au fil des ans, plusieurs enquêtes sur les loisirs des Québécois, à l'exception des pratiques culturelles faisant intervenir des professionnels. Il y a été largement question d'activités physiques et sportives, ainsi que de loisirs socio-culturels amateurs, comme le chant choral ou le théâtre. Ce ministère a lui aussi vu ses enquêtes d'abord comme un instrument d'évaluation de ses politiques de démocratisation du loisir.

Entre-temps, le gouvernement fédéral a administré diverses enquêtes du même genre, toutes pancanadiennes, dans la même optique. La plus considérable fut celle du *Profil des Canadiens consommateurs d'art*, commandée par le ministère des Communications du Canada en 1990-1991 et à laquelle ont participé plusieurs ministères provinciaux, dont celui des Affaires culturelles du Québec, ainsi que certaines grandes villes, dont Montréal. Cette vaste enquête, à volets multiples, était centrée d'abord sur les sorties (spectacles, expositions, etc.), mais tâchait de situer ces dernières dans une gamme plus large d'activités de loisir.

L'entreprise privée n'a pas été en reste, mais pour des raisons très différentes. Diverses maisons de sondage ont institué des enquêtes de pratiques culturelles. Celles-ci sont marquées par deux caractéristiques: elles ont toute une finalité de marketing; les résultats

de la plupart d'entre elles ne sont accessibles que par abonnement. Nommons d'abord les deux plus anciennes, qui sont pancanadiennes: les enquêtes régulières du «Bureau of Broadcasting Measurements» (BBM) sur l'écoute de la radio et sur l'écoute de la télévision. Statistique Canada les a acquises. Il a enrichi celle sur la télévision de différentes variables permettant de caractériser les émissions syntonisées. On m'a déjà dit que ces enquêtes sont pour les radiodiffuseurs et les télédiffuseurs comme leurs travaux d'arpentage, servant à identifier leurs terrains respectifs.

Les autres enquêtes privées, tant pancanadiennes que québécoises, sont davantage tournées vers les médias, à la différence des enquêtes gouvernementales. Elles sont aussi plus fréquentes, certaines étant même bi-annuelles. À partir de ces enquêtes, on cherche à savoir notamment comment se situe tel quotidien par rapport au marché des journaux, quel est le profil le plus probable des personnes susceptibles de s'intéresser à tel produit, à tel genre de contenu. À l'instar des enquêtes du BBM, celles-ci servent largement à «vendre» des lecteurs ou des auditoires à des publicitaires. Si ces enquêtes traitent surtout des médias, elles ne négligent pas les produits des autres industries culturelles. Certaines s'occupent aussi des sorties, question de «positionner» le produit médiatique en regard d'autres activités, vues implicitement comme «concurrentes», surtout en termes d'emploi du temps. Une heure dans un livre est une heure de moins aux périodiques; une sortie au théâtre est une soirée de moins à la télévision...

La dernière enquête québécoise du secteur privé s'adresse exclusivement aux communautés culturelles de la région de Montréal. Jusqu'alors, les enquêtes, tant publiques que privées, tant générales que spécialisées, toutes faites par sondage, n'arrivaient pas à cerner correctement ce public, à la différence de ce qui avait pu se faire pour les francophones et les anglophones. Pour les industries culturelles, le Québec est un petit marché où la concurrence est désormais très vive entre producteurs de divers biens culturels, ceux-ci étant perçus comme des substituts directs ou indirects (un magazine contre un autre; un livre contre un magazine). Le besoin d'expansion de leurs marchés fait maintenant se tourner ces entreprises vers les communautés culturelles, à la suite d'effets anticipés de la Loi 101 et de mesures d'intégration des immigrants à la majorité francophone. La dimension commerciale du «marché» allophone est également présente. Aucun publicitaire de

produits de grande consommation ne peut négliger un marché de plus de 350 000 personnes.

Je ne fais que mentionner qu'il y a eu également maintes enquêtes très pointues, faites de façon régulière ou sporadique, par des institutions comme des grands musées auprès de leurs visiteurs, toutes orientées, elles aussi, vers le marketing. Monsieur Marcel Fournier, de l'Université de Montréal, a effectué récemment une sorte d'inventaire critique de ces différentes enquêtes administrées au Québec au cours des dernières quinze années. Son équipe en a dénombré plus d'une quarantaine, allant de celle, gigantesque et complexe, sur le *Profil des Canadiens consommateurs d'art*, mais qui n'a eu lieu qu'une fois, à celles, plus ou moins régulières, des pouvoirs publics et des maisons de sondage privées, et en n'omettant pas celles d'institutions culturelles auprès de leurs publics.

Comme on peut s'y attendre, ce foisonnement d'enquêtes a donné lieu à une masse de tableaux statistiques et à quantité de rapports. Tout cela en analyses primaires découlant directement des finalités de ces enquêtes. Mais des chercheurs, principalement universitaires, ont fait nombre d'analyses secondaires de ces données. Même le ministère de la Culture s'est ajouté à eux, en publiant étude après étude dans son bulletin intitulé *Chiffres à l'appui*. Ce bulletin a vu le jour en 1983 et a été publié entre trois et six fois l'an. Chaque numéro est thématique. Environ une vingtaine portent sur des exploitations de données de ses propres enquêtes. On ne compte plus les articles dans des revues spécialisées ayant utilisé des résultats de l'une ou l'autre de ces enquêtes. Le Bureau de la statistique du Québec (BSQ), dans sa publication annuelle *Indicateurs d'activités culturelles au Québec*, reprend des résultats de quelques-unes de ces enquêtes. Cette publication est un des best-sellers du BSQ dans sa collection d'ouvrages spécialisés. À l'INRS¹-Culture et société, certains travaux ont utilisé, en totalité ou en partie, des résultats de ces enquêtes. Pour tout dire, ces données ont fait non seulement les délices des évaluateurs de politiques culturelles ou des spécialistes en marketing, mais elles ont aussi largement servi aux chercheurs culturels. Vu sous l'angle de la recherche culturelle, un bilan de toute cette expérience s'impose. Des

¹ INRS: Institut national de la recherche scientifique.

éléments épars circulent. Je vais tâcher de mentionner ceux qui me paraissent les plus importants.

La plupart des enquêtes régulières, prises une à une, permettent d'établir des comparaisons dans le temps. Mais il est très difficile d'intégrer les résultats de toutes ces enquêtes, pour des raisons tenant aussi bien à la formulation des contenus, aux publics interrogés, aux approches méthodologiques qu'aux finalités et aux problématiques sous-jacentes. Nous nous trouvons face à une foison de données, souvent disparates, peu intégrables, source fréquente de frustrations pour les chercheurs désirant aller au-delà des préoccupations immédiates de ceux qui ont commandé ces enquêtes. Cette situation n'est pas unique au Québec. Toutes les sociétés qui ont pratiqué abondamment ces types d'enquêtes se trouvent dans la même situation. Qui plus est, l'ensemble des statistiques culturelles, au Québec, au Canada ou ailleurs, n'est qu'un immense bricolage, qui n'a rien à voir avec l'organisation d'ensembles statistiques très structurés que sont, par exemple, les statistiques démographiques ou économiques.

Presque toutes les enquêtes dont il a été question plus haut ont été des enquêtes statistiques, par sondage. Une enquête statistique sur les pratiques culturelles, si elle peut être assez extensive (on peut en dresser une liste fort longue) nous en dit le plus souvent très peu sur la nature des biens ou services fréquentés. Ainsi, ceux classés comme des fervents du théâtre, ont-ils assisté à des pièces québécoises, françaises ou américaines, à du théâtre grand public ou à oeuvres d'avant-garde? Le visiteur régulier d'une bibliothèque publique y a-t-il emprunté surtout des bandes dessinées, des ouvrages de grande littérature ou des livres pratiques? Et ainsi de suite. Les férus de la radio en font-ils une écoute attentive, ou l'utilisent-ils surtout comme simple fond sonore, accompagnant d'autres activités? Que retient-on vraiment de toutes ces pratiques? Si ces enquêtes ont permis de dresser de bons profils généraux de qui fait quoi et à quelle fréquence, elles permettent très difficilement, très indirectement, de répondre de façon satisfaisante à ce genre de questions. Ces enquêtes nous amènent, dans la plupart des cas, à entrevoir, sans plus, les rapports entre ces pratiques et l'univers culturel de telle ou telle catégorie de la population.

Enfin, toute enquête par sondage exige de s'adresser à une population d'assez grande taille, ayant un certain nombre de caractéristiques largement répandues. Si cela peut nous renseigner de

façon satisfaisante sur les ensembles et les sous-ensembles les plus importants de cette population, qu'on peut identifier, classer et compter, il n'en reste pas moins que le filet que constitue le sondage ne peut se composer que de grandes mailles. Celles-ci laissent inaperçus bien des éléments que d'autres méthodes pourraient révéler comme pouvant être aussi significatifs que ceux déjà repérés par la méthode échantillonnale quantitative. Ainsi, avec les enquêtes par sondage, on peut voir combien ont lu des livres et en quelle quantité. Mais cela ne permet pas de savoir si le lecteur a préféré Saint-Exupéry à Hemingway, encore moins ce qu'il en a retiré.

Toutes ces enquêtes, qui n'avaient pas été conçues à l'origine pour la recherche culturelle, ont fourni quand même une masse considérable de matériaux dont les chercheurs ont tenté de tirer le meilleur parti. Elles ont donné lieu à bon nombre d'études empiriques. Elles ont permis à la sociologie de la culture de faire des progrès importants. Certaines analyses, faites à l'aide de ces données, ont même servi à ébranler quelques-uns des postulats à l'origine de cette branche de la sociologie, ainsi qu'à établir une sorte de constat d'échec quant à la façon retenue pour évaluer les politiques de démocratisation de la culture, voire au mode de formulation de ces politiques. Je renvoie à cet égard à deux études récentes, utilisant des données d'enquêtes de pratiques culturelles. La première est de Gilles Pronovost, de l'Université du Québec à Trois-Rivières: «Problèmes de participation aux ressources culturelles», paru dans le *Traité des problèmes sociaux*, publié à l'IQRC en 1994. La seconde est un ouvrage qui me paraît majeur, par Olivier Donnat: *Les Français face à la culture. De l'exclusion à l'éclectisme*, paru aux Éditions La Découverte, à Paris, en mars 1994. Ces deux analyses, tout en étant fort innovatrices, indiquent en même temps quelques limites extrêmes de l'utilisation de telles données dans une perspective de recherche culturelle.

Il ne faut donc pas se surprendre de voir que certains chercheurs, spécialisés en ces matières, se tournent maintenant vers d'autres problématiques, vers d'autres approches, comme les enquêtes qualitatives ou les récits de vie, pour tenter de mieux cerner les rapports entre ces pratiques et leurs effets, entre les usages de ces activités et l'univers culturel des gens. Je pense en particulier aux travaux amorcés par Gilles Pronovost, par Serge Proulx de l'Université du Québec à Montréal et Pierre-C. Bélanger de l'Université d'Ottawa. Les recherches quantitatives ne sont pas négligées pour autant, mais elles s'aventurent

dans des avenues peu explorées jusqu'à maintenant. À l'École des Hautes études commerciales, par exemple, on s'apprête à examiner la dynamique familiale des pratiques culturelles des ménages montréalais francophones. À l'INRS-Culture et société, nous avons commencé une étude des combinaisons ou des constellations de pratiques en fonction de la langue d'usage et de la taille des ménages. Cette étude repose sur trois hypothèses principales: 1) chaque activité culturelle ne peut exprimer que certains aspects «de notre réalité, de notre rapport à nous-mêmes, aux autres et au monde» (par exemple, un roman et sa version cinématographique renvoient à deux façons d'appréhender et de traduire un même canevas); 2) la langue d'usage, celle qui nous est la plus familière, renvoie non seulement à un univers culturel précis, mais elle nous rend plus perméables au contenu des produits culturels diffusés dans cette langue; 3) enfin, la taille des ménages laisse soupçonner l'existence d'interactions en fonction de la dimension même du ménage, autant du côté des pratiques culturelles que favorise ou non une taille donnée, que de celui des «retombées» de cette pratique sur la vie du ménage. Ainsi, un couple sans enfants serait plus porté vers les spectacles (cinéma, théâtre, etc.), alors que la présence d'enfants favoriserait des pratiques pouvant se faire en famille (télévision et magnétoscope, visites au musée, etc.).

Avant de quitter l'expérience québécoise, je crois important de mentionner que toutes les enquêtes statistiques, toutes les analyses qu'on en a tirées, au Québec comme ailleurs, reposent sur deux postulats implicites. Elles cherchent à étudier, pour la plupart d'entre elles, les pratiques culturelles d'une société entière, ainsi que celles des composantes majeures de cette société. Elles prennent en outre pour acquis que cette société a le contrôle d'une grande partie des institutions culturelles qui s'y trouvent. Parmi ces institutions, il y a celles où la langue joue un rôle déterminant, comme la radio, la télévision, la presse écrite, le livre, la chanson, le cinéma et le théâtre.

Quelques traits généraux

Comme mentionné plus haut, un certain nombre de traits généraux ressortent de toutes ces enquêtes de pratiques culturelles, autant au Québec qu'ailleurs. Ces traits changent assez peu dans le

temps. Je ne prétends pas les livrer tous. Je mentionne ici ceux qui, pour moi, semblent les plus importants.

Il y a d'abord un rapport étroit entre scolarité, types et intensité des pratiques. Ainsi, c'est parmi les plus scolarisés qu'on trouve les plus fortes proportions de grands lecteurs de livres. Comme il y a habituellement une relation assez étroite entre scolarité et revenu, c'est encore parmi ces derniers qu'on observe les plus hauts pourcentages d'assidus aux spectacles de grande culture, comme le théâtre, le ballet ou la grande musique. À l'inverse, chez les moins scolarisés, il y a peu de lecteurs réguliers de livres, peu d'habitues aux spectacles de grande culture. C'est moins ici une question de revenu que de scolarisation. En effet, les musées sont accessibles à coût modique et les bibliothèques publiques le plus souvent gratuites. Or les moins scolarisés fréquentent très peu ces établissements. Par contre, ils s'adonnent à davantage de télévision que les personnes hautement scolarisées.

Un deuxième trait général se rapporte au temps. On peut comprendre facilement que le temps consacré par les plus instruits à la lecture, aux spectacles et aux musées ne puisse aller à la télévision. Ce qui frappe, par contre, c'est de constater que ces personnes sont souvent les mieux dotées en équipements et en services audiovisuels domestiques. Ce qui frappe aussi est le fait, en apparence contradictoire, que les plus scolarisés de la population active jouissent le moins de temps libre, mais s'adonnent à une grande panoplie de pratiques culturelles, la plupart étant fréquentées avec intensité. Un dernier trait général, en rapport avec le temps, mérite d'être signalé. À scolarité équivalente, un retraité s'adonnera davantage à ses pratiques culturelles préférées que son collègue encore sur le marché du travail.

Un troisième trait général a rapport au sexe, du moins chez les adultes. À scolarité équivalente, les femmes lisent davantage de livres, sortent plus souvent que les hommes. Les femmes sont le public par excellence des oeuvres de littérature romanesque. Elles forment aussi les cohortes principales des émissions dramatiques diffusées à la télévision.

Un quatrième groupe de traits tient à l'âge. Il y a des pratiques typiques aux jeunes, notamment la sortie au cinéma et au spectacle de musique populaire. La jeune génération actuelle lit moins que celle d'il y a une dizaine d'années. Le spectacle sportif au stade ou à la télévision attire davantage les jeunes adultes masculins. On fréquente en général d'autant plus les spectacles à l'extérieur du foyer qu'on est jeune. Une fois la vie de couple stabilisée, avec l'arrivée des enfants, c'est la

sédentarisation, ce sont les pratiques culturelles à domicile qui prédominent. Cette sédentarisation, dans le cas des personnes les plus âgées, peut amener à une écoute considérable de la télévision, à la quasi-exclusion de toute autre pratique.

Un autre trait général est en rapport avec l'espace ou le lieu de résidence. Ainsi, les gens des grandes villes vont plus souvent aux spectacles et s'intéressent moins à la télévision. Ceux des régions moins densément peuplées s'intéressent davantage à la télévision, en même temps que les loisirs dans la nature y sont plus populaires.

Enfin, les ménages à double revenu avec enfants mineurs recherchent des sorties en famille, à horaires souples, de préférence en fin de semaine ou à l'occasion des vacances: d'où leur intérêt pour les musées, les établissements et sites patrimoniaux, la bibliothèque publique, les activités de plein air.

Pour une approche de l'étude des pratiques culturelles des communautés francophones de l'Ouest du Canada

Les réflexions qui suivent se fondent sur plusieurs considérations. Je suppose d'abord que le thème du présent colloque n'est ni l'amorce d'une réflexion à ce sujet, tant ici qu'ailleurs, encore moins la fermeture d'un dossier passionnant. Je me suis donc senti une sorte de besoin d'aller un peu au-delà de la narration et de l'évaluation de l'expérience québécoise en matière d'enquêtes de pratiques culturelles. Étant assez familier avec le contexte québécois, mais pas du tout avec celui de l'Ouest canadien, j'ai articulé une réflexion à partir d'éléments qui m'étaient à la fois accessibles et avec lesquels j'ai travaillé à plus d'une reprise. Il s'agit plus particulièrement de données quantitatives de type démographique, dont celles du recensement du Canada de 1991. Je les ai jumelées à certaines données sur des entreprises culturelles, tirées du Québec.

Comme on va du connu vers l'inconnu, je me suis permis une petite analyse du contexte albertain, pour mieux comprendre dans quelle situation vivent les Franco-Albertains. Cet exercice ne vous apprendra pas grand-chose, mais il m'a aidé à me faire une certaine idée du contexte régional et plus global dans lequel vit la francophonie albertaine, vue sous l'angle des activités culturelles que je suppose à sa

disposition. À partir du Québec, je me suis demandé comment on peut être franco-albertain et le demeurer, c'est-à-dire à travers une vie quotidienne favorisant plus ou moins de façon «naturelle» des échanges d'ordres divers en sa propre langue, et grâce aussi à des institutions qui, à la fois, enrichissent cette identité et en permettent l'expression. Je livre donc, un peu ingénument je l'avoue, ces réflexions et cet exercice. J'ai fait ici plus ou moins ce que je crois que j'aurais fait, si je m'étais trouvé tout à coup transplanté en Alberta, pour entreprendre une étude des pratiques culturelles des Franco-Albertains, comme «lieux et moyens d'expression [...] de (leur) réalité, de (leur) rapport à (eux-mêmes), aux autres et au monde».

Partons d'un certain nombre de principes, de postulats ou de «lois», au goût de chacun. D'abord, comme déjà mentionné, aucune population, aucune communauté ne vit en autarcie culturelle. Désormais, à cause des médias en particulier, on peut savoir bien des choses au sujet des autres, de façon extrêmement rapide. Ainsi, on a pu assister, au fur et à mesure de leur déroulement, aux Jeux olympiques d'hiver de Lillehammer, en Norvège. Quiconque a voulu aller plus loin dans sa connaissance de la culture norvégienne pouvait s'adonner au monde romanesque de Sigrid Undset ou à la musique de Grieg, grâce aux produits des industries culturelles.

Par ailleurs, chaque population, chaque communauté est présumée bénéficier d'une autonomie culturelle relative. Les termes de *population*, de *communauté* et d'*autonomie* renvoient implicitement à l'idée de cohésion interne, de certaines façons de vivre communes à ses membres, la langue étant un de ces facteurs de cohésion. Il s'agit ici de langue d'usage. Je privilégie la notion de langue d'usage à celle de langue maternelle, car elle fait référence à la vie quotidienne plutôt qu'à l'histoire des individus. Les pratiques culturelles s'insèrent dans la vie quotidienne, où elles sont en rapport étroit avec la langue exclusivement ou la plus souvent parlée par les gens dans leur espace domestique, là où la plupart des pratiques culturelles ont lieu.

Toute autonomie culturelle est relative. Cette relativité vue en termes strictement quantitatifs, tient, selon moi, à trois facteurs. Le premier est la dimension même d'une communauté linguistique donnée, sa «masse critique». Le second tient à sa taille par rapport à son environnement immédiat. Le troisième enfin tient à sa taille par rapport à des communautés de même langue, avec lesquelles elle peut entretenir des liens. Cela laisse supposer d'abord que cette communauté connaît

la langue de son environnement immédiat. Cela laisse aussi supposer que son accès aux produits culturels en d'autres langues se fait par la traduction, dans les cas pertinents. Cette traduction peut être soit dans sa propre langue, soit dans celle de son environnement immédiat.

On peut enfin mentionner que les produits endogènes des industries culturelles contribuent fortement au maintien et au renforcement de l'identité et de la cohésion d'une communauté donnée, au degré d'autonomie culturelle relative de cette communauté.

Voyons maintenant ce que peuvent donner l'analyse de certaines statistiques pour situer l'autonomie relative des Franco-Albertains. D'après le recensement de 1991, la francophonie albertaine se composait de 22 640 personnes ayant le français comme langue d'usage exclusive ou principale au foyer. Par rapport à son environnement immédiat, défini comme l'ensemble de la population de l'Alberta, cette communauté y comptait pour moins de 1 %, ou encore, on trouvait 111 Albertains de langue autre que le français pour chaque Franco-Albertain. L'anglais est la langue d'usage de la quasi-totalité des Albertains, de plus de 92 % des résidents de cette province. Par conséquent, chaque Franco-Albertain est entouré de 103 concitoyens de langue anglaise. Cette langue est de loin la plus répandue en Amérique du Nord. Si on étend la notion d'environnement immédiat aux provinces limitrophes et au grand voisin du sud, cela donne un Franco-Albertain pour 130 anglophones de Colombie-Britannique, pour 41 anglophones de Saskatchewan et pour 11 161 Américains.

Faisons le même exercice en comparant la taille des Franco-Albertains à celles des autres populations francophones du Canada, ainsi qu'avec celles de l'Europe. Nous avons exclu le Yukon et les Territoires du Nord-Ouest, leurs populations étant minuscules. Cela donne les résultats suivants (tableau 1), par ordre décroissant².

² Statistique Canada, *Recensement 1991. Connaissance des langues*, cat. 93-318; INSEE, *Première*, n° 243, fév. 1993; Institut national de statistique (Belgique), *Annuaire statistique de poche*, 1991; Office fédéral de la statistique, *Annuaire statistique de la Suisse*, 1991; ONU, *Annuaire démographique*, 1991; calculs de l'INRS-Culture et société.

**TABLEAU 1: Nombre de francophones en Europe
et au Canada par Franco-Albertain, 1991**

1.	France	2 520	8.	Manitoba	1,2
2.	Québec	252	9.	N.-Écosse	1,0
3.	Belgique	183	10.	C.-Britannique	0,8
4.	Suisse	57	11.	Saskatchewan	0,4
5.	Luxembourg	17	12.	Î.-P.-É.	0,1
6.	Ontario	15	13.	Terre-Neuve	0,4
7.	N.-Brunsw.	10			

De même, en juxtaposant les populations de l'environnement anglophone immédiat et les populations francophones du Canada et de l'Europe, nous en arrivons à la liste suivante, toujours en ordre décroissant.

**TABLEAU 2: Nombre d'anglophones de l'environnement immédiat
et nombre de francophones en Europe et au Canada
par Franco-Albertain, 1991³**

1.	USA (A)	11 161	9.	Lux. (F)	17
2.	France (F)	2 520	10.	Ontario (F)	15
3.	Québec (F)	252	11.	N.-B. (F)	10
4.	Belgique (F)	183	12.	Manitoba (F)	1,2
5.	C.-B.(A)	130	13.	N.-É. (F)	1,0
6.	Alberta (A)	103	14.	C.-B. (F)	0,8
7.	Suisse (F)	57	15.	Sask. (F)	0,4
8.	Sask. (A)	41	16.	I.P.E. (F)	0,1
			17.	T.-N. (F)	0,1

On peut dégager plusieurs diagnostics de ces deux tableaux. D'abord, la francophonie albertaine fait partie des petites communautés de la francophonie canadienne, à égalité avec celles du Manitoba, de la Nouvelle-Écosse et de la Colombie-Britannique. Trois communautés sont plus petites qu'elle, dont deux à l'extrémité est du Canada, avec lesquelles elle entretient probablement peu de rapports. Quant aux communautés francophones plus importantes qu'elle, trois se situent dans la francophonie canadienne et quatre en Europe. Aucune de ces grandes communautés ne vit à proximité de l'Alberta.

Parmi les communautés de l'environnement immédiat et celles de même langue, supérieures à la taille des Franco-Albertains, on retrouve sept groupes de francophones et quatre de langue anglaise. Mais le rapport à l'ensemble de ces communautés est de 11 435 personnes de langue anglaise et 3 054 personnes de langue française par Franco-Albertain, soit près de quatre anglophones pour un francophone. Toutefois, ces calculs ne tiennent pas compte des distances, c'est-à-dire de la plus ou moins grande probabilité d'entrer en contact facilement avec ces personnes ou leurs produits culturels. Nous allons pondérer ces chiffres, de façon plus ou moins arbitraire, en leur attribuant un poids en fonction de l'éloignement relatif de l'Alberta. Ces poids, qui serviront de diviseurs, sont les suivants:

Résidents de l'Alberta=	1
Provinces voisines	= 2
USA, Manitoba	= 3
Québec, Ontario	= 4
Atlantique	= 5
Europe	= 8

Par Franco-Albertain, cela donne les résultats suivants, soit les populations visées pondérées par la distance, en ordre décroissant⁴.

⁴ *Ibid.*

TABEAU 3: Nombre pondéré d'anglophones de l'environnement immédiat et nombre pondéré de francophones en Europe et au Canada par Franco-Albertain, 1991

1.	USA (A)	3 720	9.	N.-B. (F)	10
2.	France (F)	315	10.	Suisse (F)	7
3.	Alberta (A)	103	11.	Lux. (F)	2,1
4.	C.-B. (A)	65	12.	C.-B. (F)	1,2
5.	Québec (F)	63	13.	Man. (F)	1,0
6.	Belgique (F)	23	14.	Sask. (F)	0,8
7.	Sask. (A)	21	15.	I.-P.-É. (F)	0,4
8.	Ontario (F)	17	16.	N.-É. (F)	0,2
			17.	T.-N. (F)	0,1

Toujours en faisant l'exercice à partir des communautés supérieures en nombre à celles des Franco-Albertains, nous nous retrouvons, par Franco-Albertain, devant 3 909 anglophones et 416 francophones, soit 9,4 anglophones pour un francophone. Ainsi, sans tenir compte de l'existence ou non d'institutions de relais pour diffuser les produits culturels anglophones ou francophones, de par sa situation géolinguistique, le francophone d'Alberta a au moins neuf fois plus de probabilités d'être en contact avec un individu ou un produit anglophone que francophone.

Venons-en maintenant à la taille proprement dite de la francophonie albertaine, à sa «masse critique». La très grande majorité des produits culturels auxquels nous avons accès au cours de la vie quotidienne proviennent des industries culturelles, que ce soit un film, un livre, une vidéocassette, un enregistrement sonore, un journal, un périodique, une émission de radio ou de télévision. Dans une problématique d'étude de pratiques culturelles, l'accès aux produits des industries culturelles est une question fondamentale. Tous ces produits ont besoin d'institutions de relais entre les créateurs-producteurs et le public pour leur diffusion. Ces institutions sont habituellement à caractère commercial, qu'il s'agisse d'un disquaire, d'une librairie, d'un vidéoclub, d'une salle de cinéma, d'un média électronique ou écrit.

Il faut donc à ces types d'entreprises, pour survivre, un marché, une «masse critique» de clients. À ma connaissance, il n'existe aucun critère précis quant à la dimension d'un bassin de population permettant à ce genre d'entreprises de survivre. Pour les fins de cette présentation, je vais utiliser des chiffres en provenance de l'expérience québécoise, pour des types d'entreprises diffusant des produits culturels en français. Pour la population francophone du Québec, on trouve, diffusant en français:

- 1 librairie par 12 000 personnes
- 1 hebdomadaire par 36 000
- 1 périodique par 14 000
- 1 quotidien par 570 000
- 1 station de radio par 55 000

Ce ne sont là que des taux moyens. Un quotidien comme *Le Devoir* survit avec un tirage de moins de 30 000 copies; plusieurs périodiques se contentent de tirages de 1 000 exemplaires, etc. Mais ces taux peuvent donner une idée, sous forme d'ordres de grandeur, de ce qu'une population donnée peut soutenir comme institutions de relais de certains produits culturels, dans la mesure évidemment où la situation québécoise peut servir de référence.

Face aux taux mentionnés plus haut, et qui encore une fois se réfèrent à des entreprises à caractère commercial, en tenant compte aussi des cas-limites comme ceux que je viens d'évoquer, on pourrait estimer que la francophonie albertaine pourrait théoriquement faire vivre:

- deux librairies
- un journal hebdomadaire
- un périodique à petit tirage
- une station de radio à auditoire modeste.

Mais bien d'autres facteurs que la «masse critique» entrent en ligne de compte. Ainsi, pour une librairie, il est important qu'elle puisse s'implanter à la fois dans une population assez scolarisée et concentrée territorialement. Dans le cas des médias, il est impérieux d'avoir accès à un bassin d'entreprises assez grand pour y décrocher suffisamment de publicité, sans mentionner les questions techniques de distribution pour

les médias écrits. Comme les Franco-Albertains ont sûrement des entreprises culturelles à leur disposition, certains parmi eux doivent être beaucoup mieux que moi en mesure de compléter ces considérations.

Tels sont les deux ordres de réflexion qui me sont venus à l'esprit, dans la perspective toute théorique d'avoir à observer et à analyser les pratiques culturelles des francophones de l'Alberta. Cette réflexion, axée sur les notions d'autonomie culturelle relative et de «masse critique», m'a amené à produire deux indicateurs. Le premier, en rapport avec l'environnement géolinguistique immédiat de cette communauté et les réseaux de la francophonie du Nord avec lesquels elle peut entretenir des relations, nous indique que, dans leur vie quotidienne, les membres de cette communauté ont presque dix fois plus de chances d'entrer en contact avec un anglophone ou un produit culturel en anglais, qu'avec un francophone ou un produit en français. Le second, fondé sur la situation québécoise, laisse entendre que les 22 640 Franco-Albertains de 1991 pourraient permettre à environ cinq entreprises culturelles commerciales d'en vivre, soit deux librairies, un hebdo, un périodique et une station de radio⁵.

En tenant pour acquis que la quasi-totalité des francophones de l'Alberta connaissent aussi l'anglais, il est évident que ces cinq entreprises se situeraient devant un ensemble impressionnant d'entreprises culturelles diffusant de façon commerciale des produits en langue anglaise, soit, toujours en se fondant sur l'expérience québécoise, un nombre théorique de plus de 500. Il va sans dire que, du strict point de vue quantitatif, l'environnement géolinguistique et institutionnel anglophone peut exercer un attrait considérable. Tout francophile qu'il soit, le Franco-Albertain ne peut que composer avec cet environnement. Il ne peut sûrement en ignorer l'existence.

⁵ Nous avons laissé de côté, pour cette analyse, la télévision et la câblodistribution à caractère commercial, car leur mode de fonctionnement habituel est de type réseau plutôt que d'établissement.

Conclusion

Si ces deux indicateurs sont une sorte de reflet de la situation quotidienne vécue par les Franco-Albertains, cela nous mène à une question. L'influence des quelques institutions de relais que cette communauté pourrait faire vivre, au vu de sa taille modeste, conjugée aux liens qu'elle a pu tisser avec d'autres francophonies, est-elle suffisante pour nourrir son identité, pour faire contrepoids, du moins en bonne partie, à l'espace géolinguistique environnant? Dans ce contexte, que viendraient nous dire des études sur les pratiques culturelles des Franco-Albertains, comme «lieux et moyens d'expression [...] de (leur) réalité, de (leur) rapport à (eux-mêmes), aux autres et au monde»? Quel univers culturel pourrait s'en dégager? En quoi celui-ci serait-il distinct de celui de leur environnement géolinguistique immédiat, de celui des autres groupes francophones du Canada, du Québec et d'Europe? Quels éléments originaux pourrait-il présenter aux autres groupes de la francophonie?

Les enquêtes de pratiques culturelles, par sondage et de type quantitatif, comme celles faites au Québec ou ailleurs, ne pourraient donner que des indications très approximatives en guise de réponses à ces questions. Elles ne permettraient sûrement pas de plonger dans le rapport entre pratiques culturelles et univers culturel, pas plus ici qu'ailleurs. En outre, entreprendre des enquêtes statistiques par sondage sur une population d'environ 23 000 habitants, dispersés sur un vaste territoire, m'apparaît techniquement assez risqué. Il me semble donc, pour ces deux raisons, préférable d'asseoir l'analyse des pratiques culturelles des francophones de l'Alberta sur des enquêtes de type qualitatif ou de type «récits de vie». J'ajouterai à cela une raison d'ordre budgétaire: les enquêtes qualitatives sont généralement moins coûteuses à préparer et à gérer sur le terrain que les enquêtes statistiques par sondage. Cela ne veut pas dire qu'elles soient plus faciles à concevoir, à administrer et à exploiter.

Comme mentionné plus haut, certains chercheurs québécois ont commencé à s'y adonner pour analyser les pratiques culturelles. Ils le font dans des contextes particuliers qui dictent en partie leurs approches méthodologiques. Le contexte albertain est sûrement lui aussi particulier. C'est ce que j'ai essayé d'entrevoir dans la troisième partie de cet exposé. Si certains se sont lancés dans ce genre de recherche, j'ose

espérer qu'ils feront en sorte d'échanger leurs expériences avec leurs collègues québécois qui ont pris ce virage depuis peu. Ces échanges me semblent être porteurs d'avenir dans un domaine de recherche où ces approches commencent à peine à donner des résultats.

ACTION PATRIMONIALE EN ÉMERGENCE ENTRE LE DIRE ET LE FAIRE

Paule Doucet

C'est lors d'un passage à Saint-Boniface et dans les villes et villages vers le sud, le long de la rivière Rouge, qu'émergea en moi l'intuition initiale de cette recherche. Je cherchais une carte, un guide, un itinéraire franco-manitobain : ne les trouvant pas, j'ai interrogé au hasard les lieux, les espaces, le territoire, les traces du passé et du présent vivant. Comment s'initient et se transforment les processus de représentation et d'action patrimoniale ? Qui intervient, et comment, dans le champ du patrimoine communautaire ? Quelle est la relation entre les activités patrimoniales francophones et celles de la collectivité manitobaine, des groupes ukrainiens, métis et autres ? Quelles sont les relations actuelles et potentielles entre l'action patrimoniale et le développement culturel, politique et économique de la communauté ?

Ce questionnement, je l'ai poursuivi dans la péninsule acadienne au Nouveau-Brunswick, ma région d'origine, où je mène, depuis 1992, une recherche-intervention sur l'émergence de l'action patrimoniale communautaire. L'objectif de la recherche consiste à explorer les pratiques patrimoniales collectives, à travers une démarche conceptuelle, méthodologique et empirique capable de produire une nouvelle connaissance du patrimoine et de produire des actions communautaires locales.

Pour les fins de cet exposé, je procéderai en deux temps. En premier lieu, je résumerai la problématique et les enjeux des pratiques patrimoniales, en particulier en ce qui a trait aux activités associatives. En second lieu, je présenterai les approches conceptuelle et

méthodologique de la recherche-intervention communautaire réalisée sur le terrain en 1992 et 1993.

Problématique du patrimoine

«Une émergence n'a de sens qu'en référence à l'horizon où elle se produit»¹. Situées dans la modernité, les actions des acteurs dans le champ du patrimoine, à la fois orientations et praxis, sont un phénomène relationnel, un produit social. Elles se manifestent selon trois grandes logiques, dans la perspective d'Alain Touraine². La première logique de rationalisation est celle des institutions, des entreprises, des grandes organisations orientées vers la connaissance, la concurrence, et l'élaboration de stratégies plurielles³ : médiatique, de transmission d'information et de savoirs; administrative, de gestion de ressources; économique, de production d'objets pour un marché. Une seconde logique de subjectivation tend vers l'individualisation, la liberté et l'autonomie, l'expression de désirs et de créativité, la recherche d'appartenance et de sens.

L'action patrimoniale associative constitue une troisième logique sociale dont les manifestations collectives portent des appellations telles qu'écomusée, musée du territoire, région du patrimoine, mouvement de nouvelle muséologie⁴. Les activités patrimoniales associatives oscillent dans un espace intermédiaire, entre des orientations opposées et complémentaires, entre la rationalisation et

¹ R. Lemieux et É.-M. Meunier, «Du religieux en émergence», *Sociologie et sociétés*, 25, 1 (1993), p. 126. L'analyse des manifestations religieuses contemporaines y est abordée comme la dialectique entre organisation et individualisation mise en cause par les nouveaux mouvements religieux.

² A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard 1992.

³ R. Arpin, «Le musée à la croisée des chemins», dans M. Côté, *Tendances de la muséologie au Québec*, Québec, Musée de la civilisation et Société des Musées québécois, 1992, p. 75-92.

⁴ Voir les textes des pionniers de la nouvelle muséologie dans A. Desvallées, (éd.), *Vagues, une anthologie de la nouvelle muséologie*, Mâcon, Éditions W, 1992; H. de Varine, *L'initiative communautaire, recherche et expérimentation*, Mâcon, Édition W, 1991.

la subjectivation, la conservation et le changement; entre l'identitaire et l'ouverture au global, axes tendanciels dont les enjeux critiques outrepassent les seuls adjectifs de traditionnels ou modernes.

Bien qu'elles aient été peu étudiées dans cette perspective, certaines approches collectives au patrimoine manifestent les orientations et les pratiques des nouveaux mouvements sociaux tels que formulés par Alberto Melucci⁵: action collective de contestation des modèles culturels dominants, défi symbolique, ré-appropriation et construction d'un projet culturel collectif. Par l'adhésion volontaire des individus à des objectifs communs à travers des réseaux offrant des occasions de participation directe, de solidarité et d'expression du sentiment d'appartenance s'amorce la création d'un espace social public d'expérimentation et de recomposition du sens contre la séparation de l'individuel et de l'institutionnel. Par ailleurs, l'action volontaire, aux visées politiques et symboliques plus circonscrites, partagerait avec les mouvements sociaux une coïncidence entre les objectifs communs et les besoins affectifs de communication et de solidarité des membres, une volonté de démocratisation de l'agir collectif dans l'espace social public⁶.

Cet aperçu schématique et simplificateur des rapports possibles au patrimoine suggère qu'un examen plus attentif des nouvelles pratiques patrimoniales communautaires⁷ permettrait de les envisager selon une troisième dimension: entre les rapports opposés et complémentaires, entre les logiques dominantes de rationalisation et de subjectivation.

⁵ A. Melucci, *Altri codici. Aree di movimento nella metropoli*, Bologna, Il Mulino, 1984; A. Melucci, *Nomads of the Present; Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Philadelphia, Temple University Press, 1989.

⁶ A. Melucci, «Vie quotidienne, besoins individuels et action volontaire», *Sociologie et sociétés*, 25, 1 (1993), p. 188-197.

⁷ Au Québec, depuis une quinzaine d'années, se fait l'expérience d'écomusées, membres du réseau Mouvement international pour une nouvelle muséologie (MINOM), organisme affilié à l'ICOM. Voir les numéros spéciaux : «Musée et nouvelle muséologie», *Musées*, 8 (1985); «Le dynamisme d'une communauté», *Musées*, 13, 4 (1991); par ailleurs, la fondation Héritage Canada propose le Programme des régions du patrimoine.

Que sait-on de la dynamique des rapports d'une population avec son patrimoine ? Si les relations entre les représentations patrimoniales et le développement économique, social, technologique et culturel ne sont pas évidentes⁸, qu'en est-il des postulats de liens entre les approches actives de sauvegarde, de mise en valeur du patrimoine et le développement durable des collectivités⁹? Que sait-on des capacités et des compétences «d'actualisation de l'inachèvement»¹⁰ des «communautés de destin»¹¹?

Il est symptomatique que les associations et les mouvements écologiques, dans leurs actions relatives à la gestion et à la sauvegarde du patrimoine naturel, aient produit un impact politique, économique et symbolique dont n'osent rêver les associations et les mouvements dans le domaine du patrimoine culturel. Un rapport a été nettement établi entre environnement et bien-être des individus et des collectivités, entre action locale et action globale, entre environnement, développement économique et continuité de la vie.

Les pratiques communautaires dans le champ du patrimoine constituent une prise en charge collective des rapports entre une population et son territoire, entre sa mémoire et ses projets, par des travaux collectifs d'identification, de sauvegarde, d'interprétation et de mise en représentation. Elles constituent un apprentissage de la concertation, de la régulation, de la mobilisation et de l'engagement à l'usage responsable des ressources patrimoniales pour le mieux-vivre collectif, offrant des perspectives de développement démocratique durable¹².

⁸ J. Davallon, «Propos sur la muséologie populaire», *Musées*, 8 (1985) p. 31; voir aussi J. Davallon, «Écomusées et mise en exposition», dans J. Davallon, *Claquemurer, pour ainsi dire, tout l'univers*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1986, p. 105-126.

⁹ R.G. Bowes, «Patrimoine et développement durable des collectivités», *Heritage Canada*, 11, 1 (1994), p. 5-6.

¹⁰ P. Pelletier, *Petites incantations de la pensée délinquante*, Vanier, Éditions l'Interligne, 1994, p. 47.

¹¹ O. Bauer (1974), cité par D. Juteau «Entre la nation et l'ethnie; sociologie, société et communautés minoritaires francophones», *Sociologie et sociétés*, 26, 1 (1994), p. 19.

¹² A. Hauenschild, «À la recherche du musée de développement», *Musée*, 11, 1-2 (1988), p. 15-21.

Les enjeux sociaux autour de l'action patrimoniale communautaire sont doubles: au niveau de la praxis, les enjeux portent sur le comment de la mise en valeur du bien commun des patrimoines culturel et naturel¹³ dans leurs dimensions économiques, politiques et organisationnelles; au niveau des orientations symboliques, les enjeux touchent les représentations cognitives et affectives de l'identité et de l'altérité ainsi que les débats sur les finalités, sur les pourquoi de la sauvegarde ou de la transformation des relations aux patrimoines dans le temps et dans l'espace. Ces enjeux contemporains s'élaborent dans le champ d'action patrimoniale autour des compétences des acteurs à s'engager dans le processus démocratique, à participer, à parler, à choisir, à apprendre, à travailler¹⁴. Ces enjeux posent aussi un défi aux compétences des acteurs à combiner les diverses facettes dissociées de l'individualisme, de l'appartenance communautaire et des stratégies institutionnelles et marchandes¹⁵.

Les études empiriques qui envisageraient l'ensemble de ces enjeux sont à faire. La présente recherche n'a pas cette ambition, bien qu'elle tente d'aborder la réflexion en ce sens en réalisant une recherche expérimentale sur le terrain portant sur une dimension de l'émergence de l'action patrimoniale, par le repérage des compétences pratiques des acteurs en action.

Seule une vaste recherche approfondie pourrait exemplifier la proposition centrale que l'action patrimoniale s'articule aux formes de rationalisation et de subjectivation des rapports sociaux; et aux mouvements sociaux comme tendance de dépassement et de transformation de cette dualité.

La proposition immédiate de cette recherche avance que l'action patrimoniale se produit dans le processus d'accomplissement et de reconnaissance par les acteurs de leurs rapports à la culture et à la

¹³ A. Micoud, «Le bien commun des patrimoines», Conférence inaugurale au colloque *Patrimoine naturel, patrimoine culturel*, Paris, École nationale du patrimoine (12 et 13 déc. 1994).

¹⁴ H. Gintis, «Pour une société démocratique post-libérale», G. Boismenu, P. Hamel et G. Labica, *Les formes modernes de la démocratie*, Montréal, P.U.M., 1993, p. 263-276; J.Y. Thériault, «La société civile est-elle démocratique ?», *idem*, 1993, p. 67-80.

¹⁵ F. Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994, p. 253-262.

nature, dans l'espace et dans le temps. L'action patrimoniale actualise les compétences des acteurs et contribue à leur développement personnel et collectif.

Contexte

Comme lieu de recherche, j'ai choisi les îles Lamèque et Miscou qui prolongent, entre la baie des Chaleurs et le golfe Saint-Laurent, la plaine côtière de la péninsule acadienne au nord-est du Nouveau-Brunswick. Une population de huit mille habitants environ, en grande majorité des francophones d'origine acadienne, gaspésienne et jersiaise, est éparpillée sur le territoire. Deux agglomérations sur l'île de Lamèque sont organisées en municipalités. L'île Miscou constitue un district de services locaux. Il y subsiste une petite communauté anglophone d'une cinquantaine de ménages.

Il s'agit d'un contexte ouvert, qui maximise les possibilités d'action et le pluralisme des acteurs. Il s'agit aussi d'un contexte local de communalisation ou de co-présence, où les relations de proximité, de parenté, de sociabilité gardent une forte emprise et auquel se superposent les rapports de «sociation» contractuels et institutionnels reliant les activités locales aux réseaux régionaux et mondiaux. Il s'agit enfin d'un contexte socio-historique et naturel en transformation, dont certains éléments saillants, à première vue, semblent favoriser une mise en question par la population de ses assises patrimoniales : équilibre fragile et dégradation de l'environnement marin et terrestre; modification rapide des industries locales basées sur les ressources naturelles; construction en cours d'un lien fixe entre l'île Lamèque et l'île Miscou; ébranlement des appartenances villageoises distinctes par les amalgamations scolaires, municipales et paroissiales; croissance du tourisme de type culturel et écologique; plafonnement des entreprises coopératives malgré une vie associative dynamique; faibles tentatives de mise en valeur des sites archéologiques du dix-septième siècle, des espaces naturels, de l'histoire orale et du patrimoine bâti.

Aux éléments de contexte mentionnés, qui semblent fournir un terrain propice à l'action patrimoniale locale, s'ajoutent mes origines familiales, datant de plus d'un siècle, mais quand même légitimes pour relier à l'occasion la chercheuse à la population et aux questions d'histoire locale. En outre, la participation de la chercheuse aux

activités communautaires prolongeant les activités de recherche proprement dites, durant une période de sept mois, en 1992 et en 1993, ont offert diverses occasions de communiquer les objectifs de la démarche et d'établir des relations de confiance mutuelle avec les personnes rencontrées.

Approche conceptuelle

L'angle d'approche choisi porte sur l'action d'acteurs en interaction dans une contextualité sociale et historique donnée, envisageant les orientations et les pratiques patrimoniales locales dans le sillage de la modernité, de la mondialisation et de la démocratie post-libérale. L'option de départ consiste à partir du processus d'émergence des acteurs collectifs plutôt que des structures institutionnelles ou des perceptions individuelles.

L'effort théorique et empirique visant à combler le vide entre l'analyse des déterminants structurels et celle des motivations ou des représentations des acteurs n'est pas nouveau:

Entre penser l'action comme intention d'action et l'action comme action collective en acte (qui ne peut se déduire des variables structurelles), il manque l'analyse du processus, des enjeux; processus à travers lesquels les acteurs collectifs se forment, définissent des objectifs, des ressources (moyens) et des contraintes.¹⁶

Dans ce courant de réflexion, Herbert Gintis propose, entre la conception instrumentale de l'action fondée sur les besoins, les préférences et intérêts individuels, et la conception de l'action dans la tradition marxiste, où le comportement individuel exprime l'appartenance à la collectivité, une conception constitutive de l'action: les individus développent leurs préférences et leurs capacités personnelles en agissant dans le monde¹⁷.

¹⁶ A. Melucci, *Altri codici*, p. 7.

¹⁷ H. Gintis, «Pour une société démocratique...», p. 266-267.

Comment expliquer l'action collective dans un cadre qui renonce à une théorie expressive de l'action. Nous proposons un modèle qui élargit la notion de devenir-par-l'action [...]. La clé de la compréhension de l'action collective, croyons-nous, se trouve dans cette observation que les objectifs, les fins, ne sont pas donnés d'avance, et donc que les interactions sociales comportent un aspect constitutif. En d'autres mots, les individus participent à des pratiques avec d'autres non seulement pour atteindre des buts communs, mais également pour déterminer qui ils sont et qui ils vont devenir en tant qu'êtres sociaux. [...] la notion de devenir-par-l'action établit que les individus se constituent eux-mêmes, pour une part importante, dans le cadre de leurs projets communs.¹⁸

Ce modèle «devenir-par-l'action» offre un cadre théorique à la démarche de reconceptualisation de la notion de patrimoine¹⁹ et à ma proposition du concept d'action patrimoniale, à partir d'un ensemble d'éléments convergents vers une théorie de l'action constituante. La compréhension de l'acteur comme sujet qui se construit dans l'action sociale se retrouve formulée à plusieurs niveaux d'observation et d'analyse: la reconnaissance et l'accomplissement de l'individu dans ses rapports sociaux²⁰; l'accomplissement et l'appropriation discursive de

¹⁸ S. Bowles et H. Gintis, *La démocratie post-libérale*, Paris, Éditions La découverte, 1988, p. 213-214.

¹⁹ Pour une approche du patrimoine comme outil d'intervention et d'action communautaire, voir : Y. Lamy, «Le patrimoine culturel public, réception, désignation, mobilisation», dans Y. Lamy, *Le pouvoir de protéger, approches, acteurs, enjeux du patrimoine en Aquitaine*, Bordeaux, Université de Bordeaux, 1992, p. 9-21. Pour une notion du patrimoine insérée dans une approche de gestion systémique de la nature, voir J. de Montgolfier et J.-M. Natali, *Le patrimoine du futur: approche pour une gestion patrimoniale des ressources naturelles*, Paris, Éd. Économica, 1987.

²⁰ A. Hamann, *L'abandon corporel*, Montréal, Stanké, 1993.

l'action dans l'espace public²¹; la construction de la compétence à l'action par l'expérience dans l'action²²; l'acteur collectif se constituant à travers le processus d'action collective²³.

La recherche-intervention sur le terrain explore le processus d'action sociale dans les conditions socio-historiques données où, selon Louis Quéré, «la structuration du champ pratique comme accomplissement social [est] effectuée par des acteurs sociaux avec leurs ressources de sens commun comme condition de leur agir ensemble»²⁴. Si nous retenons que seuls les éléments de la condition sociale des acteurs et une conjoncture spécifique ne peuvent expliquer pourquoi et comment un acteur se mobilise, il importe d'observer et de comprendre le processus d'accomplissement de l'action collective écartelée entre la logique de rationalisation et celle de la subjectivation.

L'action collective est une interaction de buts, de ressources et d'obstacles, une orientation intentionnelle qui est établie au moyen de relations dans le cadre d'un système de possibilités et de contraintes, donc une approche rationnelle [...]. Et pourtant, nommer diversement l'espace et le temps, faire place à la sagesse au-delà de la connaissance, exercer la réflexivité affective et non instrumentale, sont autant de modes dans la pratique des mouvements pour organiser et lire diversement le flux d'information et nommer autrement le monde.²⁵

L'action patrimoniale n'est pas tout le social. Quelle est donc la spécificité de l'action dans le champ du patrimoine: une construction active, pratique et symbolique des rapports sociaux d'une collectivité

²¹ L. Quéré, «Langage de l'action et questionnement sociologique», dans P. Ladrière, P. Pharo et L. Quéré, *La théorie de l'action, le sujet pratique en débat*, Paris, CNRS Éditions, 1993, p. 63.

²² D. Uzzel (dir.), *Children as Catalysts of Environmental Change: Final Report*, European Community, 1994.

²³ A. Touraine, *Critique de la modernité*, p. 16.

²⁴ L. Quéré, «Langage de l'action...», p. 64.

²⁵ A. Melucci, *Altri codici*, p. 142, [traduction libre].

dans l'espace et le temps. Ce qui m'amène à définir l'action patrimoniale comme le processus d'accomplissement pratique et de reconnaissance symbolique par les acteurs des rapports socio-historiques d'une collectivité dans l'espace et le temps.

Les concepts opérationnels et leurs inter-relations qui soutiennent cette définition proviennent de trois courants d'études contemporaines: les travaux sur les compétences dans l'action, déjà cités; les travaux sur la participation populaire et l'*empowerment*²⁶, et ceux touchant la compétence à l'action démocratique²⁷.

Approche méthodologique

Dans la mouvance d'un contexte ouvert et d'une recherche exploratoire ouverte aux occurrences d'une collectivité concrète, quelle méthode est apte à saisir le processus d'action dans le langage naturel de l'action, tout en l'exemplifiant et en l'expliquant, en la laissant émerger comme action collective, comme savoir et comme sens, en la rendant visible dans l'espace collectif? L'approche méthodologique assume dans cette recherche un relief particulier par un effort d'adéquation et d'articulation entre un cadre conceptuel et une pratique d'intervention. La recherche-intervention, «une approche expérimentale sur un terrain ouvert»²⁸, «voie de passage entre des approches encore éloignées ou antagonistes»²⁹, explore, élabore et met à l'épreuve, sur une période de deux ans, un instrument empirique capable de saisir les pratiques collectives émergentes et une relation chercheur-acteur qui la

²⁶ N. Fuller, «The Museum as a Vehicle for Community Empowerment: The Ak-Chin Indian Community Ecomuseum Project», in I. Karp, C. Mullen Kreamer, S.D. Lavine, *Museums and Communities: The Politics of Public Culture*, Washington, Smithsonian Institution, 1992, p. 327-365.

²⁷ D. Uzzel, (dir.), *Children as Catalysts of Environmental Change*, Brunels, Council of the European Community, 1994, p.2.

²⁸ A. Nicolas, «L'avenir du musée», dans A. Nicolas, *Nouvelles muséologies*, Marseilles, MNES, 1985.

²⁹ F. Dubost, «Une analyse comparative des pratiques dites de recherche-action», *Connexions*, 48 (1984), p. 9-18

distingue de la recherche-action³⁰ mais aussi de la recherche-intervention³¹ menée auprès de groupes, de membres de mouvements ou d'institutions déjà formées.

Comme la recherche-action, la recherche-intervention peut être considérée comme l'activation d'un processus qui interagit sur trois plans³²: la stratégie de recherche empirique visant la production de savoirs et de connaissances; la stratégie d'action pratique visant la création et l'accomplissement de projets communautaires; la stratégie d'expérimentation sociale visant la jonction, la cogénération de la recherche empirique et de l'action pratique par coexpérimentation dans l'action. C'est *a posteriori* que je m'interroge sur la configuration d'empirisme, d'action et d'expérimentation sociale la plus propice à capter le processus de génération ou de création d'action patrimoniale. Sur le terrain, la chercheuse, au contact de la vie locale telle qu'elle se fait, devient pragmatique, invente des solutions, des compromis, expérimente avec les possibles.

L'outil principal de cette recherche-intervention s'est formé dans le processus de réunions publiques, sous forme d'ateliers non-directifs. La démarche composée sur le terrain s'inspire, en la simplifiant et en l'adaptant au contexte ouvert, de la recherche-intervention développée par A. Melucci auprès de groupes de jeunes, de féministes et d'environnementalistes³³. Les spécificités de la méthode vise à déplacer l'observation des contenus aux logiques de l'action, à fournir des stimuli, par des simulations réalistes qui favorisent cet objectif, en maintenant distincts les rôles du chercheur et des acteurs, dans une situation artificielle où il est plus facile de cerner l'apport du chercheur et l'apport des acteurs. La méthode conjugue les savoirs, les

³⁰ J. Rhéaume, «La recherche-action: un nouveau mode de savoir?», *Sociologie et sociétés*, 14, 1 (1982), p. 43-51; G. Goyette et M. Lessard-Hébert, *La recherche-action, ses fonctions, ses fondements et son instrumentation*, Sillery, P.U.Q., 1987.

³¹ A. Touraine, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984; A. Touraine, *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978; F. Dubet, «Action et autoréflexion. Le débat rationnel avec les acteurs comme méthode d'analyse de l'action», *Raisons pratiques*, 1 (1990), p. 171-193; F. Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.

³² J. Dubost, «Une analyse comparative...», p. 9-18.

³³ A. Melucci, *Altri codici*.

mémoires et les projets des acteurs à l'encadrement procédural et opérationnel du chercheur. L'intervention consiste, plus précisément, à tenir une série d'ateliers publics dans différentes localités, où, par une dynamique de petits groupes, sont introduites des simulations réalistes qui stimulent les participants à nommer, à raconter leurs rapports au patrimoine culturel et naturel, à projeter et à organiser l'action possible. Ces interventions de départ, de rassemblement de personnes intéressées, initiant les échanges entre les participants, réactivant des compétences, créant des liens entre les personnes, leur mémoire et leur territoire, engageant l'action entre le dire et le faire, occasionnent une interaction observable, partagée, responsable dans l'espace public.

D'autre part, l'action est reconstruite comme un ensemble à facettes multiples en ayant recours à des instruments plus conventionnels: la documentation, l'observation participante, les entrevues en profondeur, les interventions non-directives en milieu scolaire et auprès des groupes d'ânés, l'enquête par questionnaire auprès d'un échantillon de la population en général (1 ménage sur 7) et de la population étudiante (de 9^e et de 12^e années). La confrontation entre ces diverses sources d'information apporte à la recherche des éclairages pluridirectionnels.

Le choix de la recherche-intervention s'élabore et se confirme graduellement au cours d'observations participantes, d'entrevues et d'entretiens avec les intervenants de différents secteurs de la vie communautaire, compte tenu en particulier de deux dimensions: le caractère ouvert de la démarche et le caractère non fusionnel du rapport entre la chercheuse et la population.

Le contexte décrit plus tôt a conduit à expérimenter une forme de recherche-intervention plutôt que de recherche-action envisagée initialement et préférée, en principe, du fait de ses connotations plus participatives: le caractère ouvert du contexte amena cependant à trouver une entrée directe auprès de la population. Tant l'absence de modèle d'intervention en milieu ouvert que l'absence de groupe réel d'attache comme partenaire ou sujet de la démarche exploratoire, créèrent des défis majeurs: «Toute intervention en milieu ouvert doit admettre non seulement la pluralité mais surtout la non-définition initiale des acteurs»³⁴. La recherche-intervention exige aussi une clarification des

³⁴ J. Dubost, «Une analyse comparative...», p. 23.

rôles du chercheur et des acteurs. «Le chercheur qui entre en contact avec le terrain active un processus dans lequel les acteurs sont tout autant protagonistes que lui»³⁵. Dans une critique des interventions de style missionnaire, militant ou pédagogue, A. Melucci³⁶, tout en reconnaissant les effets de la dynamique interpersonnelle comme partie constituante de l'agir social, met en garde contre l'identification du chercheur et des acteurs, entre autre par une démarche visant la «conversion» des acteurs à l'interprétation et à l'analyse du chercheur. Il propose des mesures de contrôle insérées dans le processus de recherche: faire du rapport entre chercheur et acteur un objet d'analyse au cours de la recherche et définir la spécificité du rôle de la connaissance du chercheur; rompre explicitement de la situation naturelle et assumer un cadre expérimental comme cadre de l'interaction, sans toutefois annuler la logique d'action du groupe; déplacer l'observation des contenus de l'action à la logique de l'action: les acteurs ne sont pas objets d'analyse, ils produisent l'objet d'analyse; fournir au groupe les stimuli qui favorisent l'étude du processus d'action; construire le rapport entre chercheur et acteurs comme un rapport contractuel.

Ces contraintes ont canalisé l'expérimentation sur le terrain vers une forme d'ateliers publics ouverts, où les participants avaient l'occasion d'être protagonistes, d'interagir, de parler, de choisir, d'apprendre, dans les premières manifestations d'un déroulement en quatre étapes qui consiste à nommer son patrimoine, à envisager les liens entre les différentes composantes identifiées, à projeter l'action possible et les moyens réalistes d'agir.

Résultats attendus et conclusion

Les résultats de la recherche-intervention sur le terrain, combinée à la recherche conventionnelle, sont envisagés sur trois plans: conceptuel, pratique et empirique. Au plan conceptuel: proposition d'une nouvelle conception du patrimoine comme action patrimoniale; formulation d'un modèle de compréhension des relations entre action patrimoniale et développement communautaire; exemplification des

³⁵ A. Melucci, *Altri codici*, p. 35, [traduction libre].

³⁶ A. Melucci, *Idem*.

rapports entre les compétences des acteurs à l'action collective. Au plan de l'action pratique: activités communautaires diversifiées dans plusieurs localités; initiatives communautaires autonomes sans encadrement d'expert ou de financement extérieur; organisation des personnes concernées en réseau souple plutôt qu'en association formelle; sensibilisation de la population par les expositions, les recherches scolaires, les vidéos et autres activités communautaires. Au plan de l'expérimentation: essai et formulation d'un outil de recherche-intervention en milieu ouvert.

En conclusion de cette exploration à la frontière de l'intuition subjective, de la sociologie et du mouvement culturel où l'intervention touchant le patrimoine interpelle à la fois la population et le chercheur sur leurs rapports aux savoirs, aux pouvoirs et au sens de l'action démocratique, j'invite les chercheurs et les praticiens dans le champ du patrimoine à oser la recherche-intervention, afin de revitaliser les processus de connaissance, d'action, et d'expérimentation, qui permettent le passage entre le dire et le faire.

LES PRATIQUES CULTURELLES ET LA «RE-CRÉATION» ETHNIQUE

Michel Bouchard

La communauté franco-albertaine serait-elle comme un mirage dans le désert? Elle nous paraît réelle mais, lorsque nous l'observons de près, ne nous semble-t-elle pas plutôt une illusion? Cette remise en question de la réalité franco-albertaine n'est pas gratuite. Elle découle d'études anthropologiques de plus de 40 ans qui nous obligent à repenser nos définitions de l'ethnicité et de la culture en tant que réalité objective. L'étude de l'anthropologue Edmund Leach dans les années 1950 a clairement démontré qu'un groupe ethnique peut, le cas échéant, modifier toutes les apparences externes de sa communauté, c'est-à-dire sa culture ou ses pratiques culturelles. Cela indique que l'on ne peut pas définir le groupe ethnique à partir de sa culture. Le chercheur Frederik Barth, quant à lui, a préconisé l'étude des frontières ethniques, ou des interactions sociales qui marquent la frontière entre deux groupes ethniques, plutôt que le rembourrage (*stuffing*) culturel que sont les pratiques culturelles, car ces frontières ne sont pas géographiques mais sociales. Enfin, cette perspective a été reprise dans de récentes études anthropologiques, dont celles de Thomas Hylland Eriksen qui étudie l'ethnicité sous l'optique des relations sociales et de la communication de différences culturelles, qu'elles soient réelles ou fictives.

En m'inspirant de ces études anthropologiques et en me basant sur une étude de la communauté francophone de la région de Rivière-la-Paix (Alberta)¹, je vais d'abord démontrer que la communauté franco-

¹ Cette analyse repose sur des entrevues et de l'observation participante. Lors de mon enquête en juin, juillet et août 1992, j'ai interviewé 20 adultes et 15 élèves. De ces 20 adultes, 13 étaient originaires de

albertaine est une construction sociale. Cette communauté ou groupe ethnique est une construction sociale car elle existe uniquement dans l'imaginaire collectif d'un regroupement d'individus qui se disent membres de ce groupe ethnique: ils imaginent qu'ils sont en communion avec des individus qu'ils ne rencontreront peut-être jamais. À partir de cette prémisse de base, j'examinerai ensuite la validité d'étudier la culture franco-albertaine, car si cette communauté n'existe pas comme entité concrète, comment peut-elle avoir des pratiques culturelles qu'on pourrait repérer et cataloguer? En dernier lieu, j'analyserai le processus de création d'une communauté ethnique imaginaire, processus qui est forcément politique et symbolique, et le rôle que jouent les élites ethniques dans la promotion de cette communauté.

Une communauté imaginée

Benedict Anderson a affirmé que les nations sont imaginées². Elles existent parce qu'il y a des personnes qui veulent bien croire en elles et qui sont en communion avec des individus, parfois des personnes inconnues, avec qui elles affirment partager une culture commune. Cette culture, ou ces pratiques culturelles, changent sans arrêt car la culture et les symboles du groupe ethnique sont continuellement

Falher et 7 de Saint-Isidore, dont 12 hommes et 8 femmes; l'âge des informateurs adultes variait entre 22 et 92 ans. Les informateurs n'ont pas été choisis de façon aléatoire, mais, dans la mesure du possible, ils ont été sélectionnés comme représentant les deux communautés et leurs diversités. Je les ai rencontrés seuls ou en couple. La durée moyenne d'une entrevue était de 3 heures. J'ai aussi rencontré 8 élèves de l'école Routhier à Falher et 7 élèves de l'école Héritage à Jean-Côté, soit individuellement, soit en petits groupes. De ces 15 élèves, j'ai interviewé 7 filles et 8 garçons. Les données de cette recherche ont été tirées de mon mémoire de maîtrise non publié: *Ethnicité et identité: le cas des francophones de la région de la Rivière-la-Paix*, mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval, Ste-Foy, Qc, 1994.

² Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, London, Verso, 1991.

manipulés par la communauté à des fins politiques, économiques ou symboliques. Le groupe ethnique franco-albertain ne serait-il pas lui aussi une communauté imaginée? Nous verrons que ce ne sont pas la langue ou la culture qui définissent le groupe ethnique franco-albertain, mais que c'est plutôt le groupe qui choisit ce qui lui est distinctif et qui affirme ou nie sa distinction en manipulant les indicateurs de son ethnicité.

Le groupe ethnique franco-albertain est ainsi une construction sociale. Comme toute construction sociale, celle des Franco-Albertains est d'abord subjective: nous ne pourrions déterminer avec précision la composition exacte d'un groupe ethnique ou, selon Richard Marienstras, «recenser avec précision des êtres définis par leur sentiment d'appartenance, leur ascendance naturelle et leur statut juridique...»³. Pour sa part, le sociologue Everett C. Hughes affirme que le groupe ethnique se compose d'individus qui se définissent comme appartenant à un groupe ethnique quelconque ou qui sont perçus par les autres comme étant membres de ce groupe ethnique⁴. Ce qu'il y a d'implicite dans la définition que se donnent eux-mêmes les membres d'un groupe ethnique, c'est la présupposition qu'ils ont des affinités simplement parce qu'ils sont du même groupe.

Dans un groupe ethnique, il existerait donc des liens imaginés qui uniraient des individus qui ne se sont jamais rencontrés. Ils auraient une identité ethnique car ils s'identifieraient au groupe, mais il y aurait aussi une structure sous-jacente au groupe ethnique. «Bref, selon Danielle Juteau-Lee, l'identité ethnique n'est pas quelque chose qui existe seulement dans la tête, elle renvoie à la communauté et à ses rapports constitutifs»⁵. Cela ne veut toutefois pas dire que cette communauté est facilement délimitée, car on ne peut la définir. Cette communauté existe car elle structure les relations entre les individus, mais elle ne peut exister indépendamment de ces relations. Danielle

³ Richard Marienstras, *Être un peuple en diaspora*, Paris, Maspéro, (coll. Cahiers libres), 1975, p. 59, in Danielle Juteau-Lee, «Français d'Amérique, Canadiens, Canadiens-Français, Franco-Ontariens, Ontariens: Qui sommes-nous?», *Pluriel*, n° 24, 1980, p. 22.

⁴ Everett C. Hughes, «The Study of Ethnic Relations», *The Sociological Eye*, Chicago, Aldine, 1971, p. 153-158.

⁵ Danielle Juteau-Lee, «Français d'Amérique...», p. 23.

Juteau-Lee est aussi d'avis que la communauté ethnique peut se définir en fonction de ses attributs culturels et institutionnels, mais que ces traits ne la fondent pas et ne constituent pas son essence⁶.

Par le passé, culture et groupe ethnique étaient largement interchangeables. Les chercheurs classaient les différents groupes selon les vêtements, la nourriture, le mode de vie, la religion, etc. D'ailleurs, c'est toujours la conception populaire de l'ethnicité. Le groupe ethnique existerait par la culture qu'il perpétue, et c'est cette même culture qui le définirait. Cette définition très simpliste de l'ethnicité ne pouvait adéquatement décrire ce qui était observé sur le terrain. L'étude classique des Kachin de la Haute-Birmanie par l'anthropologue Edmund Leach dans les années 1950 a clairement démontré que l'ethnicité n'est pas le fruit des différences culturelles. La configuration hiérarchique presque féodale de la société kachin (*gumsa*) pouvait se transformer et assumer toutes les apparences externes --la langue, la religion, les vêtements,... -- du groupe kachin égalitaire (*gumlao*) et même d'un autre groupe ethnique, les Chin⁷. Leach est d'avis que c'était une fiction ethnographique d'imaginer qu'il existait sur le terrain des «tribus» distinctes avec des frontières qu'on pourrait facilement tracer:

Yet in practice one frequently finds communities which are regarded as *gumsa* from one point of view, and *gumlao* from others; there are communities which are simultaneously Kachin *gumsa* and Shan. In other words the question of whether a particular community is *gumlao*, or *gumsa*, or Shan is not necessarily ascertainable in the realm of empirical facts; it is a question, in part at any rate, of the attitudes and ideas of particular individuals at a particular time.⁸

⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷ Manning Nash, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 7.

⁸ E.R. Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, n° 44, London, The Athlone Press, 1977 (1954), p. 286.

Les pratiques culturelles n'étaient pas coulées dans le béton et un seul groupe ethnique pouvait aussi avoir deux cultures diamétralement opposées. La culture n'est donc pas immuable et un groupe ethnique peut sciemment transformer les pratiques culturelles selon le contexte social et politique.

En fonction de cette constatation, les études anthropologiques récentes ont abandonné toute notion de groupes ethniques comme étant des entités délimitées avec des pratiques culturelles concrètes. Les chercheurs étudient plutôt l'ethnicité sous l'optique des rapports sociaux et de la communication des différences culturelles, qu'elles soient réelles ou fictives. Le chercheur Frederik Barth a révolutionné les études ethniques: selon lui, c'est la frontière ethnique --plutôt que le rembourrage culturel qu'elle contient-- qui définit le groupe et qui, par conséquent, devrait faire l'objet des études ethniques⁹. Il soutient que cette frontière est sociale, quoiqu'elle puisse parfois correspondre à des frontières géographiques. De plus, il estime que la frontière ethnique canalise la vie sociale et structure les relations sociales¹⁰. Selon cette perspective, l'ethnicité n'existerait pas en vase clos. Des relations ethniques stables requièrent une structuration de l'interaction des différents groupes ethniques, structuration qui permet les relations sociales dans certaines sphères d'activité seulement¹¹. Cela isolerait certains éléments culturels de la confrontation avec des influences externes et, par la suite, les soustrairait à la possibilité de modification¹².

En somme, il serait impossible de recenser la communauté franco-albertaine, car elle est une communauté imaginée sans fondement concret. D'ailleurs, comment recenser une communauté à partir du double critère suivant: sentiment d'appartenance de l'individu à une communauté; reconnaissance par l'entourage d'être membre à part entière du groupe ethnique? Ce qui est cependant central à la construction de cette communauté franco-albertaine, c'est la croyance

⁹ Frederik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little, Brown and Company, 1969, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 16.

¹² *Ibid.*

de ses membres qu'ils sont en communion avec d'autres individus qu'ils ne rencontreront peut-être jamais. Ils doivent croire qu'ils partagent un passé commun et ils doivent aussi partager les symboles d'une identité commune.

Certes, le groupe ethnique, comme l'a souligné Danielle Juteau-Lee, n'existe pas seulement dans l'esprit. La communauté ethnique a des structures --paroisses francophones, associations, écoles, et ainsi de suite-- mais on ne pourrait réduire le groupe ethnique à l'étude de ses institutions. Certains Franco-Albertains ne participeront jamais aux activités de ces institutions et se diront tout de même membres du groupe ethnique. Mais, la communauté, de façon globale, fournit un encadrement aux rapports sociaux entre les individus quoiqu'elle ne puisse exister indépendamment de ces relations. Là où l'ethnicité prend son plein sens, c'est à la frontière, tel que l'a souligné Frederik Barth. Ce sont les rapports qu'aura la communauté ethnique franco-albertaine avec la société dominante et les autres groupes ethniques qui détermineront la forme que prendra cette communauté.

Nous verrons que la culture donnerait un sens aux rapports sociaux mais elle non plus ne pourrait exister indépendamment de ces rapports sociaux. La culture franco-albertaine serait-elle donc imaginée? Les membres de la communauté affirmeront qu'il existe une mentalité franco-albertaine et des pratiques culturelles communes. Mais comment peut-on cataloguer les différents éléments de la culture d'une population qui est, comme nous l'avons vu, une construction sociale impossible à recenser avec précision?

La validité de la culture comme objet d'étude

La définition de Frederik Barth de l'ethnicité comme frontière est toujours valable, quoiqu'elle ait été raffinée par certains chercheurs, dont Thomas Hylland Eriksen. Ainsi, leur recommandation, c'est d'abord de remettre l'ethnicité dans son contexte historique¹³. Effectivement, il serait impossible de comprendre l'ethnicité des francophones de l'Alberta sans étudier l'histoire de cette province et

¹³ Thomas Hylland Eriksen, *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*, Oslo, Scandinavian University Press, 1992, p. 29.

celle du pays: la conquête de la Nouvelle-France, l'imposition de l'anglais comme seule langue officielle dans les Territoires du Nord-Ouest qui sont devenus les provinces de l'Alberta et de la Saskatchewan, les luttes scolaires et les obstacles posés à l'enseignement du français dans le but d'accélérer le processus d'assimilation des francophones... En somme, selon Danielle Juteau-Lee, tous ces événements ont modelé l'ethnicité francophone:

Un passé historique commun représente donc le premier élément constitutif de ces communautés d'histoire et de culture. Mais ce n'est qu'en présence d'oppositions conscientes à des tiers que ce facteur devient opératoire et qu'il favorise l'éclosion de la communalisation. Et c'est dans de telles circonstances que sont choisies les marques qui servent à définir le groupe...¹⁴

Dans ce cas, le groupe ethnique tire peut-être ses origines du passé, mais il se situe entièrement dans le présent: le passé peut facilement être interprété selon une nouvelle perspective ou tout simplement oublié s'il ne convient pas au présent. C'est pourquoi le chercheur doit être prudent, puisque l'histoire peut elle aussi être inventée à des fins politiques ou ethniques, comme le soutient Eric Hobsbawm par sa définition de la tradition inventée:

'Invented tradition' is taken to mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behavior in the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past.¹⁵

¹⁴ Danielle Juteau-Lee, «Français d'Amérique...», p. 26-27.

¹⁵ Eric Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions», *The Invention of Tradition*, sous la direction de Eric Hobsbawm et Terence Ranger, Cambridge University Press, Canto Edition 1992, p. 1.

Ainsi les nations et les groupes ethniques auraient très souvent des traditions anciennes qui, en réalité, ont été inventées très récemment¹⁶.

Thomas Hylland Eriksen est d'avis qu'il importe aussi d'étudier le sens des différences culturelles et non seulement la communication de ces différences culturelles:

I have argued that ethnicity, as correctly suggested by the formalists, can be regarded as the collective enaction of socially differentiating signs. These signs, however, are not arbitrary because, unlike linguistic signs, they are intrinsically linked with experienced, practical worlds containing specific, relevant meanings which on one hand contribute to shaping interaction, and on the other hand limit the number of options in the production of ethnic signs.¹⁷

La culture serait donc caractérisée par une dualité inhérente: elle fournirait l'encadrement qui donne à une action son sens et elle dépendrait d'actions délibérées pour se reproduire. Sans le contexte culturel, les actions des groupes ethniques seraient largement dénuées de sens. Parallèlement, la culture ne peut exister indépendamment du groupe ethnique.

Eriksen ne nierait pas pour autant l'existence d'une culture franco-albertaine. Mais elle ne serait toutefois pas une entité fixe et monolithique appartenant au groupe ethnique. Il proposerait que les pratiques culturelles, de ce groupe ethnique et de tant d'autres, sont plutôt des *language-games* ou des jeux langagiers:

We must, in other words, arrive at an understanding of culture which makes it impossible to talk, for example, of Norwegian culture, or Mauritian culture, or for that matter of Indo-Trinidadian culture, while at the same time not reducing culture to an epiphenomenon of idiosyncratic, individual actions. I

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Thomas Hylland Eriksen, «The Cultural Contexts of Ethnic Differences», *Man*, vol. 26, n° 1, mars 1991, p. 141.

have suggested that culture be conceptualized as a language-game: a learned and internalized context of shared meaning bounded spatially, temporally and situationally, yet related to other such games through rules of translation and conversion, or through shared or continuous practices, personnel or other carriers of information.¹⁸

Comme tout nouveau-né, le Franco-Albertain naissant doit être socialisé et cela se fait à l'intérieur d'une communauté quelconque: «Sans socialisation des nouveau-nés, pas d'humanisation, pas d'ethnisation»¹⁹. Tandis que les *language-games* sont appris, ils sont continuellement modifiés par les membres du groupe ethnique²⁰.

Ainsi, pour mieux comprendre la réalité franco-albertaine, il faut emprunter à Eriksen sa définition de l'ethnicité. Elle est la reproduction sociale --systématique et durable-- des différences fondamentales qui distinguent les diverses catégories de personnes qui se perçoivent comme étant culturellement distinctes²¹. À cela s'ajoutent des aspects politiques ainsi que des aspects d'identité²². Il s'ensuit que l'ethnicité, comme toute autre construction sociale, est sujette à être changée, redéfinie et manipulée à des fins politiques et économiques.

Pour récapituler, il serait impossible d'étudier la culture franco-albertaine, car elle n'existe point comme entité concrète. Plutôt, comme l'a souligné Eriksen, pour saisir adéquatement la culture par la recherche en sciences sociales, il faut la conceptualiser comme étant la signification partagée qu'ont les membres d'une communauté ethnique de leur univers social. L'individu apprendra de son entourage le sens donné aux interactions sociales. Cependant, ces mêmes interactions sociales obligeront les acteurs ethniques de toujours repenser et modifier leurs comportements sociaux et ainsi, leur culture.

¹⁸ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹ Danielle Juteau-Lee, «Français d'Amérique...», p. 34.

²⁰ Thomas Hylland Eriksen, «The Cultural Contexts of Ethnic Differences», p. 142.

²¹ Thomas Hylland Eriksen, *Us and Them in Modern Societies*, p. 3.

²² *Ibid.*

Finalement, c'est la communauté qui crée et transmet sa culture. Les membres du groupe ethnique peuvent facilement laisser de côté certains éléments de leur culture tout en adoptant de nouveaux éléments. La culture matérielle de la communauté franco-albertaine n'est pas du tout la même qu'il y a cent ans. Pourtant le groupe ethnique existe toujours. Cependant, depuis plus de cent ans, les Franco-Albertains (auparavant dénommés Canadiens français) sont en interaction avec la société dominante de souche anglo-saxonne et les autres groupes ethniques. Si la communauté existe toujours, c'est qu'elle a maintenu sa frontière ethnique: sinon le groupe aurait été intégré à la majorité et n'existerait pas comme entité distincte. Mais depuis ce temps, de nombreuses générations ont reçu de leur entourage une conception toute particulière de l'univers et elles l'ont modifiée et transmise à leur tour aux générations suivantes grâce au processus continu de création d'une communauté imaginée.

Le processus de création d'une communauté imaginée

Habituellement, le groupe ethnique se définit par les liens de «sang», le commensalisme et la pratique d'un culte commun²³. Il découle de cela que le groupe ethnique est une famille étendue tandis que les membres des autres ethnies sont perçus comme étrangers. Mais nous verrons que le groupe ethnique baigne toujours dans l'ambiguïté. À partir de l'ancienne définition «raciale» du groupe français d'Amérique, il n'y a jamais eu de groupe concret facilement repérable. Chaque génération de francophones de l'Alberta a créé et recrée une communauté imaginée à partir de différents critères définissant l'appartenance à ces différentes communautés francophones.

Dans la région de Rivière-la-Paix, il existe une multitude de différentes appellations ethniques. Chacune de ces appellations correspond à différentes communautés imaginées qui ont été construites par le passé et qui se créent au présent. Une des plus vieilles définitions de la communauté ethnique qui existe est la définition raciale qu'avait un nonagénaire qui a été interviewé, un agriculteur francophone à la retraite habitant dans la région de Rivière-la-Paix. Dans son discours, les appellations canadien, canadien-français et français étaient largement

²³ Manning Nash, *The Cauldron of Ethnicity*, p. 10-11.

interchangeables. Une personne naissait, selon lui, avec une identité ethnique qui était immuable:

Pareil comme toi, vois-tu, tu es français, tu ne peux pas dire que tu es anglais. Ta nationalité est française mais tu es canadien-français. Pareil comme moi. Je suis un Québécois, un Québécois français.

Il faut noter que dans son discours «nationalité» et «race» étaient des synonymes. Selon sa définition, il est possible de renier sa race, c'est-à-dire de ne plus parler la langue et de ne plus s'identifier comme membre du groupe ethnique, mais il est impossible d'y renoncer.

Cette personne interviewée mentionne que, dans l'Est (au Québec), un homme qui épousait une Anglaise était excommunié car elle n'était pas catholique. C'était surtout le cas dans les petites paroisses rurales. Toutefois, selon lui, les mariages mixtes n'ont jamais été interdits dans la région mais, selon les vieux, ce n'était pas souhaitable:

T'étais canadien-français et tu voulais rester canadien-français. Un Anglais, ben c'était un Anglais et toi t'étais français. C'était ta nationalité. Puis ils tenaient à ça, les vieux. Ils voulaient rester français, rester canadiens-français. Tandis que s'ils mariaient une Anglaise les enfants étaient métis.

Selon lui, cela a changé après la Deuxième Guerre mondiale, lorsque la nouvelle génération, les enfants des premiers colons, a commencé à se marier avec les autres races sans faire de distinction, le résultat étant qu'ils «vont tous sur l'anglais». L'informateur avait un discours ethnique très spécifique. Il n'avait pas recours à la culture pour justifier l'existence du groupe ethnique, mais il tenait pour acquis qu'un Français parlerait habituellement sa langue. La frontière ethnique était relativement étanche.

Pour cette nouvelle génération, celle née entre 1930 et 1950, dans la région de Rivière-la-Paix, composée en grande partie d'agriculteurs et d'ouvriers, l'univers culturel de la région était peuplé de Russes (toute personne d'origine slave), d'Anglais, de Sauvages, et de Canadiens (toute personne d'origine canadienne-française).

L'ethnicité se forgeait autour de la table à manger, dans la cuisine, lorsque les voisins arrêtaient pour prendre un café. Il s'agissait généralement de francophones, parfois de personnes d'autres ethnies. Tous étaient accueillis chaleureusement, mais les frontières ethniques s'élevaient lorsque les Canadiens français se retrouvaient seuls. Le commérage définissait, en quelque sorte, l'ethnicité. Tous étaient d'avis qu'il fallait se méfier des Russes. Ils croyaient que s'ils faisaient affaire avec un Russe, celui-ci tenterait automatiquement de les voler. Celui-ci était aussi perçu comme étant malhonnête et traître, surtout vis-à-vis des Canadiens français.

Ces stéréotypes sont reliés à la perception qu'ont les acteurs ethniques des différences culturelles qui existent entre les différents groupes ethniques²⁴. Pourtant, les personnes ci-dessus étaient les premières à reconnaître qu'il faut se méfier de certains Canadiens français qui sont tout aussi «croches» que les Russes, et que certains Russes étaient en fait de très bonnes personnes. Mais, en général, le stéréotype était reconnu comme étant juste. Les frontières ethniques étaient ainsi maintenues.

Au lieu de créer des distinctions, les stéréotypes peuvent aussi être utilisés dans les *language-games* pour le rapprochement de différentes communautés ethniques. Récemment, j'ai rendu visite à une famille et j'étais le seul à ne pas être d'origine ukrainienne. La conversation était animée, bien que je fusse quelque peu à l'écart. Une des personnes présentes a fait la remarque suivante: «Nous, les Ukrainiens, nous sommes comme les Français: nous parlons bruyamment tous en même temps et nous gesticulons lorsque nous parlons». Dans ce cas-ci, les stéréotypes étaient utilisés pour rapprocher les deux communautés, pour souligner les traits qu'elles avaient en commun.

Puisque les cas ci-dessus démontrent que le stéréotype n'a pas de base objective, il paraît plus profitable et intéressant pour l'anthropologue d'étudier les propriétés de l'interaction sociale entre différents groupes ethniques plutôt que les caractéristiques culturelles de ceux-ci. D'ailleurs, les cultures des Canadiens français et des Russes de l'Alberta sont maintenant presque identiques. Certes, la langue d'origine est différente. Un individu d'origine ukrainienne aura beau parler

²⁴

Thomas Hylland Eriksen, *Us and Them in Modern Societies*, p. 135.

couramment le français sans accent, il sera toujours un Russe. Leurs croyances religieuses sont différentes, mais les Canadiens français et les Russes ne fréquentent pas tous l'église assidûment. La langue ukrainienne (sauf pour quelques mots-clés) n'est plus parlée par les jeunes, et les francophones aussi s'assimilent. Parallèlement, les frontières ethniques s'estompent et, par conséquent, les mariages entre les différentes ethnies constituent la règle plutôt que l'exception.

Pourtant, même si les différences culturelles sont moins frappantes qu'autrefois, l'ethnicité se perpétue encore, mais surtout dans le champ symbolique. Anthony P. Cohen a bien illustré ce phénomène dans la communauté écossaise de Whalsay. Il affirme:

In industrialised society, symbolism, although it may have lost some of its earlier explicitness, is expressed implicitly in the routine behavior of everyday life. Indeed it becomes the most important element constituting the social boundaries of self-consciously distinctive communities --boundaries which empirically, are being increasingly threatened by the forces of infrastructural and social change.²⁵

Dans la création de la communauté imaginée, il est toutefois nécessaire de démontrer symboliquement son existence et l'ethnicité peut s'afficher de différentes façons. Un homme, originaire de Falher, nous a raconté que lorsqu'il travaillait dans une épicerie de ce village, il plaçait les boîtes de conserve sur les rayons en alternant les côtés français et anglais. Il voulait démontrer d'une façon symbolique que sa communauté était bilingue. Il a dû très tôt abandonner cette pratique car son patron --un francophone-- ne voulait pas offusquer les anglophones. Le client ne devait voir que l'anglais. De cette façon, la communauté francophone s'effaçait symboliquement. D'ailleurs, Raymond Breton a affirmé que l'opposition anglophone au bilinguisme était surtout d'ordre symbolique: le grondement de la population anglophone contre le français affiché sur les boîtes de céréales *Corn Flakes* en est l'exemple

²⁵ Anthony P. Cohen, «Symbolism and Social Change: Matters of Life and Death in Whalsay, Shetland», *Man* (N.S.), n° 20, 1985, p. 307.

classique presque cliché²⁶. L'affichage du français, symbolisant l'égalité des deux langues et des deux communautés dans un Canada qui s'éloignait du modèle britannique, c'est surtout cela qui suscitait la haine de tant d'anglophones.

La communauté ethnique est ainsi imaginée, ses traditions très souvent inventées et ses pratiques culturelles éphémères car elles sont le fruit d'interactions sociales. Mais l'ethnicité et le nationalisme occupent toujours une place importante dans le vécu quotidien des gens. Une certaine élite nationale, ou ethnique, tente de créer des traditions et une culture et d'assurer l'allégeance de la masse pour ainsi perpétuer la nation ou le groupe ethnique. Toutefois, cette entreprise ne réussirait pas si l'ethnicité ou le nationalisme n'était pas articulé dans la pratique et le symbolique quotidiens des individus. Dans la région de Rivière-la-Paix, nous avons une multitude d'identités ethniques et nationales, car les Franco-Canadiens de cette région sont tiraillés entre différentes visions de la communauté, de la province et du pays. Ils s'affichent comme membres d'un groupe ou d'un autre très souvent par le symbolisme dans la vie quotidienne.

Cette ambivalence de l'ethnicité franco-albertaine peut s'expliquer par le fait que le groupe ethnique se retrouve à l'intérieur d'un État-nation qui, très souvent, fait la promotion d'une identité nationale. Les leaders ethniques sont en concurrence avec l'État qui essaie très souvent d'aplanir les différences culturelles et d'imposer une homogénéité ethnique. Jusqu'aux années 1960, le nationalisme canadien était très ethnique et faisait la promotion de la langue et des institutions du groupe ethnique anglo-saxon dominant²⁷. À l'exception du Québec, toutes les provinces limitaient l'usage du français et, à quelques exceptions près, interdisaient l'enseignement de cette langue. La langue française était dévalorisée et, par conséquent, était devenue une langue

²⁶ Raymond Breton, «The production and allocation of symbolic resources: an analysis of the linguistic and ethnocultural fields in Canada», *La Revue canadienne de Sociologie et Anthropologie*, vol. 21, n° 2, 1984, p. 130.

²⁷ Raymond Breton, «Symbolic Dimensions of Linguistic and Ethnocultural Realities», *Ethnic Canada: Identities and Inequalities*, sous la direction de Leo Driedger, Toronto, Copp Clark Pitman Ltd, 1987, p. 49.

illégitime en Alberta, une langue secrète qu'on ne parlait qu'avec des parents ou des amis dans des endroits privés. En public, il était préférable de parler anglais. Le gouvernement de l'Alberta, en somme, voulait en faire une province très «british» et utilisait les écoles pour assimiler les différentes ethnies, y compris les francophones²⁸. Toutefois, depuis 30 ans, le gouvernement fédéral fait la promotion d'une identité canadienne distincte qui est plus qu'une simple citoyenneté.

Il n'est donc pas étonnant que certains francophones aient choisi de s'identifier comme canadiens. Être canadien tout court indique une certaine volonté de s'intégrer à la majorité, de participer activement à la société globale, de transcender sa communauté, son groupe ethnique. Pourtant c'est le groupe ethnique anglo-saxon qui peut le plus facilement adopter l'identité canadienne car il a pu, au cours des dernières décennies, imposer sa langue et sa culture à l'échelle du pays et reléguer les autres langues et cultures à un statut secondaire presque partout au pays²⁹. La communauté franco-albertaine, dans cette optique, n'est qu'un groupe ethnique parmi tant d'autres, et les francophones participent à une société où l'anglais est prédominant et le français confiné au foyer et à la vie privée.

Le Canada est peut-être officiellement bilingue, mais pour mes informateurs, la langue française n'a en réalité qu'un rôle subordonné à la langue anglaise en Alberta et presque partout au Canada. Selon une personne interrogée:

Si je veux rester en Alberta et qu'il faut que je perde une langue, c'est bien clair laquelle qu'il faut que je perde. Sinon je vais être sur l'assistance sociale. Tu n'as pas de choix en Alberta: il faut que tu parles l'anglais si tu veux vivre en Alberta. Si tu veux aller vivre au Québec, là c'est correct, tu es capable de vivre en français. C'est une question de survie et une

²⁸ Manfred Prokop, «Canadianization of Immigrant Children: Role of Rural Elementary School in Alberta, 1900-1930», *Alberta History*, vol. 37, n° 2, 1989, p. 1-11.

²⁹ Leo Driedger, *The Ethnic Factor: Identity in Diversity*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1989, p. 42.

[langue] est plus importante que l'autre si tu veux vivre dans neuf des dix provinces.

Il est donc possible d'abandonner la langue française, sans nécessairement être obligé de remettre en question son identité, lorsqu'on est canadien. Cela ne veut pas dire que les francophones qui se disent canadiens n'auraient pas d'attachement pour la langue française: cela veut plutôt dire que la langue ne serait plus à la base de l'identité qu'ils se donnent.

Tandis que l'apprentissage de l'anglais est essentiel à la survie, l'apprentissage du français n'est devenu qu'une valeur. «La seule affaire que je suis capable de faire, raconte encore cette personne, c'est de dire à mes enfants d'essayer d'inculquer ces valeurs-là [la langue, la religion] dans eux autres, mais je n'ai pas d'affaire à dire à mes voisins ce que devraient être leurs valeurs.» Lorsque la langue n'est plus l'expression même d'une collectivité --ce qui est le cas pour la majorité des francophones en Alberta, car moins de la moitié des 57 000 francophones de la province parlent leur langue maternelle au foyer-- la langue et la culture vont se déraciner, se désolidariser et devenir tour d'ivoire³⁰. Un groupe ne peut pas s'intégrer entièrement à la société dominante et faire disparaître toutes les frontières ethniques tout en espérant retenir indéfiniment sa langue et sa culture minoritaire. Certes, elles ne disparaîtront pas d'emblée: elles ne seront plutôt que des vestiges d'une ethnicité folklorisée, d'un présent sans avenir.

Cependant, certains facteurs extérieurs peuvent changer la situation. Les politiques fédérales de bilinguisme officiel ont permis l'éclosion d'une nouvelle élite franco-albertaine grâce aux subventions accordées aux organismes francophones et à la présence accrue de francophones dans la fonction publique fédérale. Par le fait même, la langue française jouit d'une légitimité qu'elle n'avait pas auparavant et cette élite du groupe ethnique fait la promotion de l'identité francophone.

Cependant, lorsqu'une élite ethnique s'impose, les efforts pour maintenir une certaine cohésion à la communauté et une certaine

³⁰ Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*, Montréal, L'hexagone, 1989(1972), p. 47.

identité ethnique redoublent très souvent. Cette élite se doit de trouver les moyens pour assurer l'intégrité de la communauté ethnique:

Ainsi, l'efficacité de l'élite ou des 'entrepreneurs sociaux' dépend des ressources dont ils disposent et, tout aussi important, de la façon dont ils les utilisent dans la construction sociale de la communauté. Elle dépend également des moyens qu'ils mettent en oeuvre et des stratégies qu'ils déploient en vue de gérer l'environnement extérieur de la communauté, dans ses composantes politiques, économiques et sociales. Étant donné qu'il s'agit de minorités, la gestion de l'environnement se fait nécessairement dans des conditions d'inégalité.³¹

Mais une élite ne se créera pas automatiquement. Lorsque la population n'a aucun intérêt à maintenir une ethnicité distincte de la majorité dominante et lorsqu'il n'y a pas d'institutions et d'élites pour faire la promotion de l'ethnicité, très souvent il est dans l'intérêt des membres de la minorité de se laisser assimiler et de s'intégrer entièrement à la population dominante. Lorsqu'il y a un leadership ethnique militant, les membres de cette élite comprennent, généralement, le clergé, les dirigeants et les employés des associations, les dirigeants et les employés des médias et les employés des institutions scolaires. Cette élite bénéficie non seulement de certains avantages économiques, mais aussi d'un statut social élevé grâce à son rôle dans la communauté. Afin de se perpétuer et de maintenir ainsi ses privilèges, l'élite ethnique doit nécessairement s'assurer l'allégeance du groupe ethnique, du moins symboliquement, et militer activement pour assurer la survie de la langue et de la culture.

Une partie intégrante du processus de création de la communauté imaginée est l'invention de traditions. Cela peut se faire car, comme Eriksen le souligne, la culture est devenue très idéologique: elle est un système symbolique qui peut facilement être manipulé à des

³¹ Raymond Breton, «L'intégration des francophones hors Québec dans des communautés de langue française», *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol 55, n° 2, 1985, p. 77.

fins politiques³². Ces traditions historiques créées justifient l'existence du groupe. Le cas franco-albertain l'illustre bien. Pour atteindre cet objectif et assurer ainsi la survie de la langue et de la culture, les associations francophones tentent de recréer une identité ethnique fondée sur de nouvelles bases culturelles et politiques. En se dotant de traditions, par exemple, la «cabane à sucre», le groupe ethnique ne se tourne pas uniquement vers le passé. Il faut plutôt concevoir la promotion de la tradition comme un appel aux membres pour qu'ils n'abandonnent pas leur groupe ethnique car l'avenir de l'individu et du groupe sont dorénavant indissociables³³. En somme, la tradition, qui est une construction sociale, justifie l'existence du groupe et lui assure un avenir si l'on réussit à inculquer une identité ethnique aux membres du groupe ethnique et ainsi à obtenir leur allégeance.

Le groupe ethnique francophone en Alberta ne fait pas exception. Afin de justifier l'existence du groupe, les associations francophones perpétuent les traditions francophones. Cependant, tous les francophones ne tiennent pas nécessairement à ces traditions. Selon une personne qui a été interviewée:

Là tu mets tout ça ensemble et tu dis que nous sommes tous pareils. On va se mettre un fleurdelisé sur les fesses et on est parti. On est comme au Québec. Mais, on n'est pas au Québec. Comme, par exemple, la cabane à sucre. S'il y a quelque chose de stupide, c'est bien ça. Nous autres, il nous faudrait une cabane au bouleau parce qu'on n'a pas d'érables. On a amené toutes sortes de traditions de même qui ne font plus de sens.

Ces traditions n'ont du sens qu'en fonction de la création de la communauté: les leaders tentent de créer un groupe ethnique avec ses propres traditions. Cependant, même les élites ont de la difficulté à définir la culture. Ainsi, les différences entre les ethnies se résumaient, pour un de nos informateurs, à des différences de mentalité.

³² Thomas Hylland Eriksen, *Us and Them in Modern Societies*, p. 10

³³ Manning Nash, *The Cauldron of Ethnicity*, p. 15.

Dans cette entreprise de création, les leaders franco-albertains se butent à l'opposition d'autres éléments de la communauté. L'ethnicité franco-albertaine est donc devenue très politique --toute ethnicité l'est jusqu'à un certain point-- et cela ne plaît pas à tous les francophones. Un informateur de la région de Rivière-la-Paix a expliqué qu'il n'aimait pas l'A.C.F.A. car ses dirigeants avaient amené dans la communauté des étrangers qui ont brisé la paix sociale. Dans cette région, beaucoup de francophones ne voulaient pas d'école française et étaient satisfaits du statu quo. Pour cette raison, beaucoup de francophones refusent toujours d'envoyer leurs enfants à l'école française régionale, l'école Héritage.

De plus, l'élite franco-albertaine provinciale et régionale militante entre souvent en concurrence avec les élites francophones et anglophones locales qui ont leurs propres ambitions politiques et économiques. Pour cette raison, le discours politique ethnique n'est qu'un discours parmi tant d'autres et peut difficilement rallier la majorité des francophones. C'est pourquoi l'école française est devenue un outil indispensable pour le groupe ethnique franco-albertain qui tente de maintenir son intégrité. Notons que, selon le recensement de 1991, 78 pour cent des enfants âgés de 0 à 4 ans qui ont le droit de fréquenter les écoles françaises en Alberta sont issus de couples exogames. Pourtant, au Canada, il n'y a que 11 pour cent des enfants issus de ces couples qui parlent le français à la maison. Il n'est donc pas étonnant que le mot d'ordre pour tous les conseils scolaires soit le recrutement d'élèves francophones et l'intégration de ces enfants, très souvent anglophones, au milieu scolaire francophone: la survie de ces écoles françaises et d'une certaine ethnicité franco-albertaine en dépend.

Enfin, dans ce processus de création de communauté imaginée, le groupe adulte franco-albertain essaie d'imposer son identité aux jeunes franco-albertains, à la «relève» comme on l'appelle, mais ceux-ci sont très souvent réticents à s'identifier comme franco-albertains. La langue française est centrale à la définition du groupe ethnique, mais cela entre en contradiction avec la réalité quotidienne d'un nombre grandissant de francophones. Certains jeunes préfèrent une identité bilingue qui est conforme à la réalité quotidienne des francophones qui naviguent continuellement d'une langue à une autre et qui, très souvent, ont appris l'anglais très jeunes. D'ailleurs, la politique fédérale du bilinguisme officiel n'a pas nécessairement rehaussé le statut de l'identité francophone ni celui des communautés francophones même si

elle valorise le bilinguisme. Il est toutefois remarquable que des francophones, dans ce contexte, se disent tout simplement canadiens bilingues.

Cette démarcation entre l'identité franco-albertaine et l'identité individuelle a fait surface dans une discussion avec des élèves de l'école Héritage qui affirmaient ne pas avoir de temps pour «la culture française». Nous voyons donc qu'il y a une dichotomie entre les désirs de l'élite et ceux des jeunes qui, en théorie, constituent la relève. La culture franco-albertaine, la culture véhiculée et sanctionnée par les institutions francophones, est incompatible avec la vie quotidienne de ces élèves. La langue et la culture françaises sont secondaires à leur identité, ou sont jumelées avec la langue anglaise et la culture anglo-américaine dans une identité bilingue.

Conclusion

Si le groupe ethnique francophone est incapable de maintenir ses frontières, il cessera tout bonnement d'exister. Pour cette raison, la communauté minoritaire doit se distinguer de la société dominante et fournir un encadrement social dans lequel les membres peuvent interagir et se reconnaître. La forme que peut prendre cette structure ou charpente sociale est très variable. Il y a des personnes qui n'affichent leur appartenance au groupe ethnique qu'une ou deux fois par année, comme certains ne sont Irlandais que le jour de la Saint-Patrick. Il se pourrait aussi que l'ethnicité et l'appartenance au groupe ethnique dans ces cas soient exprimées subtilement de façon symbolique dans les activités quotidiennes. Parfois, le groupe ethnique se retire de la société dominante, tente de minimiser les interactions entre les membres de son ethnie et les autres groupes et, comme résultat, le groupe se referme sur lui-même. Toutefois, il ne faut surtout pas tenter de réifier la culture franco-albertaine, ou toute autre culture, comme une entité délimitée qui regroupe des pratiques culturelles concrètes. La culture est simultanément le produit d'interactions ethniques et la charpente qui donne un sens à ces interactions. C'est pourquoi, dans la perspective anthropologique, l'étude du rembourrage ethnique (les pratiques culturelles) est secondaire à l'étude des processus de création et de «re-création» ethniques. La communauté franco-albertaine est peut-être

illusoire, mais ce n'est qu'en tenant compte de la complexité du mirage qu'est une communauté imaginée que nous réussirons à mieux cerner l'insaisissable.

«POUR UNE THÉÂTRALITÉ FRANCO-ALBERTAINE»: BILAN ET SUITES

Roger Parent

*Faculté Saint-Jean
Université de l'Alberta*

«Comment les Franco-Albertains peuvent-ils espérer faire du théâtre professionnel en français quand la plupart ne maîtrisent même pas leur langue...?». «Et même s'ils y parvenaient, comment pourraient-ils vivre de ce métier dans l'Ouest...?». Ce type de commentaires reflète bien le doute initial qui a entouré la mise sur pied du programme de formation professionnelle d'acteur, *Pour une théâtralité franco-albertaine* (PUTFA). Une fois concrétisée sous forme de quatre modules d'enseignement, et offerte en collaboration avec des professeurs du Conservatoire d'art dramatique de Québec, cette initiative a suscité de nouvelles interrogations sur la définition même du public franco-albertain. Est apparu également l'argument universaliste: «vouloir faire du théâtre franco-albertain, n'était-ce pas orienter le théâtre d'expression française dans cette province vers un 'théâtre de ghetto'...?»

Les hypothèses initiales de ce projet de recherche et de formation ont été présentées aux CEFCO de 1992 et de 1993¹. Comme objectif premier, nous voulions vérifier la valeur opératoire des modèles

¹ Roger Parent, «L'altérité et l'identité culturelle des Franco-Albertains: prémisses sémiologiques pour une stratégie de développement culturel», dans J. Paquin et P.-Y. Mocquais (dir.), *Le discours de l'altérité*, Regina, Institut de formation linguistique, 1994, p. 83-93; «Création culturelle et identité franco-albertaine», dans André Fauchon (dir.), *La production culturelle en milieu minoritaire*, Winnipeg, Presses universitaires de Saint-Boniface, 1994, p. 241-254.

sémiologiques de culture pour l'élaboration de stratégies de développement culturel dans la francophonie albertaine. À la lumière du modèle de Lotman ainsi que des théories du Cercle linguistique de Prague et des Formalistes russes², il nous semblait possible de stimuler l'évolution du théâtre de cette collectivité par l'entremise de la formation en y introduisant de nouveaux procédés de jeu d'acteur. Le jeu et l'improvisation étant souvent à la base de l'éclosion d'une dramaturgie originale³, la finalité de cette démarche se manifesterait alors dans la production de nouveaux textes: pièces à auteur, créations collectives, revues musicales, etc. Cette production textuelle favoriserait l'expression de l'identité franco-albertaine, le processus d'articulation collective mis en branle par cette dynamique communicative se trouvant favorable, d'après le schéma de Lotman, au passage du statut de «non-culture» (mais pas culture moindre) à une reconnaissance accrue de statut et de légitimité.

Par contre, cette réflexion devait faire face à deux problématiques importantes. La théorie de Lotman s'appuie sur le modèle du signe linguistique de Saussure et s'applique ainsi difficilement à une culture encore peu articulée en termes d'oeuvres artistiques, particulièrement à l'écrit. Il nous fallait un modèle de culture plus souple, capable de rendre compte à la fois des stades évolutifs du phénomène culturel ainsi que des signes non verbaux dans la *sémiosis* de la création. De plus, les stagiaires en formation provenaient de différentes francophonies et devaient aborder le défi supplémentaire de la communication interculturelle. Or, une culture ne s'enseigne pas. Les participants d'origine québécoise pouvaient-ils, et voulaient-ils, se préoccuper de faire un théâtre «à l'image du public franco-albertain»? Inversement, les francophones «de souche» devaient-ils défendre une attitude exclusive à l'égard de leur culture pour arriver à exprimer le vécu collectif de leur communauté? À notre avis, le modèle de culture développé par les

² Thomas Winner, «Some Fundamental Concepts Leading to a Semiotics of Culture: An Historical Overview», *Semiotics of Culture*, The Hague, Mouton, p. 75-82.

³ Charles Dullin, *Souvenirs et notes de travail d'un acteur*, Paris, Odette Lieutier, 1946, p. 130.

Francoeur⁴ à l'Université Laval semblait offrir un élément de réponse à ces deux interrogations puisqu'il intégrait la théorie culturelle de Lotman à la sémiotique plus globale, non linguistique, de Charles Sanders Peirce.

L'heure du bilan est maintenant arrivée. La formation des artistes a eu lieu entre septembre 1993 et juin 1994. Au niveau de l'emploi, les stagiaires ont tous trouvé du travail. Certains ont débuté dans le théâtre professionnel. Une coopérative d'artistes s'est formée et prépare des projets de création individuels et collectifs ainsi que des initiatives de développement scolaire et communautaire. Un stagiaire s'est mérité une bourse pour le *Festival d'Avignon*; un autre est entré à l'École nationale de théâtre.

Pour établir les résultats de la recherche, nous analyserons dans cet article le processus de formation à l'aide de trois grilles descriptives. D'abord, le modèle de communication de Shannon et Weaver⁵ servira à établir une cartographie initiale des données⁶.

Ici, le découpage s'effectuera à partir d'une distinction première entre les composantes intratextuelles reliées au message et les influences extra-textuelles qui encadrent la métacommunication entre l'émetteur et le récepteur.

Tableau 1
Modèle de Shannon et Weaver

- | |
|--|
| <p>I. Message: composantes intratextuelles.</p> <p>II. Émetteur/récepteur: composantes extra-textuelles;</p> <p>1. Influences en synchronie,</p> <p>2. Influences en diachronie.</p> |
|--|

⁴ Louis et Marie Francoeur, *Grimoire de l'art, grammaire de l'être*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1993, 376 p.

⁵ Claude Shannon et Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana, The University of Illinois Press, 1964, p. 34.

⁶ Le découpage proposé se limitera aux composantes fondamentales de ce modèle «télégraphique» de la communication: émetteur, message, récepteur.

Dans un deuxième temps, à la lumière du modèle des Francoeur, on situera ces éléments par rapport aux fonctions culturelles de Lotman et aux catégories phénoménologiques de la sémiotique de Peirce pour ainsi identifier les secteurs d'intervention de PUTFA dans la dynamique culturelle de la francophonie albertaine.

Tableau 2
Modèle des Francoeur

I. Lotman: (Fonctions culturelles)			
	Mémoire	Action	Texte
II. Peirce: (Catégories phénoménologiques)			
	Sensation	Fait	Signe
	Priméité	Secondéité	Tiercéité

Dans le dernier volet de l'analyse, la théorie de la communication élaborée par les chercheurs de Palo Alto⁷ fournira un troisième éclairage sur la formation, cette fois par rapport à la nature systémique de la communication. Ce découpage fera également référence à des travaux connexes qui se situent dans la lignée de Bateson, Birdwhistel et Gumperz.⁸ Ayant identifié le système dominant créé par l'ensemble des procédés transmis au cours du processus de formation comme étant celui du jeu improvisé, on cherchera par la suite à le situer d'après les facteurs extra-textuels, synchroniques et diachroniques, qui ont contribué

⁷ P. Watzlawick, J. Helmick Beavin et Don D. Jackson, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, 1972, 280 p.

⁸ Peter Auer et Aldo Di Luzio, *The contextualization of language*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1992, 402 p.

à son développement et qu'on peut attribuer en grande partie à Jacques Copeau et à Jacques Lecoq.

Tableau 3
Modèle de Palo Alto

I. Système:	Jeu improvisé - approche de Jacques Lecoq.
II. Influences extra-textuelles:	
1. En synchronie:	Stanislavski / Strasberg, Laban, Spolin,
2. En diachronie:	Boyd, Copeau.
III. Communication non verbale: - Travaux connexes: Bateson, Birdwhistel, Auer, etc.	

En guise de conclusion, on cherchera à cerner le parallélisme entre cette forme d'expression théâtrale et les besoins culturels de la francophonie albertaine, surtout en ce qui concerne la dimension non verbale de la communication dans une culture à la recherche de sa parole.

Les structures intratextuelles

D'emblée, le tableau ci-dessus permet de constater les limites d'une approche strictement formaliste pour l'analyse de la formation artistique. Un simple catalogage des techniques étudiées, dans ce cas-ci celles présentées dans le module d'improvisation, ne réussit pas à rendre compte de l'enseignement transmis.

À partir de la théorie esthétique de Prague, et plus particulièrement de Mukarovsky, on peut néanmoins cerner la dynamique sous-jacente à un tel inventaire et effectuer l'étude du jeu théâtral en tant que système et «texte», comme le démontre l'analyse effectuée dans l'article «Procédé, système et identité culturelle»⁹.

⁹ Roger Parent, «Procédé, système et identité culturelle», *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 1994, vol. 6, n° 5, p. 121-130.

Tableau 4
Inventaire des procédés: module d'improvisation

I. Réchauffement.
II. Techniques de jeu.
III. Espace et parole.
IV. Travail corporel: · travail de masque, · création de personnages et rythmes, · niveaux de tension et genres dramatiques, · travail corporel et genres dramatiques, · travail corporel et espace, · travail dans l'espace: mise en scène.
V. Intégration du travail corporel et de la parole: · travail corporel et improvisation parlée.
VI. Improvisation parlée: · improvisation parlée et péripétie, · parole et langage dramatique: technique de l'«attaque».
VII. Techniques d'expression (le conteur): · geste et espace, · parole et geste.
VIII. Improvisation et dramaturgie: · dramaturgie du non-verbal, · formes dramatiques: le chœur, · chœur et mouvement, · chœur, narration et dramatisation, · chœur et dramaturgie.
IX. Techniques d'expression orale.

Le message

Cette étude a identifié trois paradigmes dans l'enseignement des professeurs participants: un théâtre à la portée des masses, la fidélité au texte dans l'interprétation et l'utilisation de l'improvisation comme apprentissage au jeu, au théâtre et à soi-même. Ces principes rejoignent les grandes orientations du travail de Jacques Copeau¹⁰. Ce lien entre l'esthétique de Copeau et la spécificité immanente du «jeu vrai» développé au Conservatoire d'art dramatique de Québec s'explique, en partie, par le fait que trois des professeurs qui y enseignent peuvent attribuer leur propre formation à l'héritage de Copeau et, plus précisément, à la pédagogie de Jacques Lecoq¹¹.

Les structures extra-textuelles: le public

Du côté du récepteur, les composantes des structures extra-textuelles se sont manifestées de deux façons. Sous l'initiative du directeur du Conservatoire d'art dramatique de Québec, une série de remue-ménages sur les conditions de production a permis aux stagiaires de faire un premier bilan des composantes reliées à la création théâtrale dans la francophonie albertaine.

Dans notre article, «Le concept de l'interprète culturel dans la formation des artistes»¹², on a relevé une dizaine d'éléments thématiques majeurs dans quatre exercices de remue-ménages.

¹⁰ Anthony Frost et Ralph Yarrow, *Improvisation in Drama*, London, MacMillan Education Ltd, 1990, p. 21-22; Léon Moussinac, *Le théâtre. Des origines à nos jours*, Paris, Flammarion, 1966, p. 215.

¹¹ Une aussi forte concentration de professeurs formés chez Lecoq à l'intérieur d'une même école a été qualifiée «d'unique en Amérique du Nord» par les professeurs et artistes rassemblés au Festival international Jacques Lecoq en Pennsylvanie.

¹² Roger Parent, «Le concept de l'interprète culturel dans la formation des artistes», *Les Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 1994, vol. 6, n° 2, p. 297-320.

Regroupées en trois catégories, ces discussions fournissent, par les stratégies de mise en marché qu'elles ont développées, un **plan d'action** pour l'avenir. Dans l'ensemble, cet éventail d'options prône la recherche de nouveaux rapports avec le public en ciblant la clientèle visée et en approfondissant davantage les besoins auxquels l'intervention théâtrale cherche à répondre.

Tableau 5
Remue-ménages sur la création théâtrale
(extrait)

Thèmes
· Former une troupe / définition de mission. · Recherche d'entropie et métacommunication. · Théâtralité. · Théâtre de création. · Théâtre de répertoire. · Conditions de production. · Création de réseaux.
Sous-thèmes et références aux transcriptions du dialogue I. Former une troupe / définition de mission 1. Faire l'inventaire des talents; 2. Débuts d'un groupe / importance du lieu; 3. Jeu d'acteur: formation continue; 4. Négociations et planification de saison.
II. Recherche d'entropie et métacommunication 1. Formules alternatives / Événement dramatique; 2. Lieu de production.

Tableau 6
Remue-ménages sur les conditions de production:

I. Thèmes majeurs: 1. Alternatives à la pratique, 2. Définition de mission, 3. Rapports théâtre / culture, 4. Conditions de production, 5. Théâtralité, 6. Théâtre de création, 7. Théâtre de répertoire, 8. Théâtre de recherche, 9. Structures administratives, 10. Créations de réseaux.
II. Synthèse: 1. Inventaire des possibles théâtraux, 2. Nouveaux rapports avec le public, 3. Finalité de la formation.

Dans un volet parallèle intitulé «La préparation créative», ces besoins culturels sont devenus encore plus explicites grâce à la contribution méthodologique de l'ethnologie et de l'histoire orale¹³. Les difficultés de communication interculturelle créées par la présence de plusieurs francophonies au sein du groupe en formation confirmaient la nature autonome de chacune des cultures représentées. La culture des francophones de l'Ouest ayant sa propre spécificité, la hiérarchie de ses fonctions diffère nécessairement de celle du Québec et des communautés d'expression française en Europe. Par exemple, au Québec, où la mémoire et la tradition orale sont connues et intégrées sous forme de textes, esthétiques et autres, aux systèmes signifiants de la collectivité, le folklore et les traditions comportent souvent une connotation péjorative. Par contre, en Alberta, où la francophonie a été privée d'écoles pendant un siècle, la mémoire collective est à redécouvrir et à rebâtir. L'histoire orale et les traditions folkloriques

¹³ Roger Parent et David Millar, «Tradition, oralité et création théâtrale», *Francophonies d'Amérique*, 1995, n° 5, p. 121-130.

peuvent alors devenir, pour l'artiste de théâtre désireux de répondre «aux besoins vitaux d'une collectivité»¹⁴, une source d'inspiration particulièrement importante pour l'animation communautaire et la production textuelle auprès de cette collectivité.

Les structures extra-textuelles: l'artiste

Du côté des artistes, la problématique des conflits interculturels s'est surtout manifestée au début du dernier module lorsque le groupe devait entamer une création commune. «Je ne veux pas être sur une croisade» (26 avril)¹⁵, disaient les stagiaires d'origine québécoise. Mais sans souci réel du public franco-albertain, le spectacle «va être un méli-mélo [...]une] sorte de *bullshit* qui ne va vouloir rien dire» (25 avril), affirmaient les francophones «de souche». L'animateur, Jacques Lessard, devait conclure, dans ses rétroactions écrites au groupe:

Mais je trouve ça extrêmement bizarre (oui, c'est le mot - bizarre) que des gens qui parlent la même langue se sectarisent au point que la communauté est tellement éclatée [...] qu'on s'en aille vers une constellation d'individus qui vont chacun travailler leur affaire. (Lessard, 25 avril)

Dans la démarche proposée, le rôle de l'artiste comme interprète culturel exige d'abord la fidélité à soi, à son vécu. Ce concept devait servir d'encadrement à une nouvelle fonction, celle que les Francoeur ont appelée le «moi artiste», grâce à laquelle s'est manifestée une solution partielle à la création interculturelle. Régie par l'action structurante de la fonction esthétique, ce que Jacques Lessard appelle le «creuset de l'art théâtral», cette rencontre entre deux cultures, parfois en opposition, peut d'abord s'effectuer par l'entremise du processus créatif: «le personnage vrai s'impose d'évidence. Les choses qui s'imposent, c'est le théâtre qui nous le dit.» (Lessard, 3 mai). Ainsi, dans le travail de création, la théâtralité franco-albertaine s'est

¹⁴ Louis et Marie Francoeur, *Grimoire de l'art...*, p. 87.

¹⁵ Les dates entre parenthèses à partir d'ici se rapportent à la transcription des enregistrements quotidiens des ateliers dans le cadre du programme de formation PUTFA.

manifestée dans des moments de vérité émotive et communicative. Les signes de cette théâtralité n'étaient pas connus d'avance, mais se faisaient reconnaître, se révélaient, au fur et à mesure que l'état de jeu et le théâtre arrivaient.

Le modèle des Francoeur: Lotman et Peirce

Si nous classons les résultats cités d'après les fonctions culturelles de Lotman et les catégories phénoménologiques de Peirce, nous constatons que le processus de formation touche aux trois secteurs de la dynamique culturelle franco-albertaine.

Tableau 7
Modèle des Francoeur

LOTMAN:	Mémoire	Action	Texte
PEIRCE:	Sensation	Fait	Signe
	Priméité	Secondéité	Tiercéité
1.	Histoire orale	Histoire orale	Histoire orale
2.		Mise en marché: stratégies	
3.			Textes informatifs, universitaires, esthétiques

Le fait que la mémoire collective soit ressortie si rapidement comme besoin à combler nous confirme l'importante dynamique entre la fonction culturelle liée à cette mémoire et la spécificité d'une culture située à l'étape évolutive de la **priméité**, comme celle des Franco-Albertains. Les mises en application offertes par l'histoire orale constituent, en soi, un programme d'action qui, à son tour, mène à la production de textes, touchant ainsi au deuxième et troisième paradigmes du modèle de Lotman et des Francoeur. À ces deux

dernières catégories s'ajoute le programme d'action élaboré par rapport aux stratégies de mise en marché. Dans la production textuelle générée par cette tentative de création culturelle, soulignons, côté diffusion, les émissions radiophoniques et télévisées, les articles de journaux¹⁶, ainsi que la douzaine de publications universitaires générées par les différents aspects de la problématique à l'étude.

L'activité stimulée par PUTFA dans les secteurs névralgiques de la culture franco-albertaine touche ainsi au passé, au présent et à l'avenir de cette collectivité. Il nous semble alors que la sémiotique de la culture s'avère opératoire pour l'élaboration de stratégies de développement parce qu'elle permet de mieux cibler le type d'intervention voulue et de rendre celle-ci plus spécifique en l'enracinant profondément dans la dynamique culturelle du milieu. Les modèles de culture sensibilisent également à l'importance de la nature **systémique** d'un projet de développement. En tant que système, le projet se prête à la création de liens avec les autres systèmes signifiants de la vie socio-culturelle, améliorant ainsi les chances de permanence et de continuité de l'initiative. Par exemple, la formation théâtrale a permis à des stagiaires d'obtenir des débouchés dans des secteurs connexes, tel Radio-Canada. Aussi, les compétences acquises au cours de cette formation ont mené au projet de création d'une majeure en études théâtrales à la Faculté Saint-Jean. Largement inspiré du contenu pédagogique élaboré dans PUTFA, ce nouveau programme assure à la collectivité et aux subventionneurs une certaine permanence et une continuité par rapport à la démarche et aux investissements initiaux. Le projet de formation s'est ainsi intégré à des systèmes existants et poursuit une évolution autonome.

¹⁶ Dates d'articles, d'entrevues et de conférences de presses générés autour de *Pour une théâtralité franco-albertaine*: **articles** — 12 septembre 1993, *L'Appel*, Québec; 1er octobre 1993, 11 février, 15 septembre 1994, *Le Franco*, Edmonton; 28 avril 1994, *Le Soleil*, Québec; **entrevues, émissions radiophoniques et de télévision; conférences de presse** — 10 août, 8 septembre, 13 septembre, 21 septembre, 21 octobre, 23 décembre 1993; 4 janvier, 25 mai 1994. À cette liste s'ajoutent les entrevues accordées individuellement par les stagiaires et les professeurs impliqués dans le projet.

Ces liens extra-systémiques se manifestent également au niveau culturel. Ayant attiré l'attention de troupes de théâtre et de chercheurs au *Festival international Jacques Lecoq* en Pennsylvanie¹⁷, la démarche développée dans PUTFA suscite maintenant des offres de collaboration à travers l'Amérique du Nord ainsi que de nouveaux projets, telle une tournée nationale de Jacques Lecoq au Canada. De pareils débouchés nous confirment la richesse de la dynamique déclenchée lorsqu'un projet de développement touche aux sources vives d'une culture et, plus particulièrement, aux fonctions culturelles de la collectivité. Les possibilités de croissance générées par la stimulation des fonctions culturelles, par la recherche de nouveaux rapports avec le public et par l'appui de nouveaux partenaires au développement de la francophonie albertaine constituent, en dernière analyse, un rappel de la nature fondamentalement dialogique de la culture¹⁸.

Palo Alto

Selon les chercheurs de Palo Alto, l'interaction humaine constitue «un système de communication, régi par les propriétés des systèmes généraux»¹⁹. À partir de cette prémisse quant à la nature profondément systémique de la communication, il nous paraît possible de décrire le jeu d'acteur en tant que système. Dans *Pour une théâtralité franco-albertaine*, le cheminement pédagogique des modules de formation dénote une orientation vers le théâtre de création et, à cet égard, valorise particulièrement le jeu improvisé. Dans le nombre de références aux procédés attribuables à une école en particulier, les principes et les méthodes de travail développés par Jacques Lecoq ressortent de façon significative et nous semblent ainsi signaler le système dominant du jeu d'acteur dans cette initiative de développement culturel.

¹⁷ Ce festival a eu lieu à Bethlehem, Pennsylvanie, du 15 au 26 mars 1994.

¹⁸ Mikhaïl Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1977, p. 146.

¹⁹ Watzlawick et al, *Une logique de la communication*, p. 147.

Le «jeu vrai» et les structures extra-textuelles: rapports en synchronie

L'analyse présentée à l'Association internationale de littérature comparée en août 1994²⁰, à Edmonton, Alberta, a situé cette approche en synchronie par rapport à d'autres écoles de jeu, de mouvement et d'improvisation, en particulier Stanislavski / Strasberg, Laban et Spolin. Une constante en ressort: **le style d'improvisation adopté prédétermine la configuration des structures dramaturgiques exploitées.** À son tour, ce style de jeu se trouve régi par **la finalité esthétique visée.** Cette esthétique peut favoriser ce que Keith Johnston appelle «un théâtre de consommation» («*throw-away theatre*»)²¹. L'expression est également utilisée par Dario Fo et se réfère à une expérience théâtrale profondément engagée dans le *hic* et *nunc* de l'actualité sociale²². Par contre, une esthétique théâtrale, comme celle vers laquelle semble s'orienter l'enseignement des professeurs du Conservatoire, peut aussi valoriser le jeu comme système autonome: «Je ne crois pas qu'on doit se servir du théâtre pour faire quelque chose nécessairement. Je crois qu'on doit être au service du théâtre»²³. Dans les deux cas, cependant, le jeu constitue le préambule indispensable, le terreau d'où surgit une dramaturgie à la fois originale et typique d'une culture ou d'une de ses sous-cultures. La tragédie est «née d'improvisations»²⁴. En acceptant un style de jeu en tant que texte esthétique, en tant que jeu, en tant que reflet et expression d'eux-mêmes, les spectateurs confirment la légitimité artistique du mode d'expression proposé.

²⁰ Roger Parent, «Récit, jeu et théâtralité: textes et méta-textes», *Revue canadienne de littérature comparée*, 1996, vol. 6, n° 2, (à paraître).

²¹ Frost et Yarrow, *Improvisation in Drama*, p. 58.

²² *Ibid.*, p. 75.

²³ Entrevue, Paule Savard, le 9 décembre 1993.

²⁴ Aristote, *Poétique*, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1961, 99 p.

Le «jeu vrai» et les structures extra-textuelles: rapports en diachronie

Des ateliers préparatoires à la mise sur pied de *Pour une théâtralité franco-albertaine*²⁵ nous ont appris que les techniques mises au point par Lecoq pour le travail corporel et l'improvisation non verbale préparaient le comédien à une utilisation juste, et parfois profondément théâtrale, de la parole dramatique. À partir du principe pédagogique que tout changement dans le schéma corporel prédispose à une amélioration généralisée de l'organisme, y compris les compétences communicatives²⁶, nous avons formulé l'hypothèse que l'acteur franco-albertain et, par extension, l'écrivain, trouverait les paroles de sa voix refoulée, tant individuelle que collective, dans son corps plutôt que dans sa tête.

Jacques Lecoq nous a reformulé ainsi l'hypothèse précédente: «Ma méthode c'est ça. Dans le corps, il y a des corps cachés, et lorsqu'on libère le corps caché, on libère également la parole cachée»²⁷. Ce lien opératoire entre le non-verbal et le verbal semble généralement bien connu des professeurs de mouvement et d'improvisation. L'idée se trouve articulée de plusieurs façons, mais l'observation demeure fondamentalement la même: **la liberté de l'expression à travers la liberté dans le mouvement**²⁸. Ce principe de travail nous paraît de première importance pour le développement théâtral dans un contexte culturel où la langue d'expression des comédiens, et du public, se trouve sans cesse menacée. De plus, nous croyons que c'est dans cette parole cachée, située au niveau du non-dit corporel, que se trouve la source

²⁵ Ces ateliers ont été mis sur pied en collaboration avec l'Éducation permanente de la Faculté Saint-Jean et le théâtre La Boîte à Popicos. Il faut également souligner la précieuse contribution de Carl Hare, professeur au Drama Department, University of Alberta.

²⁶ Moshe Feldenkrais, *La conscience du corps*, Paris, Robert Laffont, 1967, 284 p.

²⁷ Exprimé lors du *Festival international Jacques Lecoq*, Bethlehem, Pennsylvanie, 24 mars 1994.

²⁸ «Freedom of expression through freedom of mouvement»: David Barnett, Chair, Drama Department, University of Alberta.

véritable de la littérature francophone de l'Ouest, qu'on soit francophone «de souche» ou non.

Au plan diachronique, l'approche de Lecoq représente une continuation du travail de Jacques Copeau²⁹. Créateur de l'improvisation moderne comme moyen d'explorer la nature même du jeu théâtral, son enseignement produit, entre autres, Michel Saint-Denis à qui on doit cinq écoles de théâtre majeures dont l'École Supérieure d'Art Dramatique à Strasbourg, l'École Nationale de Théâtre à Montréal et The Julliard School Drama Division à New York. À leur tour, les comédiens de Copeau ont formé une deuxième génération dans laquelle on retrouve Barrault, Artaud et Lecoq. Selon Frost et Yarrow, l'École Internationale de Théâtre Jacques Lecoq à Paris a suscité certaines des plus importantes innovations en termes de jeu et de performance au cours des trente dernières années³⁰.

Or, Copeau avait été influencé par le travail d'une sociologue de Chicago, Neva Boyd³¹, dont l'enseignement a été repris par Viola Spolin. Cette approche, parfois appelée l'École de Chicago, a donné naissance à la célèbre troupe d'improvisation *Second City* d'où sont sortis des acteurs tels Alan Alda et John Belushi. Au départ, cependant, les techniques d'improvisation de Boyd et Spolin ne visaient ni le théâtre professionnel ni la virtuosité de la performance. Les activités proposées servaient surtout au développement communautaire et approfondissaient les effets pédagogiques et thérapeutiques du jeu naturel.

Que la méthode d'improvisation soit celle de Copeau, côté européen, ou de Boyd aux États-Unis, la renaissance de l'improvisation au XX^e siècle provient d'un désir d'intervention, par le biais du théâtre, auprès de milieux culturels défavorisés ou négligés par la culture «officielle». Dans l'esthétique de Copeau, le théâtre devait puiser ses racines dans la communauté pour que celle-ci s'y identifie comme partenaire égale dans l'acte de création³². Copeau a été parmi les premiers à reconnaître que la formation d'acteur devait prendre comme base le jeu naturel de l'enfant. On débouche ainsi sur l'utilisation de

²⁹ Frost et Yarrow, *Improvisation in Drama*, p. 23 et 62.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹ *Ibid.*, p. 49-50.

³² *Ibid.*, p. 20.

l'improvisation comme outil pédagogique ou, dans les mots de Copeau, comme une «éducation expérientielle» applicable, non seulement au théâtre, mais à l'épanouissement de la personnalité et au développement de la créativité dans toutes formes d'art, y compris l'écriture! Cette piste nous a amenés à approfondir les rapports entre la culture et le non-verbal afin d'identifier certains principes de communication inhérents à l'improvisation.

A. La communication non verbale

Les recherches dans ce secteur, comme celles de Goffman³³ ainsi que de Bateson et Birdwhistel³⁴ associent le non-verbal au contexte de la situation de communication. Un énoncé quelconque se situe dans un contexte et, à son tour, le contexte rend possible l'interprétation de l'énoncé. Selon Auer, John Gumperz a été l'un des premiers à utiliser le terme «contextualisation» pour désigner cette dynamique. Ainsi, la langue de tous les jours se trouve orchestrée par un répertoire de signaux vocaux et non verbaux pour créer le contexte dans lequel le message verbal peut être compris. Par contre, le contexte n'est pas donné *a priori*. Il ne provient pas d'une simple accumulation de faits sociaux ou physiques. Au contraire, l'interaction des interlocuteurs crée le contexte par l'entremise de schèmes cognitifs ou de modèles de comportement.

Par exemple, le professeur n'est pas un professeur parce qu'il a un diplôme, ni l'étudiant un étudiant parce qu'il se trouve assis en salle classe. Ce rapport se manifeste lorsque les deux interlocuteurs réussissent à assumer les rôles complémentaires professeur / étudiant au cours d'une interaction appropriée. Au cours d'une même journée, l'individu doit assumer plusieurs fonctions et sa personnalité peut

³³ Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, 255 p.

³⁴ Peter Auer, «Introduction: John Gumperz' Approach to Contextualization», *The Contextualization of Language*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, p. 1-37.

changer légèrement ou beaucoup en adoptant ces changements de rôle. L'improvisation exploite ce phénomène³⁵.

L'improvisation dépasse cependant le simple jeu de rôles. En observant un individu qui raconte une histoire à un autre, on constate rapidement que celui-ci fait plus que relater des faits. Par la mimique spontanée de sa gestuelle et l'onomatopée des éléments paralinguistiques dans sa voix, ce raconteur revit et recrée l'événement, du moins partiellement. Son imitation peut non seulement évoquer certaines composantes de la fable, mais peut aussi signaler sa réaction émotive à l'histoire racontée. À ce moment, on assiste à une «transformation de la réalité par la communication»³⁶. La réalité visée par l'échange diffère du monde immédiat qui entoure les deux interlocuteurs. La contextualisation nous amène ainsi au seuil du discours ludique-poétique.

L'improvisation devient alors un puissant outil d'expression pour l'artiste puisque cette activité exploite la dynamique de la contextualisation en intégrant simultanément le verbal et le non-verbal dans un contexte esthétique. Au plan anthropologique et anatomique, le mouvement précède le langage. À cet égard, la pédagogie de Lecoq, par exemple, cherche à ramener l'étudiant à un état de disponibilité qui permet la découverte de l'émotion et de la signification par le geste³⁷. Ce point de départ non verbal, genèse de toute forme d'articulation, ou cet état de **disponibilité**, oblige l'acteur ou l'écrivain à jouer, à parler, à écrire **immédiatement** à partir du silence, à partir de l'inconnu. Pour Lecoq, l'acteur n'est pas un interprète, mais un auteur à la recherche de son propre style³⁸.

³⁵ John Hodgson et Ernest Richards, *Improvisation*, New York, Grove Press, 1974, p. 75-89.

³⁶ Klaus Müller, «Theatrical Moments: On Contextualizing Funny and Dramatic Moods in the Course of Telling a Story in Conversation», *The Contextualization of language*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1992, p. 199.

³⁷ Frost et Yarrow, *Improvisation in Drama*, p. 66.

³⁸ *Ibid.*, p. 71.

B. Non-verbal et culture

Les réactions suscitées par notre recherche au Festival Lecoq en Pennsylvanie nous ont permis de constater que nos stratégies de développement culturel pouvaient être utiles à d'autres cultures telles les hispanophones, les amérindiennes, les noires, etc. La réflexion autour de *Pour une théâtralité franco-albertaine* semble ainsi apporter une nouvelle dimension à l'étude de l'improvisation et du jeu d'acteur: le paradigme caché de la culture véhiculée par l'expression non verbale du comédien. L'acteur fait plus qu'incarner un être ou un type social. Il incarne sur scène le non-verbal de la culture du personnage représenté et peut ainsi devenir un véritable icône culturel en reflétant, par l'entremise de son art, des codes kinésiques et proxémiques de la collectivité desservie.

On n'échappe pas à sa propre culture. Les composantes individuelles reliées aux dimensions linguistique, para-linguistique, kinésique et proxémique de la communication ne peuvent pas être dissociées de l'existence concurrente de facteurs objectifs, environnementaux et culturels. En tant que phénomènes objectifs, ces systèmes culturels à l'oeuvre, omniprésents, conditionnent le comportement verbal et non verbal. La culture fait alors partie de ce processus de contextualisation et exerce une influence prépondérante sur la structuration du processus communicatif³⁹.

Schneller⁴⁰ et von Raffler-Engel⁴¹ définissent ainsi la culture moins comme un contenu que comme des cartes cognitives, une série d'attentes implicites par rapport à des comportements possibles. Cet

³⁹ Stephen R. Portch, *Literature's Silent Language, Nonverbal Communication*, New York, Peter Lang, 1985, p. 6; Edward Hall, «The Hidden Dimensions of Time and Space in Today's World», *Cross-Cultural Perspectives in Nonverbal Communication*, Toronto, C.J. Hogrefe, 1988, p. 145-147.

⁴⁰ Rafael Schneller, «The Israeli Experience of Crosscultural Misunderstanding: Insights and Lessons», *Cross-Cultural Perspectives in Nonverbal Communication*, Toronto, C.J. Hogrefe, p. 155-156.

⁴¹ von Raffler-Engel, «The Impact of Covert Factors in Cross-Cultural Communication», *Cross-Cultural Perspectives in Nonverbal Communication*, Toronto, C.J. Hogrefe, 1988, p. 28.

horizon d'attentes partagées crée un sentiment d'appartenance et de familiarité entre les individus et leur donne l'impression d'appartenir à la même culture. En plus de ne pas pouvoir échapper à sa culture, on ne peut pas faire semblant d'y appartenir ou de se l'être appropriée. Tout en admettant que le biculturalisme demeure possible, la communication interculturelle dépasse la dimension cognitive:

Je pourrais lire tous les livres écrits sur l'Inde, y vivre pendant de nombreuses années. Ceci me donnerait une connaissance approfondie du pays et de son peuple, mais ne m'apporterait pas une vision complète de la vie intérieure inhérente à cette culture - même si je connaissais plusieurs langues de ce pays et en parlais au moins une sans aucun accent, je demeurerais toujours un étranger.⁴²

Les études sur la communication interculturelle⁴³ illustrent de quelle façon un mélange de cultures apporte des modifications aux modes d'interaction des interlocuteurs. **Quand deux personnes de cultures différentes se trouvent en situation de communication, aucune d'elles ne se comporte comme dans son propre contexte culturel.** Quand des Canadiens-français minoritaires parlent dans leur propre langue à des Canadiens-anglais qui sont capables de s'exprimer en français, les minoritaires utilisent un système modifié, réduit, de leur kinésique culturelle⁴⁴. Comme le dirait Lecoq: dans le corps, il y a des corps cachés...

⁴² *Ibid.*, p. 98. [Traduction: Roger Parent]

⁴³ Fernando Poyotos (dir.), *Literary Anthropology, A New Interdisciplinary Approach to People, Signs and Literature*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1988, 353 p.; Fernando Poyotos (dir.), *Cross-Cultural Perspectives in Nonverbal Communication*, Toronto, C.J. Hogrefe, 1988, 215 p.; Fernando Poyotos, *Man Beyond Words, Theory and Methodology of Nonverbal Communication*, New York, New York State English Council, 1976, 207 p.; von Raffler-Engel, «The Impact of Covert Factors...», p. 102.

⁴⁴ Poyotos, *Cross-Cultural Perspectives...*, p. 82.

En guise de conclusion, l'expérience de *Pour une théâtralité franco-albertaine* suscite les réflexions suivantes. Selon nous, les procédés théâtraux les plus adaptés aux besoins culturels de la francophonie albertaine à ce moment-ci seraient ceux qui permettraient d'effectuer ce que Jousse a appelé «le corporage» de la parole⁴⁵: une instance verbale fermement ancrée dans le non-verbal individuel et collectif. Comme système dominant au niveau des composantes intratextuelles, le jeu improvisé serait un véhicule privilégié non seulement pour l'acteur, mais pour l'auteur dramatique. Quant aux structures extra-textuelles, le fonctionnement communicatif de l'improvisation repose sur la dynamique de la contextualisation. L'entropie du message proviendrait ainsi de l'intégration de la matière sémiotique de la situation de communication, le non-dit, à l'intérieur du message, de son épuration par l'action de la fonction esthétique, et de sa transformation en signes⁴⁶. Dans cette transposition parallèle du vécu individuel de l'artiste émetteur ainsi que du vécu collectif du public récepteur au sein du même message se trouveraient tous les ingrédients pour une rencontre véritable entre la scène et la salle, cette communion dont parlait Copeau.

L'expérience concrète de la création collective dans le dernier module de formation nous a aussi permis de constater que les conflits de communication interculturelle pouvaient trouver expression sur scène dans une expression esthétique légitime. La fiction élaborée dans les improvisations permettait ainsi d'amorcer un échange que les différentes francophonies de la communauté avaient (et ont toujours) de la difficulté à entamer dans la vie de tous les jours. Ancré sur les réalités d'un vécu et du non-dit collectifs, le texte esthétique s'avère, comme l'avaient indiqué Kadinsky⁴⁷, Mukarovsky⁴⁸ et Lotman⁴⁹, un

⁴⁵ Marcel Jousse, *L'anthropologie du geste*, Paris, Gallimard, 1974, 410 pages; *La manducation de la parole*, Paris, Gallimard, 1975, 287 p.

⁴⁶ Juri M. Lotman, *La structure du texte artistique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 101.

⁴⁷ N. Kadinsky, *Du spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris, Denoël/Gauthier, 1969, p. 37.

⁴⁸ Jan Mukarovsky, «La norme esthétique», *Travaux du IX^e congrès international de philosophie*, vol. X — *La valeur: les normes et la réalité*, Paris, Hermann, 1937, p. 72-79.

véritable énonciateur de significations nouvelles. Le contenu qui éclate dans le cadre de cette relation nouvelle se caractérise par l'articulation du non-dit. Les mises en application de l'improvisation dans d'autres secteurs se révèlent aussi très prometteuses et répondent ainsi aux besoins signalés par Poyotos, entre autres, pour l'intégration de la dimension non verbale dans les études littéraires, la traduction interculturelle et, en particulier, dans l'enseignement des langues où les différences interculturelles sont manifestes. Dans toutes ces mises en application, la notion de culture commence avec une sensation physique, une expérience sensorielle du monde, propre à un vécu collectif spécifique. Comme le rappelle Bakhtine dans son *Rabelais*, c'est moins au niveau de la compétence linguistique ou des procédés de création que commence l'expression littéraire que dans une attitude nouvelle vis-à-vis du langage, attitude qu'il retrouve dans le rire populaire où il faut chercher les «authentiques racines folkloriques» de l'oeuvre littéraire⁵⁰.

⁴⁹ Lotman, *La structure du texte artistique*, p. 108.

⁵⁰ Michel Aucouturier, «Préface» à Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 19.

HÉRITAGE FOLKLORIQUE ET APPORT DES FRANCO-ALBERTAINS¹

Gilles Cadrin

*Faculté Saint-Jean
Université de l'Alberta*

Prétendre vouloir dresser un bilan de la contribution des Franco-Albertains au folklore national peut paraître comme une entreprise bien présomptueuse. Ces derniers, établis dans une province qui accueille le plus tardivement et en nombre des plus restreints l'immigrant francophone, ne comptent pas pour allié la permanence des siècles, perçue comme nécessaire pour que naissent, mûrissent et s'implantent les pratiques culturelles qui donnent identité à un groupe particulier. Il ne faut donc pas s'étonner qu'il fallût attendre longtemps avant que les chercheurs, ethnologues et folkloristes, se penchent sur le cas albertain.

Pourtant, en 1920, Paul Wallace, étudiant inscrit au programme de maîtrise de l'Université de l'Alberta, avait entrepris des recherches sur le folklore des Franco-Albertains. Mais, après un premier semestre, il indiquait au directeur des études supérieures son désir de se retirer du programme de maîtrise sous prétexte que ses recherches ne lui avaient

¹ Le présent travail reprend des parties importantes de mon étude soumise à la revue *Francophonie d'Amérique*, (Gilles Cadrin et Paul Dubé, «Traditions orales de Plamondon, un village franco-albertain», n° 5, 1995, p. 93-106).

pas permis de trouver des légendes canadiennes-françaises en Alberta². Quelques années plus tard, l'Alberta accueillit celui qui deviendrait le célèbre ethnologue et folkloriste, tant du Canada anglais que du Canada français, Marius Barbeau. Non pas à la recherche du folklore francophone, il poursuivait plutôt le travail de documentation ethnographique auprès des populations autochtones entrepris plus de cinquante ans auparavant par des missionnaires oblats tels Émile Petitot, Albert Lacombe, Émile Legal et Valentin Végreville. À la suite de ses enquêtes sur le terrain, il publia en 1923 un livre intitulé *Indian Days in the Canadian Rockies*³. En somme, comme grand nombre d'ethnologues, Barbeau avait compris qu'il importait avant tout de recueillir les témoignages des civilisations que l'arrivée massive des Blancs menaçait de transformer à tout jamais.

Dans la foulée de Barbeau, le père Germain Lemieux est venu au début des années 50 s'adresser aux informateurs de l'Ouest, plus particulièrement aux Métis de la Rivière-Rouge⁴. Il ne se rendit pas en Alberta, ce qui permit à Carmen Roy, du Musée de l'Homme à Ottawa, de faire oeuvre de pionnière en 1969 dans la cueillette du folklore des Franco-Albertains. Elle parcourut les centres francophones du nord de l'Alberta et recueillit plus d'une trentaine de chansons locales et folkloriques⁵. C'était un début qui, sans aucun doute, donna l'essor suffisant pour inspirer confiance aux folkloristes en herbe.

C'est ainsi qu'un jour, dans le cadre d'un projet de recherche en folklore, deux étudiantes m'ont apporté des enregistrements de

² Voir, Paul Wallace à Dean Kerr, 23 déc., 1920, «Paul Wallace's Paper», American Philosophical Society Library, Philadelphie: «I beg to submit the accompanying report of my investigation of French-Canadian legends. As you will see, my researches are incomplete. There appear to be no legends native to Alberta, [...]. I therefore beg to withdraw my candidature for the degree of Master of Arts».

³ Marius Barbeau, *Indian Days in the Canadian Rockies*, Toronto, MacMillan, 1923, 208 p.

⁴ Germain Lemieux, *Les Jongleurs du bilochet*, Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1972, p. 71.

⁵ Des copies des enregistrements des chansons de la collection de Carmen Roy font partie de la collection Héritage Franco-Albertain, de l'Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean (IRFSJ), enreg. CAR 1.1 à 6.5.

chansons qui, de toute évidence, n'appartenaient pas au folklore traditionnel et qui exhalaien une saveur régionale bien particulière. L'étude des témoignages recueillis par l'équipe d'Héritage Franco-Albertain, de Saint-Paul, m'a permis par la suite de comprendre à quel point la région de Plamondon, en Alberta, constituait à une époque un endroit où la tradition orale était particulièrement vivante, un milieu qui non seulement perpétuait l'héritage folklorique canadien-français, mais qui a contribué à l'enrichir par un apport remontant aux premières années de la colonisation.

L'histoire de l'arrivée des colons, auteurs de cet apport, l'exposé des facteurs qui ont permis cet apport et, enfin, un aperçu du fait folklorique de la région de Plamondon nous permettront de juger de l'intérêt que présente l'exploration des pratiques culturelles, même dans les régions qui, à premier abord, offrent bien peu d'espoir de découvertes marquantes.

La paroisse de Plamondon représente un cas bien particulier en Alberta parce que sa population, majoritairement francophone, est en grande partie d'origine franco-américaine. Ces Franco-Albertains se rattachent aux quelque 850 000 Canadiens français qui auraient quitté le Québec entre 1850 et 1930. Les États-Unis, par leur besoin de main-d'oeuvre, leur avaient offert l'avenir, la prospérité, et même le bonheur. Ils étaient donc partis, des dizaines de milliers par année, pour envahir d'abord et principalement les états de la Nouvelle-Angleterre et ensuite pour se répandre dans le Midwest américain qui s'ouvrait à la colonisation: le Michigan surtout, mais aussi le Montana, le Dakota, le Minnesota et l'Illinois, tel que l'a démontré E. Z. Massicotte dans son étude du mouvement migratoire des habitants du comté de Champlain. En somme, sur un total de 1581 émigrants, il en dénombre 276 qui se sont établis dans le Michigan pendant les années 1880, 31 dans le Montana, 29 dans le Wisconsin, 22 dans le Dakota et 20 dans le Minnesota⁶. En dépit des efforts du clergé pour réduire les départs, les échos de la prospérité des cultivateurs du Midwest expliquent pourquoi

⁶ Édouard-Zotique Massicotte, «L'émigration au États-Unis il y a 40 ans et plus», reproduit dans *Textes de l'exode. Recueil de textes sur l'émigration des Québécois aux États-Unis (XIX^e et XX^e siècles)*, textes réunis et présentés par Maurice Poteet et al, Montréal, Guérin, 1987, p. 202.

cette région vit leurs rangs s'accroître par l'arrivée continue de colons du Québec.

Ainsi, une enquête menée en 1857 révélait que la majorité des familles des comtés du sud de l'Estuaire et de la Gaspésie qui émigraient se dirigeaient vers les états de l'Ouest⁷. Les années 1860 et le début des années 1870 virent de même un nombre considérable de fermiers canadiens s'installer dans le Midwest, ainsi qu'un grand nombre de bûcherons qui se firent remarquer dans l'industrie du bois au Michigan et au Minnesota⁸. En somme, selon les estimations de l'abbé Gendron en 1874, les états de l'Ouest comprenaient 150 000 Canadiens français⁹. Quant à leur mode de vie, il demeurait fondamentalement celui de la société canadienne. Par contre, même si le niveau de vie était plus élevé qu'au Canada, les Franco-Américains avaient le regard tourné vers leur patrie d'origine, et un fort pourcentage d'entre eux rentraient au pays après un séjour de quelques années aux États-Unis. Joseph Plamondon, de Sainte-Marie du Narrows, au Michigan¹⁰, est un de ces émigrés qui, soucieux de voir se perpétuer chez ses enfants l'héritage culturel canadien-français, rapatria sa famille, «son peuple», pour l'établir en Alberta. Comme bien d'autres expatriés, il avait entendu l'appel des prêtres, des missionnaires-colonisateurs et des agents de colonisation.

En effet, c'est le curé Labelle qui avait lancé le projet de recrutement des Franco-Américains, d'abord auprès de ceux de la Nouvelle-Angleterre, pour coloniser les «Pays d'en haut». Dans sa foulée, d'autres agents de colonisation de l'Ouest et, principalement l'abbé Jean-Baptiste Morin, étaient allés chanter les mérites des terres des Prairies et avaient semé leurs invitations à revenir au Canada. Mais

⁷ Yolande Lavoie, *L'émigration des Québécois aux États-Unis de 1840 à 1930*, Québec, Éditeur officiel, 1979, p. 14-15.

⁸ *Ibid.*, p. 21-22.

⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰ Le nom est devenu Provemont et enfin, aujourd'hui, Lake Leelanau. Ces renseignements sur l'histoire de la famille Plamondon et ceux qui suivent sont tirés de divers récits de famille et d'historiques de la paroisse de Plamondon, dont: *Joseph-Mathilda et Famille, 1884-1982*, A. L'Heureux, E. Chevigny, Z. Piquette (dir.), (inédit), 1982.; Octave Chevigny, «Histoire de Plamondon, 1908-1958», dans, *1908-1958, Jubilé d'Or, Plamondon, Golden Jubilee*, (inédit), 1958.

l'appel lancé aux Franco-Américains ne s'était pas limité seulement à ceux des états de l'Est. Il s'était fait entendre dans le Midwest et, dès 1898, les journaux de l'Ouest canadien avaient rapporté le passage de délégués du Minnesota venus évaluer les possibilités qu'offrait le Nord-Ouest¹¹.

À la même époque, un autre facteur allait contribuer au rapatriement des compatriotes du Midwest: le plan de l'abbé Jean-Baptiste Morin, soumis à Wilfrid Laurier en 1899, sans doute comme solution à la résistance que montraient certains évêques, politiciens et intellectuels du Québec pour empêcher le départ de colons canadiens-français vers l'Ouest. Ce plan de rapatriement entraînait tout à fait dans les vues nationalistes et politiques du premier ministre. Soucieux d'augmenter la population de l'Ouest tout en maintenant la représentation relative des Canadiens français, Laurier avait alors demandé à Clifford Sifton, ministre de l'Intérieur, d'accorder sa considération au plan de l'abbé Morin¹².

Par la suite, en 1903, Mgr Legal, évêque du diocèse de Saint-Albert, avait chargé le père L. Laganière, o.m.i., de poursuivre l'effort de recrutement auprès des Franco-Américains¹³, pendant qu'en 1905, la Société de colonisation d'Alberta était créée dans le but de renseigner les colons éventuels et d'orienter leur établissement en Alberta¹⁴.

En somme, grâce à la propagande canadienne de toute source, les Franco-Américains du Midwest connaissaient les avantages qu'offrait l'Alberta. Il n'est donc pas étonnant que, en dépit de l'aisance relative qui régnait dans la communauté franco-américaine de Provemont, Joseph Plamondon partît avec sa famille, le 7 mai 1908, accompagné de plusieurs autres familles de la place, avec l'intention de

¹¹ «Rapport des délégués du Minnesota sur le Nord-Ouest canadien», *L'Ouest canadien*, 20 octobre 1898, p. 7.

¹² Archives Nationales du Canada (ANC), Laurier Papers, c763/30488, W. Laurier à C. Sifton, Washington, 13 février, 1899: «You know that the French-Canadian farmers of those Western States are a very desirable class of immigrants. You and I agree on this, and therefore, nothing to be added on this point».

¹³ ANC, Laurier Papers, c797/69425, É. Legal à W. Laurier, 23 janvier 1903.

¹⁴ *Le Courrier de l'Ouest*, 7 déc. 1905, p. 8; 12 déc. 1905, p. 8; 28 déc. 1905, p. 4.

fonder un village dans la région de Lac-la-Biche où la langue et la culture canadiennes-françaises s'épanouiraient.

La première étape du voyage les amena à Morinville d'où, après un séjour de quelques mois, ils s'acheminèrent en charrette vers la «terre promise». Après onze jours, la caravane s'arrêta à l'endroit où se dresse aujourd'hui le village de Plamondon. Joseph, le «père Joe», prit possession du territoire qui servira de creuset aux apports culturels amenés au cours des années suivantes par des colons francophones d'origines diverses: des Franco-Américains, des Canadiens français du Québec et de l'Ouest, des Français et des Suisses.

Plusieurs facteurs expliquent pourquoi Plamondon deviendra ce creuset où, peut-être plus et mieux qu'ailleurs en Alberta, les pratiques culturelles françaises s'épanouiront et survivront en grande partie jusqu'à nos jours. D'abord, les Plamondon et leurs amis ne s'installaient pas dans un milieu où ils étaient laissés entièrement à eux-mêmes: ils n'étaient pas les premiers arrivés dans la région. Des familles de Métis du nom de Lafleur, Ladouceur, La Poudre, Tremblay, Cardinal, Augé, Castor, Boucher, Fosseneuve..., représentaient une communauté de langue française établie de longue date, estimée déjà à trois cents personnes lorsque les premiers missionnaires catholiques avaient visité la région de Lac-la-Biche en 1844¹⁵. Par la force de leur nombre et de leur identité culturelle qui se formait et s'affirmait depuis un siècle au contact des coureurs de bois, et plus tard sous l'influence des missionnaires, les Métis jouèrent un rôle important auprès des nouveaux arrivants. De cultures crie et canadienne-française, ils marqueront la vie des nouveaux colons en les initiant à divers aspects de la réalité primitive de la région tout en les exposant à certains aspects de la vie culturelle canadienne-française, qu'ils ignoraient ou qu'ils avaient perdus pendant leur séjour aux États-Unis.

Ces Métis, habitant près du lac et dans les parages de la Compagnie de la Baie d'Hudson, se suffisaient relativement bien au niveau économique. Il accueillirent avec empressement et générosité les nouveaux venus et, pendant les premières années, leur offrirent des dons

¹⁵ Juliette Champagne, «Les Métis du Lac-la-Biche d'après les William Pearce Papers», dans G. Allaire, P. Dubé, G. Morcos, *Après dix ans... Bilan et prospective*, Edmonton, Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean, 1992, p. 189.

de nourriture: poissons et viandes sauvages. Pour mieux les aider à survivre, ils initièrent aussi les enfants des familles pionnières à l'art de la chasse, de la trappe et de la pêche. Plusieurs de ces derniers se lièrent d'amitié avec des Métis, partagèrent leurs coutumes et apprirent le cri. Les rapports entre eux, grâce à la communauté de langue et de culture, jusqu'à un certain point, semblent avoir été si naturels qu'un des informateurs de la région confondait encore les «tunes sauvages» et les «reels» du Québec. Rappelant comment ses frères avaient appris le violon dès leur arrivée en Alberta, grâce aux Métis dont plusieurs étaient de bons violoneux, il affirmait candidement: «Édouard était le meilleur dans les tunes sauvages». Cela étant dit, il ajoutait d'un ton interrogateur: «C'était peut-être pas sauvage — ça venait du Québec — les rigodons qu'ils appellent ça»¹⁶. Ainsi les familles métisses, en plus d'aider les pionniers à survivre et à s'enraciner dans leur nouveau pays, leur fournirent un apport au niveau de la culture matérielle et du folklore.

À ce premier facteur de vie culturelle, s'ajoute la consolidation du groupe grâce à l'arrivée régulière pendant les années suivantes de nouveaux colons francophones du Michigan, du Québec et de l'Alberta, et, en 1914, d'un contingent de Bretons. Tous ces colons, unis par une langue commune, le français, et soucieux de conserver leur patrimoine culturel, allaient s'efforcer de faire vivre la tradition orale française. Ils allaient aussi chercher à créer leur propre tradition orale à partir de leur vécu.

Enfin, comme dernier facteur d'épanouissement des pratiques culturelles françaises, il faut relever un trait particulier à plusieurs des pionniers de la région, leur goût de la musique, du chant et des veillées familiales ou paroissiales. C'est surtout à Joseph Plamondon, grand amateur de chant et de musique, que revient le mérite d'avoir donné le ton. Dans leurs récits, les enfants de Plamondon évoquent le rôle du «père Joe» qui, grâce à son violon et ses chansons, était l'âme des nombreuses soirées qui regroupaient la famille et les voisins. Parmi eux, Albert Chevigny avait la réputation de connaître toutes les chansons folkloriques françaises. Tous les enfants Plamondon jouaient aussi des instruments de musique et, avec des amis de la place,

¹⁶ Coll. Réal Girard, enreg. REG 16., Héritage Franco-Albertain (HFA), (IRFSJ).

formèrent au cours des années plusieurs ensembles qui animèrent les danses et les soirées de la région. Plus que partout ailleurs, il semble que la population de Plamondon ait vécu la tradition folklorique canadienne-française. Alvine Cyr, dans son livre *Yes Father — Pioneer Nursing in Alberta*¹⁷, le confirme. Envoyée à Plamondon en 1933 comme infirmière en l'absence d'un médecin, elle évoque à plusieurs endroits dans ses mémoires le tempérament enjoué de la population, les talents de conteurs de plusieurs pionniers¹⁸ et les aptitudes des gens de la région à jouer de la musique¹⁹.

Des trois facteurs mentionnés, celui qui sans doute doit retenir notre attention par sa force cohésive, c'est l'homogénéité de la langue parlée, le français. Grâce à ce médium commun à la quasi-totalité des gens de la région de Plamondon, ceux-ci n'ont pas seulement continué de maintenir bien vivant le folklore canadien-français, métis, français, belge et suisse, mais ont contribué à l'enrichissement du folklore grâce à leur apport dans le domaine des chansons, des légendes, des contes et des pièces musicales.

Parmi les chansons créées dans la région, il faut mentionner celle qui a pour titre *J'aime mieux les États que l'Alberta*:

— 1 —

Pour moi, j'aime mieux les États que l'Alberta,
Parce qu'on récolte plus de fruits par ici, (bis)
Mais il faut bien suivre son mari.

Ref.

Je vas retourner au Canada,
Parce que les enfants sont tous placés là.
Je vas retourner au Canada,
Parce que les enfants veulent tous rester par là.

¹⁷ Alvine Cyr Gahagan, *Yes Father — Pioneer Nursing in Alberta*, Manchester (N.H.), Hammer Publications Inc., 1979.

¹⁸ *Ibid.*, p. 83, 87, 101.

¹⁹ *Ibid.*, p. 117.

— 2 —

Il faut laisser notre fille par ici,
 Car son mari aime trop son pays.
 Parlez-lui pas du Canada.
 Il faut laisser notre fille par ici,
 Car son mari aime trop son pays
 Et elle aussi suit son mari.

— 3 —

J'ai rien à dire contre mon mari,
 Car quand je m'ennuie,
 Il m'emmène par ici,
 Mais c'est sa bourse qui en pâtit.
 J'ai rien à dire contre mon mari,
 Je m'en retourne avec lui²⁰.

Cette chanson, attribuée à Mathilda Plamondon, épouse de Joseph, semble s'être répandue dans la région sans doute à cause de la pertinence de son thème auprès des épouses des pionniers. En fait, la chanson rappelle la vérité du dicton «Qui prend mari, prend pays». N'était-ce pas là l'expérience de ces nombreuses femmes qui avaient dû quitter le charmant petit village de Provemont, au Michigan, les paroisses bien établies du Québec ou encore de la Bretagne? Que ces arrachements du sol natal ou d'adoption eussent été causés par les caprices d'époux, tels d'autres Samuel Chapdelaine, toujours en quête de pays neuf, ou par des idéaux nobles, tels que la perpétuation de la culture dans un milieu français, ou tout simplement par l'exigence implacable d'assurer la subsistance des siens, il reste que ces ruptures étaient souvent des plus tragiques pour les épouses qui devaient laisser derrière elles leur famille et même certains de leurs enfants.

C'est ce qu'évoque cette chanson d'une mère qui ne cache pas ses préférences lorsqu'elle retourne aux États pour voir sa fille et tenter de convaincre son gendre de venir s'installer en Alberta. Mais, peine perdue, le mari préfère les États et impose sa volonté. Il y avait là matière à une plainte: le déchirement d'un cœur de mère. Pourtant la chanson ne verse jamais dans les accents déchirants de la plainte

20

Coll. Raymonde Ménard, enreg. RAM 3.1, (HFA), (IRFSJ).

car l'auteur a su diffuser la montée du tragique par l'emploi d'arguments anodins et humoristiques pour expliquer les sentiments et les actions des personnages. L'épouse accepte la volonté de tous, époux, fils et gendre, mais non sans sa petite revanche: ses voyages aux États, lorsqu'elle s'ennuie trop, coûtent cher à son mari. Ainsi, le code social et moral traditionnel est clairement renforcé parce que les valeurs du couple ne sont pas remises en question. Par son côté moralisateur, cette chanson suit une des règles fondamentales de la chanson folklorique.

Si la chanson populaire expose les normes sociales et le code de conduite d'un groupe, elle sert aussi à peindre ses activités. Pour les gens de Plamondon, la chasse, la trappe et la pêche dépassaient le niveau des loisirs et des passe-temps pour se ranger dans le domaine des activités essentielles à la survie des familles vivant de l'agriculture. Par son importance et son caractère d'aventure épique, la trappe a inspiré deux chansons qui évoquent les difficultés des randonnées en hiver pour trapper le rat musqué sur le lac Athabaska. La première, *Chanson du Nord pour prendre des rats musqués*²¹, met en scène un trappeur et ses associés. Même si la chanson raconte les épreuves et les péripéties du voyage vers Fort McMurray, elle n'adopte pas le ton de la plainte: son refrain exprime l'espoir de ceux qui sont portés par le rêve:

Ça va venir, ça va venir,
Ne décourageons-nous pas.
Avant que l'hiver soit passé,
On va en prendre des rats musqués.

On reconnaîtra là le calque d'une chanson de la Bolduc, écrite après la crise des années 1930. Exemple typique des créations albertaines, cette chanson adopte le timbre de *Ça va venir, décourageons-nous pas*, qui se voulait une invitation à croire à des jours meilleurs. Effectivement, elle présente un trappeur et ses compagnons qui partent trapper dans le Nord, pleins d'espoir et d'enthousiasme. Pourtant, dès le départ, ils doivent faire face à des obstacles anodins sans doute, mais qui risquent de compromettre l'entreprise. D'abord, la

²¹ *Ibid.*, enreg. RAM 2.26.

voie gravelée du chemin de fer qui ne convient pas au voyage en traîneau à chiens. La solution: mettre des roues au traîneau pour l'adapter aux rails du chemin de fer. En «barouchon», les aventuriers peuvent ainsi entreprendre le périple pourvu qu'ils veillent à céder le passage aux trains et aux véhicules d'entretien. Malgré le froid et la neige, ils arrivent à Great Waterways où ils comptent coucher chez Ti-Joe Fontaine. Par malheur, la femme «qui était fort montée» ne leur offre pas l'accueil et ils doivent poursuivre leur chemin jusqu'à Fort McMurray, d'où ils repartiront «cassés» et, comme le dit la chanson:

Fort en fort et en plus fort,
Pour le nord, nous galvaudons
Derrière nos traînes paquetées de poissons
Et d'autres bagages que nous avons.

En fin de compte, l'aventure se solde par l'échec et, comme c'est le cas dans plusieurs plaintes traditionnelles ou chansons de forestiers, la chanson se termine par une mise en garde contre l'attrait des richesses illusoires et par l'invitation à trouver plutôt le bonheur chez soi:

Mes chers amis, je vous en prie
De ne pas prendre sur ma chanson.
Le petit peu que nous avons,
Dépensons-le à Plamondon,
Car les choses sont «inconvenientes»
De faire des si grands bouts de chemin.
Par le petit peu qui y'a dedans,
Ça nous paye pas de faire si loin.

Toujours sur le thème de la trappe, la version d'Émile Plamondon, intitulée *Les trappeurs du Nord*²², reprend sur bien des points les éléments de la chanson précédente. Il s'agit de trappeurs qui se rendent dans le nord de l'Alberta, de leurs difficultés et de leurs succès. En somme, toujours sur le timbre et le refrain modifié de la chanson de la Bolduc, se poursuit le récit des préparatifs du départ, des difficultés à se rendre au Muskeg Country avec un traîneau trop chargé,

²² *Ibid.*, enreg. RAM 4.34.

des trois semaines passées à tendre des collets sans succès et du découragement qui s'empare des trappeurs. Mais, à la vue de deux «beaux renards croisés» parmi les prises des autres trappeurs de la région, ils reprennent espoir, poussent encore plus vers le nord et leur persévérance se voit couronnée de succès. C'est pourquoi le dernier couplet ne se termine pas sur une mise en garde, mais sur l'évocation de l'euphorie du retour et par l'éloge du foyer:

Là on s'en retourne chez nous.
Je vous dis qu'on fait la roue
Avec nos sacs pleins de pelleteries.
Ça sera pour habiller les petits
Et aussi nos petites femmes
Qui sont jolies et on les aime;
Quand ça vient dessus l'argent,
Ils la dépensent pas pour rien.

Dans une autre chanson intitulée *Un jeune homme découragé*²³, il s'agit aussi d'un séjour dans le Nord pour effectuer un travail qui n'est pas spécifié. Cette complainte, sur un air «western», offre le récit de la mésaventure d'un jeune homme qui, à la veille de se marier, doit partir de chez lui pour gagner un peu d'argent:

Quand j'étais un jeune garçon,
Je travaillais à la maison.
Quand j'étais pour me marier,
Il fallait que j'aie gagné.

Mon père me disait:
Je peux plus bien te garder
Quand tu seras marié,
J'aurai que rien à te donner.

Au «camp», il surmonte l'ennui et travaille si bien que le patron lui promet de doubler son salaire. Pourtant l'aventure se gâte:

²³ *Ibid.*, enreg RAM 2.24

Trois mois que j'ai travaillé,
 J'ai manqué de me ruiner.
 Quand j'ai été pour collecter,
 Il a refusé de me payer.

On est rendu au mois de mai:
 C'est le temps de s'en aller.
 Mais je vous dis que c'est bien coûtant,
 Quand c'est qu'on a pas d'argent.

Trois jours et trois grandes nuits,
 En chemin que je suis parti.
 Un village que je suis arrivé,
 J'avais même pas encore mangé.

Un restaurant que je suis allé,
 J'ai rentré comme un effronté.
 J'étais assis là pour manger:
 J'ai mangé comme un défoncé.

L'histoire en somme peut paraître bien anecdotique: le jeune homme, incapable de payer son repas, se fait jeter dehors à grands coups de pied et revient à la maison. Pourtant, cette complainte présente un thème sérieux: l'émancipation du futur époux par rapport à son père et au foyer familial. À celui-ci, il faut ajouter le thème de l'initiation au monde extérieur comme composante d'un rite de passage lourd de conséquences, le mariage. L'épreuve est rude, certes, et le jeune homme revient à la maison, pas plus riche qu'avant, tout découragé, mais un peu plus sage.

Outre ces chansons dites «locales» qui évoquent le milieu et ses effets sur les rapports humains ou encore les difficultés et les drames intérieurs associés aux activités courantes de la région, Plamondon a enrichi la tradition orale de quelques chansons historiques ou de circonstance. *Il y a cinquante ans*²⁴, de Dellamen Proulx, chantée sur le timbre de *Ma Normandie* et *Dans le bon vieux temps*, trace l'histoire de la famille Plamondon à partir du moment où elle

²⁴ *Ibid.*, enreg RAM 6.1

quitte le Michigan. Il est question du séjour à Morinville, du voyage vers la région d'accueil, de la joie d'en prendre possession et des réalisations des cinquante premières années.

À ce genre de chansons, qui sert à marquer une étape importante de la vie, s'ajoutent celles qui ont un caractère nettement humoristique par les doubles sens, le rapport incongru des situations et le côté cocasse des mots et des sons reproduits. Dans *Le petit coq de chez nous*²⁵, il est question d'un coq qui n'est pas «pataud en amour» et qui pourrait bien aller aux États et «faire le saut» pour faire pondre les poules qui ne produisent pas. Si cette dernière tire son comique des doubles sens, *Le petit cochon*²⁶ tire le sien de la comparaison tout à fait anodine entre «un petit cochon bien maigre» et un hérisson, le tout agrémenté des grognements que laisse entendre le chanteur. Ce même recours au jeu des sons provoque aussi le rire dans la chanson brève, *La lune de miel*²⁷, où se reconnaît sans équivoque l'allusion aux Ukrainiens et aux Russes qui formaient, avant la dernière guerre, le deuxième groupe en importance de la province. Dans cette chanson, comme le voyage de nocces se fait en Russie, il y a utilisation de mots fictifs qui imitent la langue russe. S'ajoutent aussi quelques paroles en anglais qui font allusion aux sommets de l'Everest, suivies de «daradatarom» répétés au rythme de plus en plus accéléré d'une mélodie cosaque. Enfin, il faut mentionner *Les lampions*²⁸, chanson qui aurait été composée au Michigan. Bien que faisant allusion à la Bible, à la parabole des vierges folles, elle met en scène un couple marié qui attend au purgatoire d'entrer au ciel. Comme le mari est sur le point de manquer d'huile, il décide d'en emprunter du lampion de son épouse. À partir de ce point, le comique ne provient plus du contexte religieux mais du caractère loufoque et sexuel des agissements du mari. En somme, dans cette dernière chanson comme dans *Le petit coq de chez nous* et *La lune de miel*, le sous-entendu qui plane contribuait à soulever la gaieté générale lors des veillées.

Il ne pouvait pourtant pas y avoir de veillées à Plamondon sans le récit d'histoires et la présentation de contes et de légendes. Leur rôle

²⁵ *Ibid.*, enreg RAM 4.36

²⁶ *Ibid.*, enreg RAM 4.37

²⁷ *Ibid.*, enreg RAM 4.38

²⁸ *Ibid.*, enreg RAM 4.35

était bien avant tout de divertir mais, à bon entendeur, ils offraient un rappel des codes sociaux et moraux traditionnels. Ce sont d'abord les aventures de Ti-Jean qui dominent le corpus des contes fournis par les informateurs de la région. Dans *Belle à l'été, je laisse belle compagnie*²⁹, Ti-Jean peut revenir après trois ans passés en mer à la ville nommée Portugal, tromper le roi et épouser ensuite la princesse. Le héros aux talents sans limites doit toutefois son succès à sa fidélité à la pratique religieuse et à son respect des morts. De la même façon, le conte du *Merle blanc*³⁰ illustre la valeur du respect des morts et de la générosité, tandis que *Ti-Jean veut manger*³¹ et *Ti-Jean gardien des cochons du roi*³² mettent l'accent sur la ruse du héros³³. Dans *Le petit joual vert*³⁴, le respect et la générosité du héros à l'endroit d'une vieille dame lui mériteront les bons conseils d'un prince métamorphosé en cheval et, en fin de compte, la réussite. À ce groupe de contes apportés du Québec, s'ajoute le conte religieux intitulé *La Tasse de fraises*³⁵. Dans celui-ci, le crime d'Alphonse, qui tue sa soeur pour une galette, est exposé par l'intervention du surnaturel: la leçon ne pourrait pas mieux marquer l'esprit des jeunes qui se laisseraient emporter par la convoitise.

Les légendes courantes de la région de Plamondon avaient aussi pour but d'atteindre les jeunes esprits et de contrôler leur comportement par la menace que représentent les mauvais génies. Parmi ceux-ci, un informateur identifie les loups-garous, apparaissant sous la forme de «paquets de poil avec quatre pattes et des gros yeux, qui courent après les enfants qui bavardent le soir»³⁶. Les feux follets, pour leur part, fréquentent les forêts le soir et piquent les gens qui s'y aventurent ou parfois se posent, sous l'apparence de «paquets de feu»,

²⁹ *Ibid.*, enreg RAM 5.34

³⁰ *Ibid.*, enreg RAM 3.53

³¹ *Ibid.*, enreg RAM 3.26

³² *Ibid.*, enreg RAM 3.25

³³ Dans *Le conte du gros géant*, les enfants abandonnés en forêt par leur mère éliminent le géant et son épouse grâce à leur ruse: *Ibid.*, enreg RAM 1.38

³⁴ *Ibid.*, enreg RAM 2.14

³⁵ *Ibid.*, enreg RAM 1.37

³⁶ *Ibid.*, enreg RAM 2.9

sur les poteaux de clôture, pour faire peur aux enfants³⁷. Le bonhomme-sept-heures, «avec sa grosse face noire qui venait voir par la fenêtre»³⁸ complète la galerie des êtres imaginaires qui exerçaient une forme de contrôle sur les jeunes enfants.

Chez les plus vieux, la légende contribuait aussi à rappeler certaines règles de comportement. L'une d'elles se rapportait au respect du jour des morts. À Plamondon, les parents interdisaient à leurs jeunes filles d'aller veiller ce jour-là, en leur disant que, si elles sortaient, quelqu'un allait sauter contre leur voiture ou dans leur «bogey» pour leur faire peur³⁹. Une autre légende, d'origine métisse, rappelait l'obligation de respecter les règles du mariage et illustrait le sort réservé à ceux qui transgressaient les interdits de l'Église et de la société:

Cette histoire qui est la vérité m'a été contée par un vieux Métis des années longtemps passées. Il y avait une femme qui est tombée malade autour de la rivière aux Hiboux, et puis, elle a fait venir le prêtre. Le prêtre a été la visiter, puis lui a donné les derniers sacrements — elle était pas mal malade — mais cette femme-là restait avec un autre homme, puis le prêtre lui avait dit que si elle devenait mieux, il voulait pas qu'elle retourne rester avec cet homme-là, et puis après qu'elle est revenue mieux, elle a continué à rester avec cet homme-là. Toujours que le prêtre a entendu parler de ça et il avait ça dans son idée. Quelques années après, elle est retombée malade, puis là, elle a redemandé le prêtre encore. Là, le prêtre a refusé d'y aller parce qu'il avait su quelle sorte de vie qu'elle menait. Là, il y avait un vieux Métis qui m'a rencontré, puis il me contait ça, cette histoire-là. Il dit: «La femme y'était malade... pis yé mort... toujours que là... ça l'a enterrée dans les côtes de

³⁷ *Ibid.*, enreg RAM 1.39, 2.9

³⁸ *Ibid.*, enreg RAM 2.9

³⁹ *Ibid.*, enreg RAM 2.9

sable... puis les souffleux... tu sais les souffleux..., ça habité le diable, ça mangé la femme.⁴⁰

Telle est la perception des pouvoirs du prêtre, transmise par cette légende: son rôle lui confère la puissance de priver une personne du repos éternel en la livrant aux alliés du diable, les siffleux (marmottes), que les Indiens considéraient être des animaux sortis de l'enfer.

Par contraste avec les légendes qui peuplent de mauvais génies le monde imaginaire des gens de Plamondon, la légende de *La fille du paradis*⁴¹ leur rappelle la présence des âmes qui gémissent à la recherche de leurs parents⁴², de prières ou de sépulture, et qui n'offrent aucune menace aux vivants. Cette légende prend sa source dans la tragédie de 1875 qui vit le massacre du frère Alexis Reynard et la disparition d'une jeune orpheline, en route de la mission de Fort Chipewyan vers celle de Lac-la-Biche. La jeune fille ne fut jamais retrouvée, ni le guide iroquois, auteur du crime, bien que, selon une légende des Indiens Castors de la Rivière-la-Paix, leur campement eût été visité dans le passé par un revenant qu'ils lièrent par la suite à l'auteur de l'enlèvement de la jeune orpheline⁴³.

Chez les gens de Plamondon, l'histoire du massacre du frère Reynard et de la disparition de la jeune orpheline était connue et occupait l'esprit des trappeurs qui s'aventuraient dans les forêts longeant la rivière Athabaska qui avaient été témoins du crime. Il n'est pas étonnant que, l'ambiance aidant, naquît en l'imagination de ces trappeurs une légende locale. Émile Plamondon y contribua et en explique les circonstances:

⁴⁰ *Ibid.*, enreg RAM 4.6

⁴¹ *Ibid.*, enreg RAM 4.28

⁴² Interprétation de Jean Du Berger, dans *Légendes d'Amérique française*, p. 85, citée dans *Héritage de la francophonie canadienne*, J.-C. Dupont, J. Mathieu (dir.), Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1986, p. 99.

⁴³ Aristide Philippot, *Une page d'histoire des missions arctiques. Le Frère Alexis Reynard O.M.I. (1828-1875). Premier «Apôtre Inconnu» du Grand Nord Canadien*, Lablachère, Notre-Dame de Bon-Secours, 1931, p. 177-178.

En 1935, moi puis mon frère Clifton, on était des trappeurs et on trappait dans ces pays-là, mais cette année-là, on décida de se rendre plus loin. On était rendu à peu près où ces gens-là avaient dû passer. On était assis à notre campement avec un bon feu qui roulait. Le soir était froid et puis, y faisait clair de lune, pas de vent et tout à coup on a entendu comme une plainte: ça, ça sonnait «presque» humain. On a entendu ça cinq ou six fois, je vous assure que ça nous a frappés au cœur: on savait l'histoire de cette jeune fille qui avait disparu 75 ans avant. Puis on l'a pas «r'attendu» ces fois-là. On l'a pas «r'attendu» de l'hiver, mais l'année d'ensuite — c'était un bon pays à original — on a retourné, et puis mes garçons et puis mes neveux ont «r'attendu» la même plainte. On connaît les cris des animaux sauvages et je vous dis que c'était pas le cri d'un animal sauvage. À ce point-là, on a baptisé «la fille du paradis» et, quelques années après, j'ai composé une mélodie que j'ai appelée: «Les soupirs de la fille du paradis».⁴⁴

Certes, l'air langoureux, plaintif et discordant à l'occasion, jette le trouble dans l'âme de l'auditeur. Pourtant, comme en témoigne Jérémie Plamondon, la fille du paradis, loin d'effrayer les chasseurs, prit alors l'image d'un bon génie qui les avait protégés: «Pendant que le camp a été là, rien n'a été volé. Il n'y a pas eu d'ours qui ont fait du dommage à la cabane. Mais, après avoir déménagé, tout de suite les ours se sont mis à déraciner le camp»⁴⁵. S'il avoue que les soupirs de la fille les avaient fait partir, c'est qu'avant tout, il s'agissait de trouver un meilleur emplacement. Par la suite, des objets furent perdus, et il soutient qu'ils ont été pris par d'autres chasseurs, en dépit du code sacré de la forêt. C'est pourquoi il reconnaît qu'au départ, il «était comme Saint-Thomas» et qu'il ne croyait pas à l'influence protectrice de la fille

⁴⁴ *Ibid.*, enreg RAM 4.29

⁴⁵ Collection Réal Girard, enreg REG 16

mais, qu'avec le recul des années, il y croit⁴⁶. Ainsi, non seulement était née à Plamondon une nouvelle légende, mais un bon génie qui ferait obstacle à tous ces mauvais génies de la forêt qui avaient jeté tant de trouble dans l'âme des enfants.

Ce dernier fait de parole ainsi que les précédents, chansons, contes et croyances populaires, n'offrent qu'un aperçu de la tradition orale d'une région de l'Alberta, sans doute la plus riche, mais non pas la seule qui mérite une étude. D'autres régions ont accueilli divers enquêteurs, surtout ceux d'Héritage Franco-Albertain, et elles se sont livrées. Pourtant, Plamondon et sa région présentent un cas particulier. À cause de la vision du fondateur, «le père Joe», des francophones de toute part sont venus se greffer à la colonie originale et, ainsi, consolider son caractère francophone, qui s'est maintenu relativement bien portant jusqu'à l'arrivée des médias anglais, principalement la télévision.

Ce sont les générations des années 60 et 70 qui ont connu, peut-être plus qu'ailleurs, le phénomène de l'assimilation. Heureusement, malgré la mort de Joseph Plamondon, le mythe du «père Joe» continuait de vivre, et, à travers ses porte-parole, le patriarche est venu secouer son petit peuple pour lui rappeler l'idéal qui l'avait inspiré, lui et quelques familles de Provemont, à revenir au Canada. Comme résultat, les gens de Plamondon se sont mis à réclamer leur école française et l'ont obtenue. Maintenant, avec une pratique plus étendue de la langue française chez les jeunes, on peut espérer non seulement la reprise de la tradition orale française à Plamondon, mais encore de nouveaux apports qui contribueront à son enrichissement.

⁴⁶ *Ibid.*, enreg REG 16

TRADITION, CULTURE, RÉSISTANCE: LA PRODUCTION THÉÂTRALE POPULAIRE EN ALBERTA

Paul Dubé

Université de l'Alberta

Cette première ébauche sur le théâtre populaire produit par des collectifs dans quelques petits villages franco-albertains s'inscrit dans la continuité de l'étude faite par notre collègue Gilles Cadrin¹ (publiée dans ce recueil), dans la mesure où il sera surtout question ici du cas de Plamondon. La raison étant d'abord que Plamondon, à cause de sa tradition connue et documentée, nous permet de retracer une histoire qui n'est pas sans rappeler celle des autres villages de l'Alberta, à dominance francophone. Deuxièmement, il a été possible d'obtenir des documents qu'on n'avait pas prévu diffuser, mais qui existent comme soutien à un théâtre en partie improvisé. Enfin, j'ai pu trouver un informateur² pouvant me raconter la naissance de ce théâtre et me renseigner sur le «folklore» du village, et qui a été également un des «transcripteurs» d'une de ces créations collectives.

Le but de cette première réflexion est d'informer les lecteurs au sujet de la naissance de ce théâtre populaire, d'identifier ses participants, de dévoiler le contexte qui l'a vu naître et se perpétuer, de

¹ Voir dans ces actes: Gilles Cadrin, «Héritage folklorique et apport des Franco-Albertains».

² Il s'agit de David Fréchette, ancien agent de développement à l'ACFA régionale de Plamondon, qui travaille depuis quelques temps au bureau central de l'ACFA provinciale à Edmonton.

spéculer quelque peu sur les raisons de son émergence, et ce qu'il dit dans sa référence culturelle et dans son langage.

On sait que les fondateurs de Plamondon sont des gens d'origine québécoise, venus dans l'Ouest canadien après un stage important aux États-Unis, plus précisément au Michigan. Le village est situé à quelque deux heures de route d'Edmonton, presque directement au nord, mais un peu vers l'est, et si l'on consulte une carte, on voit qu'au-delà de Plamondon, directement au nord, il n'y a que ces immenses espaces boisés, ponctués de quelques petits villages sur la route de Fort McMurray, à plus de deux heures plus loin.

Gilles Cadrin a montré comment les pionniers ont apporté avec eux à Plamondon la tradition des contes, des légendes et des chansons qu'on a adaptés à la réalité du nord albertain, c'est-à-dire à la géographie du lieu, au mode de vie, à la langue et à la «culture» ambiantes. Les talents musicaux de ces premiers colons sont également légendaires, et on semble les avoir légués à la postérité. Mon informateur me dit qu'il y a déjà eu une demi-douzaine d'orchestres dans le village (qui compte aujourd'hui 236 habitants), et l'on connaît tous Crystal Plamondon, compositeur-interprète de musique western et cajun, dont le nom signale les origines.

Tout cela pour dire que Plamondon semble avoir toujours joui d'une sorte d'autosuffisance culturelle parce qu'il a toujours été capable de maintenir une certaine vitalité culturelle grâce à sa tradition, à son dynamisme et au renouvellement de ses pratiques culturelles. Je dis bien «semble»... Car, est-ce toujours vrai, aujourd'hui en 1994? Gilles Cadrin ne dit pas dans son étude si les pratiques dont il fait état existent ailleurs que dans la tête des vieux du village, ou emmagasinées dans les cassettes de l'Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean.

Or, on peut imaginer que la conjoncture canadienne et albertaine par rapport au fait français a eu les mêmes effets à Plamondon qu'ailleurs: une éducation anglaise, le raz-de-marée médiatique anglais, la grande minorisation des francophones, le manque d'institutions francophones, la dévalorisation systémique du français: des facteurs qui expliquent un taux d'assimilation dépassant les 70% vers 1980.

Cette réalité n'avait pas pour autant altéré la culture sociale issue de la famille, de la parenté, ou des amis, au village de Plamondon. En fait, mon informateur d'origine manitobaine m'a dit avoir eu

l'impression de faire un recul de «40 ans en arrière» au niveau de la culture populaire française lorsqu'il est arrivé à Plamondon en 1987. Car si l'on chantait des chansons françaises lors de ces fameuses veillées, c'était dans le genre «La manic» de Georges Dor, ou «Fais du feu dans la cheminée» de Jean-Pierre Ferland. Cette expression culturelle un peu folklorique, le résultat, en partie, de l'isolement de Plamondon et de son éloignement des grands centres de production culturelle contemporaine, n'est pas sans rappeler une période dans l'histoire d'un certain Québec qui se voulait isolé pour mieux résister à l'invasion culturelle.

Or, l'isolement d'antan n'est pas vécu de la même façon aujourd'hui: l'expérience de Plamondon nous démontre que les grands espaces physiques ne sont plus les facteurs dominants de l'isolement culturel dont peut souffrir une communauté. Encore aujourd'hui, à Plamondon, les soirées-veillées existent bel et bien comme elles se produisaient à une autre époque, - la tradition locale et le talent aidant -, sauf que le français est de moins en moins de la partie, et quand il renaît, c'est dans du populaire folklorisé. Plamondon se retrouve à la mesure de toute la francophonie, sur la pente douce de l'assimilation, sauf qu'ici, à quelques exceptions près, où l'assimilation n'est pas complète, elle se fait sans aucun traumatisme, sans aucune angoisse existentielle puisqu'on a toujours négocié avec la réalité, dans une langue et des gestes qui faisaient la part de l'altérité culturelle...

Revenons en arrière pour revoir un trajet bien commun...

L'ère Trudeau qui a donné, entre autres, la Loi sur les langues officielles (1969) et, par rapport aux minorités françaises, un mandat important au Secrétaire d'État, a permis de développer et de déployer dans différentes régions du Canada les premiers éléments d'une nouvelle institutionnalisation des sociétés minoritaires francophones. En Alberta, de nouvelles ACFA régionales ont vu le jour, notamment à Plamondon, en 1979. Les employés de ces nouvelles associations régionales étaient d'abord des agents de développement communautaire, des animateurs culturels dont les activités se faisaient un peu au hasard, et souvent, on le suppose, selon le bon vouloir de la communauté, mais toujours en lorgnant un peu du côté de l'éducation puisque ce domaine a été, de tout temps, au centre des préoccupations et des revendications des francophones minoritaires.

En 1980, l'ACFA régionale de Plamondon a aidé à créer une sorte de «Soirée d'action de grâce», inspirée sans doute du «Thanksgiving» américain, appelée «Soirée des moissons», et présentée en octobre pour marquer la fin des récoltes. C'est une soirée consacrée à l'expression surtout musicale des talents locaux, où les jeunes comme les plus vieux peuvent monter sur la scène pour participer à la fête collective. Mais dans la belle tradition plamondonnienne, cette soirée de variétés musicales qui perdure depuis 1980 est modifiée selon les goûts du moment, de telle sorte qu'en 1993, elle se voit transformée en «Soirée du rire», voulant sans doute imiter le festival «Juste pour Rire» émanant du Québec. Encore une fois, on fait appel à des participants du village de tous les âges, et on peut imaginer l'ambiance de foire qui doit y régner, car tous et chacun s'interpellent par des blagues qui les mettent tous et toutes en scène. Rire de la chose racontée et rire de soi: quelle merveilleuse façon de se défouler, mais surtout de se réunir, de se parler, et de renouveler des liens dans l'intimité joyeuse d'une fête collective et communautaire! Par ces «Soirées des moissons», Plamondon a su amener dans l'arène publique ce qu'il n'avait pas cessé de faire dans le privé; les temps changent et les pratiques culturelles aussi. Et puisque l'ACFA est de la partie, on peut supposer que le français reprend quelques-uns de ses titres de noblesse! De là, il n'y a qu'un pas à faire pour remettre le français au centre de la vie culturelle du village, et si c'est possible à Plamondon, cela peut sûrement se faire partout ailleurs.

Rappelons-nous que Plamondon n'est pas un village comme les autres à cause de ses antécédents américains. Selon mon informateur, le village est peuplé de trois sortes de francophones: les fiers et/ou les batailleurs, qui ne reculent pas d'un centimètre lorsqu'il s'agit de leur identité française; les tièdes, pour qui l'usage de la langue française est optionnel, qui se sentent souvent plus à l'aise en «franglais», mais pour qui ce rapport à la langue n'occasionne aucune angoisse identitaire; et les assimilés, qui sont souvent les ennemis les plus farouches du français, surtout quand celui-ci prend la forme d'un droit revendiqué publiquement et sujet à la dérision de l'Autre.

Comme toutes les autres associations régionales, l'ACFA de Plamondon était à l'affût d'autres activités permettant de rassembler les francophones, de leur donner un certain souffle et, à la limite, de retrouver la vitalité française d'antan. N'oublions pas que nous sommes

à ce stade-ci en pleine effervescence française, je dirais même en plein militantisme par rapport à la revendication des droits scolaires. La première école française en Alberta avait été fondée à l'été 1983, et ce qui deviendra le cas Mahé de la Cour suprême du Canada est passé devant la Cour du banc de la reine de l'Alberta au printemps 1985. Cet important dossier de l'école française, qui a connu pendant les années 1980 la grande faveur médiatique, avait créé une nouvelle conscientisation dans les milieux, avait recréé le besoin et la possibilité de vivre en français, et ainsi avait donné une «valeur-ajoutée», une plus-value, à ce qui avait été vécu comme une infériorisation pendant de trop longues années. Ce dossier de l'éducation française avait en même temps développé des liens étroits entre les différentes associations régionales, où l'on connaissait un peu partout une résurgence d'activités, dont le théâtre populaire créé par des collectifs communautaires.

Mon informateur m'a signalé la présence d'un autre facteur d'importance qui a joué dans l'histoire (comme cela joue toujours d'ailleurs dans ce genre de parcours): un éducateur de la région, un chef de file, a éclaté de colère un jour parce que ses deux filles ne communiquaient entre elles qu'en anglais. La «légende» veut qu'il ait dit: «Faut que ça change», slogan bien connu et initiateur de changements dans l'histoire du français en Amérique du Nord. Comme on «est parlé» par une langue, ainsi on «est porté» par les événements: Reed Gauthier, imbu des dernières statistiques sur l'assimilation et motivé par l'effervescence française du moment, a donc dû communiquer sa vision à d'autres. On a dû se parler du glissement vers l'anglicisation, de la perte de son identité, manifestée continuellement par le nombre d'activités dans l'autre langue. En fait, un an plus tôt, on avait monté une pièce de théâtre, jouée et produite par des francophones, mais dans la langue de Shakespeare! Une chose mène à une autre et, de fil en aiguille, on le suppose, l'idée de monter une pièce de théâtre en français, produite pour et par les gens de Plamondon a fait son chemin. «Séraphin Plamondon» allait bientôt voir le jour...

Pourquoi «Séraphin»? On me dit que c'est d'abord parce que Jérémie Gauthier, un Plamondonnien, avait la réputation d'être un parfait imitateur du Séraphin Poudrier des «Belles histoires des pays d'en haut», interprété par Jean-Pierre Masson. Première raison, et sûrement la plus importante au départ, mais on peut supposer d'autres facteurs...

La radio et la télévision françaises au Canada ont laissé dans l'imaginaire collectif francophone les histoires, les images et les personnages «des pays d'en haut». Je suppose qu'ici comme ailleurs, dans tous les coins perdus du pays comme dans les grands centres, l'émission hebdomadaire des «Belles histoires» mobilisait la population française. Je sais que chez moi au Manitoba, à la ferme de mon père, la moitié des vaches donnaient plus de lait le lundi soir parce que la traite était interrompue pendant une demi-heure, le temps d'aller voir la gueule de Séraphin remplir le petit écran. On reprenait le «train» plus tard, avec un langage ponctué de «viande à chien», de «crétac», de «boulot noère», on imitait le rire sonore de Todore, la colère de la grosse Georgiana, et on tombait tranquillement dans un silence nourri de notre muette adoration d'adolescents pour la belle Donalda (Andrée Champagne).

Ainsi, grâce à ces média, les «Belles histoires» sont restées imprégnées dans l'imaginaire collectif, et les personnages créés par Grignon sont devenus des archétypes d'une identité qui remonte à l'image tant véhiculée par l'idéologie clérico-nationaliste. Et dans ces «pays d'en haut» de l'Alberta, où l'activité dominante demeure l'agriculture, où la dynamique sociale doit encore ressembler à celle du milieu de Séraphin, la représentation que fait Grignon d'une époque et d'un espace particuliers jouit ainsi d'une prise particulière, puisqu'on se retrouve également dans un milieu pareillement isolé, presque refermé sur lui-même. Sans compter que le rapport à la culture francophone **actuelle** reste très problématique à Plamondon...

Donc, vu les talents de Jérémie Gauthier et la décision de produire un collectif, et comme l'expérience du théâtre à Plamondon avait connu la faveur populaire, on a arrêté son choix sur un «Séraphin Plamondon», pièce calquée sur le classique que tous avaient entendu, vu et aimé. D'autre part, le choix d'un Séraphin permettait une création relativement peu compliquée comme on n'avait pas collectivement à inventer des personnages de toutes pièces, n'ayant qu'à se mettre d'accord sur une intrigue et laisser ensuite chacun y déployer son personnage déjà typé. C'est lors des quelques rencontres et surtout au cours des répétitions que se faisaient les ajustements finals.

Le prologue de la première création rappelle la double inspiration à l'origine de la pièce:

Séraphin Plamondon est le descendant du vieux Séraphin Poudrier.

La soeur du vieux (sic) avare avait épousé un Plamondon qui vivait à Lac Leelanau au Michigan. Elle a eu un fils unique (...) nommé Séraphin, en honneur de son frère... Dieu sait pourquoi. Séraphin épousa Donalda Bourassa(...).

Pendant l'année 1908, beaucoup de Franco-Américains du Lac Leelanau partirent en recherche d'un pays nouveau(...).

Notre histoire aujourd'hui est à propos une de ces aventures(...) vers l'ouest du Canada dans un petit village nommé... vous l'avez deviné... *Plamondon!*³

L'intrigue de l'histoire se résume à peu de choses. La soeur de Séraphin, Efiginie, épouse d'un Uliac et habitant Plamondon, invite Séraphin et Donalda à leur rendre visite. Celui-ci accepte parce que le voyage est payé par la soeur. Suit donc une série de blagues, de quiproquos de toutes sortes, dont la cible est toujours Séraphin. Au milieu de la pièce, on fait visiter le village aux deux visiteurs des États-Unis, et on profite de cette partie de l'histoire pour montrer des diapositives des différents lieux et espaces actuels du village de Plamondon (une façon de valoriser les réussites de la communauté, et de créer un sentiment de solidarité et de fierté collectives). La pièce se termine sur l'achat «truqué» d'une ferme à Plamondon par Séraphin.

La préparation des décors et la production des costumes et des accessoires, en plus de la composition de la pièce, ont mobilisé tout le village, m'a-t-on dit, pendant presque un an. C'est donc un collectif à plusieurs niveaux. Pour ce qui est du premier texte et des trois suivants, ils sont passés à l'écrit pour des raisons pratiques de production et de répétition, car ils demeurent des paroles de personnages donnant uniquement dans l'oral, n'ayant aucune prétention à la publication, ou à une qualité littéraire quelconque.

³ Je reproduis les exemples tels qu'ils apparaissent dans les transcriptions, mais je n'ai pas l'intention de mettre «sic» partout...

Si l'on reprend les motifs de cette activité théâtrale, on s'arrête donc sur trois facteurs déjà énoncés: primo, la recherche d'activités valorisant le français; secundo, le «Faut que ça change» de Reed Gauthier et d'autres; tertio, un arrière-fond d'activisme culturel et social dans le contexte d'un nouveau militantisme francophone né des revendications scolaires. Cela au niveau des choix conscients des gens. Il y a peut-être d'autres facteurs moins évidents, mais tout aussi déterminants... Outre le talent de Jérémie Gauthier et le plaisir de voir parodiés des personnages classiques dont le comique est double en tant qu'ils gardent leurs traits caractériels typés, tout en prenant les traits des gens de la place, le choix de Séraphin est également révélateur d'une attache culturelle particulière. Le but premier de divertissement ne masque pas, en effet, une référence culturelle depuis longtemps dépassée dans les foyers culturels francophones, que ce soit au centre, c'est-à-dire au Québec, ou dans les espaces périphériques mais encore capables d'une production culturelle originale: en Acadie, en Ontario, et au Manitoba. À Plamondon, le divorce est tellement grand entre les milieux francophones producteurs de pratiques et d'objets culturels renouvelés, qu'une des seules façons de négocier la dimension française de sa réalité, c'est en passant par le «folklore». Séraphin n'est pas seulement le moule facile qui permet une création rapide et un rassemblement populaire immédiat, il est cette référence culturelle par excellence à laquelle se rattache Plamondon pour s'atteindre dans sa francité.

Les textes collectifs «oraux» de Plamondon révèlent la réification dans le temps de cette représentation du milieu, où l'intrigue très simplifiée suppose l'intérêt ailleurs, ou implique qu'elle existe dans un déjà existé. En effet, outre l'évidence de l'intérêt suscité par la façon dont les archétypes créés par Grignon sont interprétés par les gens du village, et les grosses blagues - par exemple, lorsque Séraphin se fait enlever trois dents par le vétérinaire, (c'est moins cher que chez le dentiste), trois au lieu des deux qui lui font mal parce qu'il se négocie une aubaine: un dollar pour une dent enlevée; deux dollars pour trois dents -, on y retrouve tous les lieux communs propres à la situation initiale des «pays d'en haut», qui sont ici des lieux d'identification et d'appartenance: milieu agricole, isolement, petite société incestueuse (au sens descriptif), omniprésence de la religion catholique avec tous ses rites, autorité du curé, etc... Dans cette re-crédation du grand classique, composée comme son modèle de l'obsession de Séraphin, de la douceur

et de la tendresse de Donald, de la lâcheté du père Ovide, de la personnalité grégaire d'Alexis, de la jovialité de Todore, du commérage de Rosa-Rose, de la préciosité du notaire Potiron, de l'ivrognerie de Bidou et de Jambe-de-bois, etc. -, les seules concessions faites à la réalité se trouvent chez le fils de Séraphin et de Donald, le jeune Donald qui parle à son père dans une double agression parce qu'il lui parle sans témoigner de respect pour lui, et en anglais. C'est aussi la seule référence à la situation réelle du français à Plamondon. Au niveau de l'intrigue, cela va sans dire...

Car au niveau de la langue, la référence est énorme et éloquente. Même en tenant compte de la nature orale du langage, transcrit souvent très phonétiquement d'ailleurs, le texte semble confirmer les données relatives à l'assimilation galopante et presque désespérante de ces milieux. On ne peut imputer la piètre qualité de cette langue aux transcripteurs, car malgré leur nombre, elle demeure fidèle à elle-même dans tous les textes, ce qui dénote donc une loyauté aux discours énoncés par les participants, dont certains, m'a-t-on dit, ne savent ni lire ni écrire.

Voici quelques échantillons glanés ici et là dans les trois pièces:

1. D'abord, des didascalies en anglais, faute de pouvoir trouver, on le suppose, la juste expression française (ou pour aller au plus pressé):

- «Séraphin est passed out!»
- «huffing and puffing»

2. Des mots anglais qu'on prend pour des mots français, ou qu'on francise:

- «excitement» (pour: excitation)
- «audience» (pour: auditoire)
- les «patrons» dans la taverne
- il «introduit» (pour: il présente)
- «engravées» (pour: gravées)

3. Une absence quasi totale du subjonctif ailleurs que pour les expressions consacrées comme: «Que Dieu vous bénisse!», etc.

- «Que Dieu vous bénisse et que vous revenez nous voir...»
- «J'aimerais que vous rencontriez votre sixième cousin...»
- «Faut ti qu'il vend sa terre...»

- «(...) sans que son père (...) peut attendre...»
- «Je souhaite t'es pas venu icitte pour causer du trouble.»
- «(...) jusqu'à ce que Artémise revient...»
- «C'était quand même temps que vous arrivez!»

4. Mais surtout, une syntaxe éclatée, ou plutôt totalement calquée sur l'anglais:

- «un modèle travailleur...»
 - «j'ai jama prit avantage...»
 - «faites certain que...»
 - «réponds le téléphone...»
 - «il regarde à l'audience...»
 - «il ne peut pas prendre une farce...»
 - «y va être ici n'importe quel minute...»
 - «le monde est dur à s'arranger avec...»
 - «je devrais savoir ce qui est le meilleur...»
 - «la ménagère demande tout le monde pour du change...»
 - «entendre le nom d'Alexis fait Donalda rêver...»
 - «Efigénie procède à amener Donalda et Séraphin sur une petite promenade du village...»
 - «On va faire Séraphin acheter la terre de Bidou...»
 - «Alexis fait Séraphin signer les papiers...»
 - «je ne crois pas qu'il fera la nuit...»
 - «En disant ceci, il double de douleur à sa dent...»
 - «Alexis et Séraphin marche (sic) le plancher!»
- Etc...

Cette pratique langagière est tout à fait normale dans le contexte plamondonnien, où le francophone isolé est noyé dans la mer médiatique anglophone, en plus d'avoir été victime des nombreuses conjonctures qui ont concouru à marginaliser, à inférioriser, voire à dévaloriser sa langue et sa culture; sans compter, comme on l'a souligné plus haut, que pour Plamondon, l'expérience américaine aidant peut-être, ce glissement vers l'usage de la langue de l'autre se fait en quelque sorte normalement, sans le traumatisme identitaire qu'on connaît ailleurs. Dans ce mouvement inéluctable et irréversible vers l'assimilation, semble-t-il dans le contexte, il y a donc cette étape intermédiaire au cours de laquelle l'ambivalence langagière est vécue comme phénomène naturel d'adaptation culturelle, ou comme le

moment agonistique, cette sorte de lutte ou schizophrénie identitaire légendaire des minorités, où la conscience du double suscitera un *modus vivendi* composé paradoxalement de résistance et d'adaptation.

Il ne fait pas de doute, et tous les spécialistes semblent d'accord là-dessus, qu'une langue atteinte aussi profondément dans son être, c'est-à-dire dans sa syntaxe, est en pleine agonie. Et, en 1985, au moment où le premier «Séraphin Plamondon» a été conçu, un constat objectif de la situation à Plamondon aurait confirmé ce diagnostic. Or, en donnant l'occasion à la population de Plamondon de se rassembler autour d'une pratique dont la popularité n'avait jamais fléchi dans le village, on créait ce rassemblement et on atteignait en même temps un des buts de ce théâtre collectif populaire qui était justement de repositionner le français en le mettant au centre des activités culturelles de la communauté. Et qui sait: on pourrait peut-être même renverser des tendances criantes!

Ce que l'on sait aujourd'hui en 1994, c'est que Plamondon semble être le village francophone modèle en Alberta quant à sa volonté collective de résister à la perte de son identité; il est le plus militant, le plus revendicateur des villages par rapport à ses droits constitutionnels, il est le premier à avoir construit une école communautaire, et il est le plus uni dans sa lutte pour l'institutionnalisation de sa langue et de sa culture.

Des soi-disant assimilés d'il y a dix ans qui ont participé à l'expérience théâtrale font maintenant partie des militants, des familles entières ont été récupérées grâce à cette expérience. Évidemment, d'autres facteurs importants ont beaucoup joué dans l'équation. Mais une pratique culturelle qui révélait l'agonie d'une langue et d'une culture s'est transformée en agonistique, pour reprendre ici un terme fort utile relatif à cette question de lutte, d'adaptation, de positionnement, dont les premiers élans, même s'ils ne sont peut-être pas salutaires, restent très prometteurs...

Je serais prêt à parier que Plamondon a joué à l'été 1994 son dernier «Séraphin»; une ère nouvelle vient de commencer...

L'EXPRESSION FÉMININE DE LA FÊTE DANS LA CULTURE MÉTISSE FRANCOPHONE DU MANITOBA (XIX^e-XX^e SIÈCLES)

Nathalie Kermoal

*Faculté Saint-Jean
Université de l'Alberta*

Cet article entre dans le cadre de ma thèse de doctorat sur la vie quotidienne des femmes métisses. Le but de ce travail était de définir le rôle fondamental que les femmes ont joué dans la création, la préservation mais aussi l'évolution de la société métisse francophone du Manitoba de 1850 à 1900. C'est par la description de la vie quotidienne que nous avons tenté de rendre perceptibles les changements, lents ou précipités, qui ont affecté tous les aspects de la vie des femmes métisses de souche francophone. Il est difficile de parler de la vie quotidienne sans mentionner la sociabilité et surtout le temps des fêtes. Selon J. Jacquot, la fête est «une manifestation par laquelle une société, ou un groupe social, se confirme dans la conscience de son existence et la volonté de persévérer dans son être»¹. En d'autres mots, à l'intérieur des gestes répétitifs de la vie quotidienne, «le jour de fête s'inscrit comme un temps fort, à savoir comme un événement spécial dont on prend conscience et par lequel les participants se sentent concernés en

¹ J. Jacquot, *Les fêtes de la Renaissance*, quinzième colloque international d'études humanistes, Paris, Éditions C.N.R.S., 1975, page 8.

tant que collectivité»². Pour les femmes, ces activités permettent d'oublier le fardeau de la vie domestique, des naissances répétées, d'une existence rude marquée par les maladies et la mort. «Un tel contexte est peu favorable au développement du loisir et des intérêts individuels, les moments libres étant rares»³. Les fêtes liées au cycle de la vie ou au calendrier religieux représentent donc des moments privilégiés où elles peuvent tenter d'oublier leurs soucis et les lourdes tâches quotidiennes.

Il est difficile de rendre compte de tous les us et coutumes qui constituent l'héritage métis francophone dans la mesure où les sources font défaut. Nous avons retenu ce qui ressortait le plus fréquemment dans les documents oraux ou écrits. Dans la mesure où la société métisse est constituée d'hommes et de femmes et que le temps des fêtes est marqué par la participation des deux sexes, nous parlerons aussi des hommes, mais en essayant d'accentuer l'expression féminine de la fête.

Les Métis sont reconnus par de nombreux observateurs comme un peuple joyeux aimant les fêtes et les jeux. Le clergé voyait cela souvent d'un mauvais oeil. Monseigneur Taché dans son esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique ne manque pas de le souligner: «Le défaut le plus saillant des métis est, ce me semble, la facilité à se laisser aller à l'entraînement du plaisir»⁴. L'Église réprimait surtout la perte de temps et l'oisiveté lors de ces moments de loisirs. Pourtant cette convivialité représentait l'expression même d'une culture et l'attachement des Métis à leur milieu communautaire.

Les veillées représentaient un moment privilégié pour toute la famille. Petits et grands, vieux et jeunes se retrouvaient autour de l'âtre, du poêle ou autour du feu de camp pour écouter les histoires d'autrefois. On s'asseyait par terre ou sur un banc, et la lumière du foyer rendait l'atmosphère à la fois chaude et mystérieuse:

² Raymond Montpetit, *Le temps des fêtes au Québec*, Bruxelles, Les Éditions de l'Homme, 1978, p. 12.

³ Denise Lemieux et Lucie Mercier, *Les femmes au tournant du siècle 1880-1940: âges de la vie, maternité et quotidien*, Québec, IQRC, 1989, p. 320.

⁴ Alexandre Taché, «Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique», *Missions de la congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, Paris, Hennuey, n° 31, 1869, p. 230.

Le ton général était plutôt enjoué, gai, jamais vulgaire à cause de la présence des dames et des vieilles gens envers lesquelles(sic) les Métis ont de tout temps fait montre d'une grande déférence. La note mystique, superstitieuse, était presque toujours dominante: histoire de revenants, d'avertissements et autres genres de peurs semblables.⁵

La tradition orale jouait un rôle essentiel pour la préservation de la mémoire collective. Les anciens et les anciennes se chargeaient de raconter les histoires du temps passé (ou histoires du temps de «cayoge») afin d'éduquer les plus jeunes et de leur offrir par la même occasion un univers où l'imagination pouvait prendre le dessus sur la réalité. Les enfants et les voyageurs aimaient ces moments précieux et trouvaient que le temps passait vite «quand [une] vieille [...], racont[ait] [...], les moeurs, les coutumes, les guerres des sauvages et les fameuses chasses aux buffalos [...]»⁶. L'héritage de la tradition orale est à la fois amérindien et français. Les autochtones écoutaient les paroles pleines de sagesse de leurs anciens et retenaient les leçons cachées dans les narrations. Dans les campagnes françaises de la Bretagne aux Cévennes, de l'Auvergne à l'Alsace, les familles se réunissaient souvent au coin du feu pour écouter les histoires des vieux et des vieilles qui narraient des exploits ou des événements passés et que l'on se transmettait de génération en génération.

Les anciennes racontaient que des personnes plus ou moins bienveillantes lançaient des sorts, et aussi des histoires de loups-garous, de feux follets, de revenants et de lutins. Ces histoires mêlaient à la fois le réel à l'imaginaire, des croyances dites païennes à des croyances religieuses, et, ainsi, les récits devenaient plausibles pour la plus grande partie de la population.

Mais le temps fort de la fête avait lieu lors des mariages. Tout un riche folklore accompagne la cérémonie. Avant 1870, les mariages étaient célébrés pendant l'hiver, entre les Rois et le Carême, c'est-à-dire entre le 6 janvier et la mi-février. On ne se mariait jamais au mois de

⁵ Guillaume Charette, *L'espace de Louis Goulet*, Winnipeg, Éditions Bois-Brûlés, 1975, p. 60.

⁶ *Les Cloches de Saint-Boniface*, 15 mars 1908.

décembre, saison de l'Avent. Au tournant du siècle, on choisit plutôt de se marier au printemps ou à l'automne, de préférence le mardi ou le mercredi et tôt le matin. Cette dernière habitude permettait d'économiser de l'argent pour les familles les plus démunies. En effet, la messe basse célébrée de bonne heure le matin coûtait moins cher du fait qu'il n'y avait pas de cantiques. Louis Schmidt, dans ses mémoires, se souvient avoir vu un mariage «chez Martin Lavallée, le faiseur de noces par excellence, commencer le mardi et ne finir que le samedi soir, en chômant toutefois le vendredi»⁷. Les invitations n'étaient pas formelles comme de nos jours: «the father of the bride or some person representing him went from house to house, inviting friends and neighbours on a day prior to the wedding, not later than the Monday»⁸. Cette célébration représentait un véritable rite de passage entre le monde de l'enfance et le monde adulte pour les jeunes mariés. Les fêtes interminables permettaient de marquer ce moment précieux de la vie où les durs labeurs, les peines et les misères s'envolaient comme par enchantement. Les festivités commençaient la veille de la cérémonie religieuse avec l'arrivée de certains invités. Le lendemain, les futurs mariés étaient accompagnés jusqu'au parvis de l'église par un défilé important de parents et d'amis. Cette procession ne passait pas inaperçue car les femmes avaient décoré les traîneaux de rubans de couleurs et accroché de petites clochettes aux harnais des chevaux. Pour cette occasion, chaque jeune fille était accompagnée de son «galant» qu'elle avait choisi avec une attention toute particulière:

Sometimes, it is said, «partners» were scarce, and sometimes some young belle was not a little embarrassed by the importunities of her several admirers to accompany her to the church. She had, however to make a choice, often weeks before the event, and although she must necessarily overwhelm

⁷ Archives Provinciales du Manitoba (APM), MG9 A31, «Les mémoires de Louis Schmidt», p. 2.

⁸ Col. S.B. Steele, *40 Years in Canada: Reminiscences of the Great North-West*, New York, Dodd, Mead & Co., 1915, p. 42.

several with dissatisfaction and grief she might safely be trusted to choose the right one.⁹

La cérémonie religieuse terminée, «chacun embrassait la mariée; y manquer aurait été lui faire une grave insulte, ainsi qu'à son chanceux de mari»¹⁰. Ensuite la parenté et les amis montaient dans leurs «carrioles» et se rendaient à la maison des parents de la mariée. Là, les jeunes hommes montraient leur habileté à chevaucher leurs fidèles coursiers afin d'impressionner les éventuelles prétendantes: «There was one invariable rule in these drives and that was that no one would dare pass the bridal party in the race, as to do so would be to commit a breach of etiquette which would neither be overlooked nor forgiven»¹¹. Après cette exhibition de bravoure, la fête pouvait enfin commencer.

Les femmes avaient préparé de véritables repas pantagruéliques avec des mets de toutes sortes. Tout au long du repas, les invités des deux sexes chantaient des «chansons de table» tirées des vieux répertoires des voyageurs canadiens. Celles-ci évoquaient surtout l'amour, les femmes et le voyage:

«V'là l'bon vent, v'là l'joli vent», «lève ton pied, jolie bergère», «les matelots s'en vont à leur vaisseau», «brigadier répondit Pindore», «Trois jeunes soldats sur le pont Henri IV», «Du temps que j'allais voir les filles», «Souviens-toi belle canadienne, Souviens-toi de ton ami le voyageur», «Bercé par la vague plaintive, à Venise par un beau soir», «T'en souviens-tu Caroline», «J'ai de la tristesse, moi, dans ma maison», «La table est agréable», «Dans Paris y avait une brune».¹²

⁹ John MacBeth, «The Social Customs and Amusements in the Early Days in the Red River Settlement and Rupert's Land», *The Historical and Scientific Society of Manitoba*, Transaction n° 44, Manitoba Free Press Print., 1893, p. 2.

¹⁰ Joseph Kinsey Howard, *L'empire des Bois-Brûlés*, Saint-Boniface, Éditions des Plaines, 1989, p. 285.

¹¹ MacBeth, «The Social Customs...», p. 2.

¹² Charette, *L'espace de Louis Goulet*, p. 65.

Mais on chantait aussi des chansons composées par Louis Riel comme «La Métisse» datant de 1870, «Ma soeur tu n'étais que fillette» datant de 1879 et «C'est au champ de bataille» datant de 1885. On ne chante pas seulement en français, mais aussi en mitchif et en cri. Lorsque le violoneux ou joueur de violon entonnait un air endiablé, tout le monde se mettait à danser la «jig» ou gigue de la Rivière-Rouge: «Parlez-moi des rigodons de toutes les sortes imaginables! Violons, tambours, accordéons, guitares, bombardes et ruine-babines (harmonicas), tout marchait, pourvu que ça fit du train plus ou moins en cadence!»¹³ La «jig» se dansait de la manière suivante:

A gentleman leads a lady to the middle of the floor,
and at the sound of the fiddle the pair begin to dance
to each other, in a regular break-down manner. This
lasts until either the gentleman and the lady is
relieved by one of their own sex. The second couple
continue until they also give place for others, and so
on this almost endless dance continues until the
fiddler gives in.¹⁴

Les Métis dansaient aussi des *reels*, des quadrilles et figures traditionnelles de la vieille France, des «châtises» et même des menuets, surtout chez les plus anciens. On dansait aussi la «danse de crochet», la «danse du balai», la «danse de mouchouaire» et la «danse du lièvre», cette dernière accompagnée de petits cris¹⁵. La poussière et la chaleur étaient telles que les invités devaient sortir fréquemment pour respirer un peu d'air frais. Les jeux faisaient partie de la tradition lors de ces réunions familiales:

¹³ *Ibid.*, p. 61-62.

¹⁴ Alexander Begg, *Dot-it-Down: A Story of Life in the Northwest*, Toronto, Hunter, Rose & Co., 1871, p. 279.

¹⁵ Liste établie d'après le livre de Joseph Kinsey Howard, *L'empire des Bois-Brûlés*, p. 285; celui de Diane Paulette Payment, «*Les gens libres — Otipemisiwak*», Batoche, Saskatchewan, 1870-1930, Ottawa, Ministère des Approvisionnements et Services Canada, 1990, p. 57; Guy Lavallée, *The Métis People of Saint-Laurent, Manitoba: An Introductory Ethnography*, Mémoire de Maîtrise, Vancouver, University of British Columbia, 1988, p. 66.

Trônant sur une chaise [...], l'épouse se croisait les pieds fermement et essayait d'empêcher les jeunes célibataires enjoués de lui voler un de ses mocassins; si elle en perdait un, le nouveau marié devait payer une amende pour le récupérer, et cet argent était vite dépensé en alcool pour la fête, juste au cas où l'hôte viendrait à en manquer.¹⁶

Après avoir dansé plusieurs jours d'affilée, le marié devait emmener sa bien-aimée dans la maison de ses parents: «The day fixed for the groom to take home his bride (Always to his father's house where he lived whilst preparing his own home) was Tuesday»¹⁷. Et la fête recommençait *jusqu'au p'tit jour et encore*¹⁸. Le lendemain, chacun et chacune s'en allaient vaquer à ses occupations et la vie peu à peu reprenait son cours normal. Avec le temps, la tradition des mariages hauts en couleur se perdra. Cependant les Métis continueront jusque dans les années 1950 à recevoir les invités dans leurs maisons: «In the late fifties and sixties, weddings and socials moved out of the homes and into community halls where liquor licenses could be obtained»¹⁹.

Les soirées entre amis et membres de même famille avaient lieu quand on pouvait réunir assez de monde pour danser. Les invitations se faisaient de bouche à oreille dans la mesure où tous et toutes se connaissaient dans la communauté. Afin d'avoir assez de place, les meubles de la maison étaient sortis. L'on gardait quelques bancs, quelques chaises pour les anciens, et des tables pour que les hommes puissent jouer aux cartes. Quand le poêle en fonte remplaça la cheminée, celui-ci était démonté pour ne pas gêner les danseurs. Les femmes s'asseyaient sur le plancher le long des murs ou se groupaient dans les coins pour bavarder²⁰. Celles et ceux qui ne dansaient pas:

¹⁶ Howard, *L'empire des Bois-Brûlés*, p. 285.

¹⁷ MacBeth, «The Social Customs...», p. 3.

¹⁸ Expression mitchif utilisée par Guy Lavallée, *The Métis People...*, p. 66.

¹⁹ *Ibid.*, p. 128.

²⁰ Howard, *L'empire des Bois-Brûlés*, p. 285.

faisaient alors écho à la musique [...] en claquant des mains et en lâchant à intervalles égaux des cris aigus de joie: oui! oui! D'autres chantaient sur un ton de joie les notes du reel ou de la gigue qui se dansait en chantant des téréli, téréli, téréli-té. [Celles et ceux qui étaient assis] répétaient les mêmes mouvements de pieds que ceux des danseurs.²¹

Les hommes profitaient de ces occasions pour boire. Les femmes étaient exclues de ces sessions, simplement, car elles n'étaient pas supposées s'adonner à la boisson, privilège réservé au sexe masculin. Cependant, lors de ces «parties», les hommes ne «brossaient» (s'enivraient) que rarement, peut-être à cause de la présence des femmes et aussi de leurs parents²². Les femmes participaient aussi aux jeux de cartes comme «La brique» ou «Le charlemagne». «Le Major» se jouait à quatre, les hommes contre les femmes. Chaque joueur et joueuse recevait trois cartes:

The object of the game was to collect five «brices» (... a ten or an Ace) before your opponent in one round. If you were successful, this would entitle you to turn the entire deck of cards over and administer «La crêpe» to your opponent and you would score points accordingly. Many players would kid each other as they arrived to start the game by asking who had brought the syrup for «La crêpe» tonight.²³

Une soirée de cartes se terminait souvent par des discussions enflammées et des accusations de tricherie puis, pour calmer les esprits et les estomacs, la femme de la maison préparait un repas qui était servi aux petites heures du jour.

Aux fêtes liées aux rites de passage de la vie ou à de simples amusements pour faire passer les longues soirées d'hiver s'ajoutaient les fêtes calendaires basées sur le calendrier religieux. Les familles métisses

²¹ Charette, *L'espace de Louis Goulet*, p. 65.

²² Payment, «*Les gens libres — Otipemisiwak*»..., p. 57.

²³ Lavallée, *The Métis People*..., p. 124.

attachaient moins d'importance à Noël qu'au Jour de l'an. Cependant, à Noël et dans les familles catholiques, on allait à la messe de minuit. Le Jour de l'an était une véritable fête pour les parents et les enfants et un dicton disait: «malheur à ceux qui pleurent le Jour de l'an, ils auront encore les yeux rouges à Noël»²⁴. Ce jour spécial permettait de resserrer les liens familiaux et d'oublier les soucis de l'année précédente. Deux strophes d'une chanson métisse illustrent bien ces deux idées:

C'est aujourd'hui le premier jour de l'année,
Il faut fêter tou'-z-en parents,
Aimons-nous en frères,
Quand l'amitié est sincère,
Quel contentement qu'i'y a-t-il' pour des parents,
Devant l'ancien proverbe, tout'l'année s'en r'sent.

Commençons l'année du mieux que nous pourrons,
Faisons disparaît' ce qu'il a de pas bon,
Tout chacun s'engage
Tout chacun se contente
Quel contentement qu'i'y a-t-i' pour des parents,
Mais quand une famille qui s'aime tendrement.²⁵

Avant 1870, il était de coutume pour les hommes de tirer des coups de fusil pour annoncer le nouveau jour de l'année. Les salves de mousquets étaient une coutume apportée de France pour souligner des événements importants, la visite de personnages, la procession de la Fête-Dieu²⁶. Mais cette tradition se perdra peu à peu, pour disparaître complètement dans les années 1890. D'après le père Mulvihill de la mission de Saint-Laurent:

²⁴ Payment, «*Les gens libres — Otipemisiwak*»..., p. 59.

²⁵ Barbara Cass-Beggs (dir.), *Seven Métis Songs of Saskatchewan*, Don Mills, BMI Canada Limited, 1977, p. 14-15.

²⁶ Anselme Chiasson, «Les traditions et la littérature orale en Acadie», dans J. Daigle (dir.), *Les Acadiens des Maritimes: études thématiques*, Moncton, Centre d'études acadiennes, 1980, p. 530.

The custom maintained here on New Year's day some twenty five years ago or less is now much different. It was then customary with the men and the young men [...] to fire off several volleys from their carabines, then enter in a body, cast themselves on their knees and receive the Superior's blessing, after which a jolly conversation took place for a few minutes, then all departed to visit other neighbors. Next came the women and children, even babies brought by their mothers, they to receive the superior's blessing, all departed happy and contented. This friendly custom as well as others have now died and the carabines are no longer seen.²⁷

Dans les familles particulièrement catholiques, le père bénissait les enfants. Louis Schmidt récitait la prière suivante:

Sang de mon sang, fils [ou filles] de ma race,
 Aujourd'hui groupés sous mon toit,
 De vos ancêtres suivez les traces,
 Demeurez fidèles à la foi,
 Conservez les usages
 Laissés jadis par vos aïeux,
 Gardez surtout votre langage.²⁸

Pour leurs étrennes, les enfants trouvaient dans leurs bas de laine des friandises que les mères avaient préparées ou achetées pour l'occasion. Les pâtisseries en forme de bonhomme ou d'animal étaient les plus courantes, ce que les Métis appelaient des *croquignoles*. Ces gâteaux étaient offerts aussi par les grands-mères, les tantes et les marraines. Ensuite, venait le temps des visites. D'après Gédéon Lavallée, à la manière française, les familles allaient de maison en maison souhaiter

²⁷ Archives Deschâtelets, L381. M27C, «Historical Notes on the Mission of Saint-Laurent», 1858-1895, Cahier n° 2, p. 21-22.

²⁸ Payment, «*Les gens libres — Otipemisiwak*»..., p. 59.

la bonne année²⁹. Les hommes serraient les mains et les femmes embrassaient tout le monde³⁰. Il était de coutume pour la femme de la maison de donner de la nourriture aux visiteurs et visiteuses. Ce qu'il ou elle ne pouvait pas manger était emporté. Mary Louise (Lavallée) Walstrom explique que, lorsque le moment des visites approchait, sa mère mettait des briques à chauffer dans le poêle. Ces dernières étaient ensuite placées sous les couvertures dans le traîneau afin de garder la famille bien au chaud. Ensuite, ils allaient rendre visite aux tantes et aux amis³¹. La journée se terminait souvent par une danse, ou par de la musique et des chansons pour les familles qui avaient des maisons trop étroites. Les festivités duraient jusqu'à l'Épiphanie (6 janvier) et, tout le long de la semaine, chacun rendait visite à sa famille.

Le jour de Pâques, les familles se levaient de bonne heure pour voir le soleil qui danse³². Sans doute pour manifester sa joie de la résurrection du Seigneur, dans la croyance populaire, le matin de Pâques le soleil se levait particulièrement brillant et même dansait³³. Mais la plupart des ménages avaient leur petite fiole d'eau de Pâques. Les femmes allaient puiser l'eau dans un ruisseau ou une rivière, à contre-courant, avant le lever du soleil. Elle était considérée médicinale, on se lavait avec de l'eau de Pâques lorsque des douleurs se faisaient sentir. Le cancer au visage de la mère de Louis Schmidt aurait été soigné par les bienfaits de cette eau: «[...] je donnai de l'eau de Pâques à ma mère pour laver ses blessures, et, imagination ou non, elle m'a toujours dit que cette eau l'avait guérie. Que les incrédules et les sceptiques en pensent ce qu'ils voudront»³⁴. Mais surtout, elle protégeait contre certains dangers de la nature comme les orages et les éclairs:

We would use it especially during thunderstorms and lightning. My wife would go around the house

²⁹ APM, Métis Oral History Project 1985, entrevue avec Gédéon Lavallée réalisée par Nicole St-Onge.

³⁰ MacBeth, «The Social Customs...», p. 3.

³¹ APM, MOHP 1985, entrevue avec Mary Louise (Lavallée) Walstrom réalisée par Nicole St-Onge.

³² Archives de la société historique de Saint-Boniface (ASHSB), Henri Létourneau, bande sonore, 1976.

³³ Chiasson, «Les traditions...», p. 539.

³⁴ APM, MG9 A31, «Les mémoires de Louis Schmidt», p. 21.

upstairs, in the bedrooms, and downstairs and sprinkle the entire place with holy water, especially around the windows. We really believed that it was protecting us against danger. Also, before retiring for the night, it was common practice to make the sign of the cross with holy water.³⁵

Les bienfaits de cette eau ne duraient qu'un an.

Lors du Carême, il fallait faire pénitence et surtout ne pas s'adonner aux plaisirs de la danse. D'ailleurs, le prêtre passait dans les maisons: «He would remind the parishioners of some of the fads and clothing fashions that should be avoided, such as the short cut of one's sleeves or of too much opening at the collar. Of course, no water nor food could be taken after midnight if one wanted to go to communion the next day»³⁶. Dans la mesure où la religion catholique interdisait la danse, les hommes et les femmes mariés jouaient au colin-maillard pour passer le temps.

On célébrait aussi la Sainte-Catherine, le Mardi Gras, le mois de mai ou mois de Marie et la Saint-Jean-Baptiste (remplacée par la Fête Nationale des Métis ou Saint-Joseph dans les années 1880). Pour la Saint-Joseph, les gens se rassemblaient et faisaient des pique-niques. On en profitait pour faire des courses de chevaux et plusieurs autres jeux comme les courses en sac ou le «tirer à la corde»:

Les fêtes de la Saint-Joseph des Métis ont été célébrées, cette année, à Saint-Laurent, Saint-Eustache et à Saint-Pierre-Jolys, par une messe solennelle à laquelle un grand nombre de personnes ont assisté.
[...]

À Saint-Eustache, les Métis ont recueilli 18 dollars pour l'église, au moyen d'une rafle d'un objet. Dans chaque endroit le pique-nique qui a suivi la messe a été des plus gais. On a autorisé aucune vente de boisson, aucune danse.³⁷

³⁵ Lavallée, *The Métis People...*, p. 139.

³⁶ *Ibid.*, p. 140.

³⁷ *Les Cloches de Saint-Boniface*, 1er août 1902.

Lors de ces événements, les femmes étaient responsables de la nourriture.

Les femmes jouaient aussi un rôle important autour de l'église car elles s'assuraient de la décoration lors des grandes processions comme celle du 19 août 1872 à Saint-Laurent. L'article du mercredi 4 septembre, dans *Le Métis*, parle de la manière pieuse et enthousiaste dont les bons Métis du Lac Manitoba ont célébré la fête de l'Assomption de la Sainte-Vierge:

Les femmes [avaient] ramassé toutes les choses les plus précieuses, en fait d'étoffes, soie, ruban, etc., pour orner la chapelle, parce que c'était là qu'on devait chanter la grande messe le lendemain. [...] La croix en tête est escortée de deux rangées de personnes, les femmes venant les premières. Après la croix, marchaient les porteurs de bannières. Il y avait à peu près une douzaine de ces bannières, quelques-unes de trois ou quatre pieds de longueur; et quoique les femmes de l'endroit n'eussent que deux ou trois jours pour les faire, elles présentaient un magnifique coup d'oeil. [...] La chapelle était décorée d'une manière superbe et montrait le goût exquis des femmes qui y ont travaillé.³⁸

Les femmes métisses ont souvent été décrites comme de véritables dévotes. Cependant, l'exercice du culte n'était pas la seule fonction de l'Église. La religion était un refuge pour certaines en période de crise. Mais, au delà du réconfort que la religion catholique pouvait procurer à certaines, sa fonction centrale était purement sociale. Elle permettait aux femmes de se retrouver, de se parler et de faire des activités à l'extérieur du foyer familial. La disparition du bison a eu pour effet de priver les femmes d'un endroit de rassemblement: l'Église jouera dorénavant cette fonction.

³⁸ *Le Métis*, mercredi 4 septembre 1872.

En conclusion, nous pouvons dire qu'il existait, au sein des communautés métisses, un esprit d'entraide, de coopération et de solidarité d'autant plus fort que les liens de parenté étaient serrés. Les femmes participaient activement à toutes les festivités, aux veillées, aux mariages, aux danses et aux parties de cartes. Le temps des fêtes étaient une période de pause, voire même de repos, de moments bien mérités où l'on rendait visite aux parents et aux amis. Cependant, les deux sexes étaient réunis, ce qui laissait peu de liberté aux femmes car, jeunes filles, leurs gestes étaient surveillés par leurs parents ou un chaperon et, mariées, par leurs maris. Elles avaient rarement l'occasion de se réunir entre elles. Après la disparition du bison, l'Église joua un rôle de rassemblement spécifiquement féminin où elles pouvaient exprimer leurs talents artistiques pour préparer les grandes fêtes religieuses. Cette recherche nous a permis de mieux connaître les Métis et de nous familiariser avec leurs pratiques culturelles qui nous rappellent celles du Québec, de l'Acadie et du Canada français hors-Québec. En ce qui a trait aux fêtes, l'héritage français prime alors que, pour l'éducation des enfants et l'utilisation des remèdes naturels, l'héritage amérindien domine. Les femmes ont su conserver certains aspects des deux cultures et les inculquer à leurs enfants pour que la spécificité métisse se perpétue.

GRANDIR ET ÊTRE MÈRE AU MANITOBA FRANÇAIS

Monique Hébert

Introduction

Le but de ma présentation est de révéler, de façon bien brève, la contribution des femmes franco-manitobaines à la survie de la communauté. Je l'ai intitulée «grandir et être mère au Manitoba français» parce que je vous présenterai seulement une partie des résultats des entrevues que j'ai faites pour ma thèse de doctorat, c'est-à-dire des entrevues auprès de 19 mères. Dans ma thèse, dont le titre est «Les grandes gardiennes de la langue et de la foi», j'ai cherché à dévoiler le rôle des femmes dans l'histoire de la communauté francophone du Manitoba. Pour la méthodologie utilisée, on pourra toujours se référer à ce travail¹. La période couverte se limite à quelques décennies, soit de 1916 à 1947.

Pourquoi avoir choisi ces dates? C'est que les années 1916 à 1947 représentent un temps difficile pour la communauté, puisque l'utilisation de la langue française dans les écoles du Manitoba est devenue progressivement illégale sous l'influence de divers gouvernements provinciaux². Or, la survie de la langue est étroitement liée à l'enseignement du français. Après 1890, la communauté est dépossédée de son principal outil d'intervention sociale, c'est-à-dire l'école.

¹ Monique Hébert, «Les grandes gardiennes de la langue et de la foi: une histoire des Franco-Manitobaines, 1916-1947», thèse de doctorat, Winnipeg, Université du Manitoba, 1994.

² David J. Bercuson et Jack L. Granatstein, *The Collins Dictionary for Canadian History*, Toronto, Collins, 1988, p. 229.

Vue d'ensemble

La première partie de ma présentation trace un portrait de l'échantillon de mes informatrices, soit 19 mères et 19 enseignantes. La deuxième partie retrace l'enfance et la jeunesse de ces femmes, soit le temps compris entre leur naissance et leur mariage ou leur entrée à l'École normale. Ensuite, la troisième partie touche exclusivement le vécu des 19 mères de famille, plus précisément les rituels reliés aux fréquentations et au mariage. Enfin, la dernière section couvre l'arrivée des enfants et leur éducation.

Ce travail a été construit à partir d'entrevues de femmes pour mieux corriger la norme historique où les Franco-Manitobaines sont absentes. En effet, aucune étude historique universitaire ne leur avait donné la parole depuis 1946³. Puisqu'elles étaient aussi absentes de plusieurs archives officielles, l'utilisation d'une méthodologie peu courante en histoire devait être mise de l'avant, je veux parler de l'histoire orale⁴. Il fallait absolument rassembler leurs histoires avant que ces actrices du drame humain ne disparaissent à tout jamais. Il était donc urgent de recueillir leurs propos⁵. Une parenthèse s'impose pour expliquer que mes données ne tiennent pas particulièrement compte de la population métisse. Pour l'histoire des femmes de ce peuple, il faudra consulter le travail de l'historienne Nathalie Kermoal sur la question⁶.

L'âge des informatrices de mon échantillon variait entre 72 ans et 97 ans. Deux questionnaires ont été utilisés: le premier, pour les mères, construit à partir de celui de Denyse Baillargeon qui a mené le

³ Soeur Élizabeth DeMoissac, s.g.m., «Les femmes de l'Ouest, leur rôle dans l'histoire», thèse de maîtrise, Ottawa, Université d'Ottawa, 1946.

⁴ Sherna Berger Gluck et Daphne Patai (dir.), *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*, New York, Routledge, 1991.

⁵ Pour une discussion du sujet en sociologie, voir Norman K., Denzin, *The Research Act, A Theoretical Introduction to Sociology Methods*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1970.

⁶ Nathalie Kermoal, «Le temps de Cayoge: la vie quotidienne des femmes métisses francophones au Manitoba, de 1850 à 1900», thèse de doctorat, Ottawa, Université d'Ottawa, 1996.

même genre d'étude au Québec⁷; le second découle d'une étude similaire faite par Mary Kinnear pour les institutrices ou les maîtresses d'école⁸.

Étant donné que je voulais mesurer la contribution des femmes à la survie de la culture, j'ai dû opter pour une définition de ce concept. J'ai rejeté l'idée réductrice voulant que la culture se limite seulement au théâtre, à la littérature et à la musique. La définition adoptée, plus globale, provient du rapport final du Groupe de travail pour une politique culturelle des francophones de l'Ontario :

[...] La culture s'exprime par des habitudes, des tournures d'esprit, des coutumes, des croyances, des connaissances, des goûts et des tendances qui reflètent tous les sens. [...] Elle s'enracine dans l'histoire passée de la communauté et de ses membres. [...] Elle s'ancre d'abord dans la famille et à l'école⁹.

Dans ce contexte, la langue n'est que l'expression de la culture, elle n'est pas la culture en soi¹⁰.

Puisque la parole est un acte d'identité, comme l'ont montré les études socio-linguistiques¹¹, transcrire les entrevues de ces aînées dans un français «correct» ou «international» n'aurait pas respecté leur identité. Il fallait honorer leur langage coloré. Pour transcrire les propos

⁷ Denyse Baillargeon, *Ménagères au temps de la Crise*, Montréal, Remue-ménage, 1991, p. 289-295.

⁸ Mary Kinnear, *In Subordination: Professional Women 1870-1970*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, (à paraître).

⁹ Groupe de travail pour une politique culturelle des francophones de l'Ontario, *RSVP, CLEFS EN MAIN*, Toronto, Ministère de la Culture et des Communications, 1991, p. 9.

¹⁰ Richard Joly, (pour l'Association canadienne d'éducation de langue française), *Quand on prend sa langue pour sa culture... Réflexion sur les cultures de langue française au Canada*, Québec, Les Éditions «Livres du pays», 1991.

¹¹ Gwendolyn Etter-Lewis, «Reclaiming Self in Narrative Texts», dans *Women's Words ...*, p. 52.

des informatrices, j'ai adapté la méthode de Vivian Labrie afin de produire un effet semblable aux textes de Michel Tremblay¹².

Portrait des informatrices

Il importe maintenant de dresser un portrait général des informatrices, puisque leurs propos forment la base de ma présentation. Les données proviennent des informations recueillies auprès de trente-huit Franco-Manitobaines réparties ainsi: 74 % sont nées entre 1900 et 1920. Seulement 10 % sont nées à la ville. Une parenthèse s'impose: la composition de l'échantillon peut paraître déséquilibrée en raison de la surreprésentation des femmes de la campagne. Ceci s'explique ainsi: je voulais que mon échantillon soit représentatif de toutes les localités visitées par les responsables de l'Association d'Éducation des Canadiens Français du Manitoba (l'AÉCFM). Ainsi, la ville (soit Winnipeg ou Saint-Boniface) n'est devenue qu'un des 53 lieux répertoriés entre 1922 et 1947.

Toutes les informatrices sont de langue maternelle française. Dans près de la moitié des cas (42%), un de leurs deux parents est né à l'extérieur du Manitoba, soit au Québec, aux États-Unis ou en France. Leurs mères sont plus souvent originaires du Manitoba (53%) que leurs pères (21%). Les origines ethniques des parents sont très variées, mais 58% d'entre eux ont grandi en terre manitobaine. Ceci veut dire que 42% des informatrices sont de la première génération de francophones nés dans la province. La vaste majorité des informatrices (74%) proviennent d'une famille nombreuse, soit de 7 enfants et plus. Ce taux de natalité est semblable aux données démographiques de l'époque, comme le montrent celles de la population francophone de LaBroquerie et de la municipalité de Montcalm¹³. Enfin, les pères des informatrices travaillent surtout dans l'agriculture. Le deuxième type de travail en importance pour eux est celui de journaliers ou d'ouvriers non qualifiés.

¹² Vivian Labrie, *Précis de transcription de documents d'archives orales*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC), 1982. Voir par exemple, Michel Tremblay, *C'est à ton tour Laura Cadieux*, Montréal, 1010 Alain Stanké, 1985 (1973).

¹³ Monique Hébert, *Les grandes gardiennes ...*, p. 67-68.

Les mères des informatrices travaillent toutes au foyer, mais 16% ont aussi un emploi rémunéré à l'extérieur.

L'enfance des informatrices

Toutes les femmes interviewées ont participé aux tâches domestiques pendant leur jeunesse, car l'économie d'autarcie régnait. Comme le dit l'informatrice I 3:

On avait toute ce qu'y falla sur la ferme. La nourriture, les poules, les vaches, un grand jardin. On achetait rien. Fallait toute faire à maison. Y'en avait d'l'ouvrage à faire. La planche à laver marchait pas toute seule. L'eau chaude non plus (rires).

En nombre absolu, plus de futures mères de famille que de futures maîtresses d'école ont travaillé à la maison paternelle avant d'effectuer le grand virage du mariage. Dans les familles de presque toutes les informatrices, les filles assumaient les responsabilités domestiques et les garçons, celles de la ferme.

En moyenne, les mères interviewées ont vécu huit ans sous le toit paternel entre la fin de leurs études et leur mariage où elles travaillent sans rémunération. D'ailleurs, comme le dit l'informatrice I 2, sur la ferme, les parents auraient difficilement pu rémunérer leurs enfants, car «y'avaient pas d'argent pour eux-autres. Y pouvaient pas nous en donner!». En contrepartie, les enfants recevaient le gîte et les vêtements, comme le fait remarquer l'informatrice I 13: «Non, y nous payaient pas. Ben, y'm'gardaient à maison. Pis, ça nous coûtait rien. Maman était couturière. A nous faisait not'linge. A nous faisait des bas, pis des affaires de mêm'...». La moitié des maîtresses d'école a pris un temps d'arrêt avant de poursuivre les études; l'autre moitié est passée directement de l'école secondaire à l'école normale. Quand elles n'étaient pas pensionnaires, toutes participaient aussi aux tâches domestiques de la maison paternelle. En très grande majorité, elles ont contribué à la survie de la communauté en participant aux besognes du foyer paternel pendant leurs études ou avant leur mariage.

Les activités de socialisation des informatrices varient passablement. Neuf sur trente-huit ne sortaient pas, ne faisaient aucune visite et ne

participaient à aucune activité. En tout, 68% ne dansait pas, pour diverses raisons dont l'ostracisme, comme le disait l'informatrice I 12: «Les danses, c'tait assez défendu que si quelqu'un allait à une danse, tu pouvais faire nommer ton nom en chair le dimanche... Quasiment excommunié (rires)». En ce qui concerne le théâtre, plusieurs femmes ont parlé de séances paroissiales organisées par les institutrices (religieuses ou laïques). Par ailleurs, une seule des informatrices a socialisé en anglais. Toutes les autres utilisaient la langue de Molière pendant leurs activités sociales. Une petite minorité (3 %) a dit que leurs loisirs avaient strictement un caractère religieux:

Même quand on allait s'prom'ner chez mon oncle, le dimanche après-midi, on revenait pour les vêpres pis le salut. Y'avait presque toujours le salut mais quelques fois, y'avait les vêpres. Ça nous donnait des occasions pour se rencontrer. (I 14)

Toutefois, la moitié des informatrices font partie des Enfants de Marie, soit 58% des maîtresses d'école et 42% des mères de famille. Certaines ne semblent pas avoir trop réfléchi aux raisons d'adhérer. D'après l'informatrice MÉ 10: «Ben, fallait ben en faire partie. Tout le monde joignait. J'faisais comme les autres.»

Les loisirs comprenaient aussi des parties de cartes pour la paroisse, des joutes de base-ball ou des pique-niques annuels. Certaines familles chantaient pour se divertir. Mais pour la grande majorité, le loisir le plus fréquent est celui des visites aux membres de la famille et aux voisins. «Les sorties?, nous dit l'informatrice MÉ 8, quand on était jeune fille, on allait au large. Y'avait ben des Canadiens là. Pis on s'réunissait là ...». Ou encore, comme le dit l'informatrice MÉ 6: «Rien qu'dans les familles qu'on sortait. Y'avait pas beaucoup d'communication d'une communauté à l'autre». Ainsi, les sorties dans la communauté se font entre francophones car, dans l'ensemble, les informatrices ne se mêlaient pas aux autres groupes ethniques.

Par ces propos, nous pouvons voir qu'elles ont été partie prenante de la reproduction de la communauté en socialisant parmi leurs semblables mais aussi en interrompant leurs études pour travailler dans leur famille. Mais est-ce véritablement par choix? Il est impossible de répondre avec certitude. Chose certaine, elles se sont soumises à ce qui

était exigé d'elles. Pour le reste de mon exposé, j'ai retenu seulement les témoignages des mères de famille. Commençons par les fréquentations et le mariage.

Les fréquentations et le mariage

Où ces futures mères de famille rencontrent-elles leurs jolis cœurs? Combien de temps passent-elles avec eux avant de se marier? La cérémonie d'union du couple doit être analysée car, comme le dit Denyse Baillargeon, pour les femmes, «le mariage marquait le début d'un nouveau stade du cycle de vie que venaient souligner la cérémonie religieuse et les festivités qui l'accompagnent»¹⁴.

En général, dans 84% des cas, les femmes interrogées n'ont eu que des amoureux sérieux qui les ont conduites à l'église pour convoler. Elles les avaient rencontrés dans leur milieu immédiat, soit dans le même village ou leur milieu familial, donc leurs familles les ont acceptés sans trop de réserves. Avant de s'unir, les couples s'étaient courtisés deux fois la semaine sous le regard de toute la famille de la fille qui agissait à titre de chaperon. «On était 18 dans la maison. Y'étaient tous chaperons. On était toute ensemble dans la maison», précise l'informatrice I 16.

Elles se sont mariées en moyenne à l'âge de 23 ans à des hommes de sept ans leurs aînés. Seulement deux se sont mariées avec des anglophones et les dix-sept autres ont épousé des francophones nés, pour la plupart, au Manitoba. On pourrait facilement croire que ceci était une règle explicite et que les pressions de la famille allaient dans ce sens. Ainsi le raconte l'informatrice I 5:

Ah oui, le père était ben content. Si pouvait marier ses filles, y'était ben content. Ben pour commencer, c'était un Canadien français. On a toutes marié des Canadiens français. Nuzôtes, fallait qu'ce soit un Canadien français.

¹⁴ Denyse Baillargeon, *Ménagères...*, p. 73.

Les époux venaient de familles plus petites que celles des informatrices et ils avaient moins d'instruction que leurs épouses. Les femmes étaient plus scolarisées.

Les couples se mariaient en début de semaine, tôt le matin, et la fête se continuait chez les parents de la nouvelle mariée. L'informatrice I 14 dit: «Tsé, c'était toujours chez la fille que se passait le repas des noces.» La robe était généralement fort simple, tout comme le trousseau. Les couples partageaient dans la vie avec peu de choses. Encore une fois, les femmes se sont conformées à ce qu'on attendait d'elles en reproduisant ce qu'elles avaient appris dans leur milieu familial. Elles n'ont pas remis en question les mille manières de vivre propres à l'époque. Elles se sont soumises à des situations analogues.

Au fait, pourquoi se mariait-on? Laissons l'informatrice I 19 répondre. À la question «Avez-vous jaser d'avoir des enfants avant d'avoir marié», elle répond: «En avoir jaser avec ... (nom de son mari)? Non, mais on savait qu'on en aurait. C'était un peu pour ça qu'on s'mariait.»

Les enfants

Selon les autorités ecclésiastiques de l'époque qui ont fabriqué le discours dit de conservation, l'essence même de la vie des femmes est de faire des enfants¹⁵. Selon certaines historiennes anglophones, la sphère des femmes a été identifiée comme privée, soit le monde du travail domestique, la famille, voire le développement des enfants¹⁶. Les Franco-Manitobaines n'échappent pas à cette réalité des femmes canadiennes.

Isolées, surchargées, voilà le sort de bien des femmes interviewées qui ont élevé leurs enfants entre 1920 et 1950. Elles ont

¹⁵ Lucia Ferretti, «La philosophie de l'enseignement», dans Micheline Dumont et Nadia Fahmy-Eid, (dir.), *Les couventines*, Montréal, Boréal, 1986, p. 143; Denise Lemieux, «Des mythes de la mère à la parole des mères», dans *Identités féminines: mémoire et création*, Questions de Culture 9, Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture (IQRC), 1979, p. 74.

¹⁶ Alison Prentice et al., *Canadian Women, A History*, Toronto, Harcourt, Brace et Jovanovich, 1988.

pour la plupart appris à s'occuper des enfants avec leur mère. Comme tant d'autres, l'informatrice I 15 affirme que:

J'm'occupais beaucoup d'mes p'tits frères et d'mes p'tites soeurs. Dans c'temps-là, not' maman était plus âgée alors... On s'occupait pas mal des bébés... ceusses qui étaient plus jeunes.

Certaines femmes ont trouvé difficiles leurs tâches de mères: «J'ai aimé ça, moé les enfants, mais ça représentait beaucoup de travail, surtout quand y'étaient tout petits.» (I 15) Toutefois, la vaste majorité a apprécié avoir des enfants. C'est souvent avec enthousiasme qu'elles ont répondu à la question «Avez-vous aimé ça avoir des enfants?»:

Oui, j'aimais ça les voir grandir. Ça changeait vite... Quand y commençaient à sourire, à faire des p'tites grimaces. Puis ça commençait à marcher. C'était tout un événement, quand y commençaient à marcher. C'tait pas drôle. (I 16)

En moyenne, les informatrices ont eu sept enfants, soit moins que leur mère mais autant que leur belle-mère. À cause des autorités religieuses, elles ne pratiquaient pas le contrôle des naissances, contrairement à certaines femmes anglophones¹⁷. À la question «Avez-vous empêché la famille?», 84% des informatrices ont répondu par la négative. Deux ont même soulevé la possibilité d'être excommuniées si elles l'avaient fait: «Oh non, rien! T'étais excommuniée si t'essayais ça. Le curé, y disait pas d'avoir plus d'enfants, y donnait pas les sacrements si tu le r'fusais.» (I 12) Elle entend par là refuser de faire son devoir conjugal. La majorité des femmes interrogées (53%) ont fait des fausses couches et ont eu des enfants mort-nés. Pendant leurs grossesses, elles poursuivaient vaillamment leurs tâches. Dix-sept informatrices sur dix-neuf n'ont pas cessé de vaquer aux tâches domestiques pendant qu'elles étaient enceintes: «Non, on continuait

17

Mary Bishop, «The Early Birth Controllers of British Columbia», dans *British Columbia Studies*, 61 (printemps 1984), p. 64-84.

pareil. Faire le ménage et puis tout ça. Le travail, lui y poussait! (rires)» (I 16)

Seulement 37% ont accouché exclusivement à la maison, mais plus de dix sur dix-neuf (53%) ont vécu cette expérience avec l'aide d'autres femmes. Il semble y avoir peu d'indications de la présence des médecins dans la vie de ces mères de famille, sauf dans le fait qu'après la naissance, ils prescrivaient que les femmes s'alitent huit à dix jours malgré la besogne qui les attendait¹⁸. Pendant les relevailles, 84% recevaient de l'aide féminine, soit de leur mère, de leur soeur ou d'une fille engagée, comme on disait à l'époque. L'aide de ces femmes variait de quelques semaines à un mois. Même si quelques maris participaient aux tâches domestiques, un seul s'est occupé directement des enfants. Puisque l'enfant devait être baptisé dans les premières heures qui suivaient sa naissance, les femmes étaient exclues de la cérémonie. Le rôle premier des maris par rapport aux enfants était de présenter le nouveau-né à la communauté lors du baptême. Peu de femmes allaitaient leurs enfants.

Cependant, la plupart avaient la responsabilité de coudre tous les vêtements de leur progéniture. Elles montraient aux enfants à parler, mais leur enseignaient aussi à prier et à chanter en français. Bref, la reproduction biologique et la socialisation des enfants revenaient principalement aux femmes. Ainsi, toute leur vie semblait dominée par les soins aux enfants. Les femmes de l'époque n'avaient qu'un pouvoir, semble-t-il, celui de reproduire. Elles n'avaient qu'une mission, celle que la nature leur a confiée: être mères. Sur ce point, les francophones ne se distinguaient guère des autres femmes du Canada¹⁹.

¹⁸ Veronica Strong-Boag, «Intruders in the Nursery: Childcare Professionals Reshape the Years One to Five, 1920-1940», dans Joy Parr (dir.), *Childhood and Family in Canadian History*, Toronto, McClelland and Stewart Limited, 1982, p. 160-179.

¹⁹ Sue Bland, «Henrietta the Homemaker and Rosie the Riveter: Images of Women in Advertising in MacLean's Magazine, 1939-1950», dans *Atlantis*, vol.8, n° 2 (1983), p. 62; Angus McLaren et Arlene Tigar McLaren, *The Bedroom and the State, The Changing Practices and Politics of Contraception and Abortion in Canada, 1890-1980*, Toronto, McClelland and Stewart Inc., 1990 (1986), 187 p.; Nadia Fahmy-Eid, «La presse féminine au Québec, (1900-1920): une pratique culturelle et politique ambivalente», dans Yolande Cohen,

Conclusion

En conclusion, je peux affirmer que les femmes ont participé à la survie culturelle de la communauté d'abord comme enfants, en se soumettant à ce qu'on attendait alors d'elles. Comme jeunes filles, elles sortent avec des gars de «par chez eux», garantissant ainsi la cohésion des communautés. Après avoir convolé avec leur amoureux, elles mettent au monde des enfants et assurent ainsi la perpétuation de la vie biologique. Même si je n'ai présenté que certains aspects qui ont trait aux enfants, n'allez pas croire que leur apport se résume seulement à cela. Elles veillent aussi à la reproduction matérielle de la vie mais tout de même, les enfants restent leur responsabilité première. Les enfants, elles les élèvent, les habillent, les nourrissent, leur apprennent à parler, à chanter, à prier en français, bref, les femmes s'assurent qu'elles en feront de bons citoyens et de bonnes citoyennes francophones du Manitoba. Elles ont donc eu une part active dans la survie culturelle de la communauté francophone de la province car elles ont transmis ce qu'elles avaient reçu en héritage. À la suite de cette étude, on ne pourra plus dorénavant omettre le rôle des femmes dans la survie de la communauté.

Femmes et politique, Montréal, Édition du Jour, 1983, p. 102; Nadia Fahmy-Eid et Micheline Dumont, «Recettes pour la femme idéale: femmes/familles et éducation dans deux journaux libéraux: Le Canada et La Patrie, 1900-1920», dans *Atlantis*, vol. 1, n° 1 (1984), p. 52.

PRATIQUES LINGUISTIQUES ET MILIEU: RÉSULTATS DE L'ENQUÊTE SOCIALE GÉNÉRALE

Anne Gilbert

*Département de géographie
Université d'Ottawa*

Problématique

Parmi les pratiques culturelles les plus significantes du fait français au Canada, la langue parlée occupe une place privilégiée. Lieu premier d'expression de notre différence, elle est un élément central de la continuité culturelle du Canada français, dont elle est toujours considérée comme le principal véhicule¹.

Or le fait de parler français au Canada «n'est pas une simple question de préférence, de volonté ou de conviction», comme le soulignait avec à propos la Commission nationale d'étude sur

¹ Devant le bilinguisme grandissant de la population de langue maternelle française, certains auteurs dont Bernard, dans son essai récent sur l'identité bilingue («Du social à l'individuel», Jocelyn Létourneau (dir.), *La question identitaire au Canada francophone*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 161), hésitent de plus en plus à associer langue française et culture française. Si nous sommes portés à leur donner raison quant au «métissage culturel» qu'implique le bilinguisme, il reste qu'il n'existe pas à nos yeux de meilleur indicateur d'une culture canadienne-française que l'usage du français dans la vie de tous les jours, qu'il soit exclusif ou non.

l'assimilation². Il relève plutôt d'un ensemble de facteurs du contexte global dans lequel évoluent les individus au cours de leur vie, et qui conditionnent leurs pratiques linguistiques. Les possibilités différentes offertes à l'échange en français et à l'identité canadienne-française dans les différents milieux géographiques sont parmi ces facteurs³, tout comme la migration d'ailleurs, qui implique un changement complet d'univers social et culturel. Le milieu socio-économique serait aussi facteur des pratiques linguistiques: en tant que lieu premier du rapport social dans une société comme la nôtre, il confère pouvoir, sécurité et satisfaction, conditions premières du renforcement des appartenances. Enfin, le milieu culturel joue un rôle central dans l'adoption du français dans un contexte géographique ou socio-économique donné. Le fait d'évoluer dans un environnement culturel français n'est-il pas en effet le plus fort incitatif à utiliser le français dans ses rapports quotidiens avec l'autre?

Cette communication vise à éclairer les processus concourant à la continuité culturelle du Canada français hors du Québec. Elle porte sur diverses pratiques linguistiques qui lui seraient associées et sur les milieux géographiques, socio-économiques et culturels qui les auraient alimentées: langue parlée par un échantillon de francophones dans différents contextes de la vie quotidienne, à divers moments de leur existence d'une part, localisation, mobilité géographique, statut socio-économique et langue parlée par leur entourage d'autre part. Elle traite aussi du degré de satisfaction de ces individus quant à certains aspects de cette vie quotidienne.

Source

Notre propos s'appuie sur les résultats du module linguistique de l'«Enquête sociale générale», réalisée en 1986 par Statistique Canada afin de compléter les données existantes sur l'utilisation des langues au

² *Un avenir incertain*, rapport de la Commission nationale d'étude sur l'assimilation, Ottawa, Fédération des jeunes Canadiens français, 1991, p. 20.

³ *Ibid.*

pays⁴. Cette enquête a touché 16 390 personnes de 15 ans et plus à l'échelle du pays, dont 8 402 dans les régions de contact culturel entre francophones et anglophones⁵. Les données ont été réunies par entretien téléphonique, selon un plan de sondage stratifié géographiquement. Après traitement, Statistique Canada a organisé les informations en 286 variables, incluant: la dimension linguistique de la biographie du répondant ou de la répondante et les langues utilisées au moment de l'enquête; des données socio-économiques concernant les répondants et répondantes, à différents moments de leur vie, et leurs parents; des renseignements signalétiques incluant l'âge, le sexe, la province de résidence, le logement, la mobilité géographique.

Notre analyse porte sur les 1 814 répondants et répondantes n'ayant que le français comme langue maternelle⁶ et vivant hors du Québec au moment de l'enquête. L'échantillon inclut 840 hommes et 974 femmes, et un certain nombre d'individus appartenant aux différents groupes d'âge, soit 525 personnes de 15 à 29 ans, 591 de 30 à 44 ans, 450 de 45 à 64 ans et 248 personnes de 65 ans et plus. Leur répartition géographique apparaît au tableau 1⁷.

Cette répartition est loin d'être fidèle à la réalité: les régions-contact y sont nettement surreprésentées par rapport à leur population véritable, notamment le Nouveau-Brunswick, où sont localisés plus de la moitié des répondants et répondantes francophones hors du Québec. Il faudra tenir compte de cette non-représentativité de l'échantillon dans nos interprétations.

⁴ Statistique Canada, *Enquête sociale générale 1986, Cycle 2, Documentation sur le fichier de microdonnées à grande diffusion et guide de l'utilisateur*, [s.d.].

⁵ Ces régions incluent le nord-est du Nouveau-Brunswick, Montréal, l'Outaouais québécois, les Cantons de l'Est, l'est de l'Ontario et le nord de l'Ontario. Pour plus de détails, voir: Jean Dumas, *La conjoncture démographique*, Ottawa, Statistique Canada, 1987, catalogue 91-209F, p. 128-129.

⁶ L'enquête avait rejoint aussi 144 personnes déclarant le français et l'anglais comme langues maternelles ainsi que six personnes déclarant le français et une autre langue comme langues maternelles.

⁷ Les tableaux 1 à 7 sont issus de l'*Enquête sociale et générale 1986*, de Statistique Canada.

**TABLEAU 1: répartition géographique
de l'échantillon**

RÉGION	NOMBRE	%
Régions-contact		
Nord-Est Nouveau-Brunswick	918	50.6%
Est Ontario	312	17.2%
Nord-Est Ontario	363	20.0%
Reste du pays		
Atlantique anglophone	51	2.8%
Ontario anglophone	46	2.5%
Ouest	124	6.8%
TOTAL	1814	100.0%

Par ailleurs, le nombre relativement petit de personnes visées par l'enquête compte tenu de la diversité des milieux géographique, socio-économique et culturel dans lesquels elles évoluent est un autre facteur qui nous oblige à une extrême prudence dans l'analyse des résultats de l'enquête, qui ne devraient en aucun temps être vus comme représentatifs des pratiques linguistiques de l'ensemble de la population francophone hors du Québec.

Pratiques linguistiques

Sur le plan des pratiques linguistiques, trois types de comportement ont été différenciés aux fins de l'analyse, à savoir: le français comme langue principale, l'anglais comme langue principale ou l'utilisation jugée aussi importante des deux langues dans la vie courante. L'échantillon se divise inégalement entre ces trois types de pratiques. Les deux tiers des répondants déclarent avoir principalement recours au français dans leur vie d'échange, l'autre tiers se répartissant

également entre ceux utilisant principalement l'anglais et ceux qui utilisent autant le français que l'anglais.

TABLEAU 2: pratiques linguistiques

LANGUE PARLÉE	NOMBRE	%
Français	1165	64.2%
Français et anglais	330	18.2%
Anglais	309	17.0%
TOTAL	1814	100.0%

Il est intéressant de noter que ces pourcentages correspondent assez bien à ceux calculés à partir du recensement lorsqu'on met le français langue parlée à la maison en rapport avec le français langue maternelle: 66% des personnes de langue maternelle française vivant hors du Québec avaient le français comme langue d'usage à la maison en 1991⁸. Les pratiques en cause étant différentes dans les deux cas, la question de l'«Enquête sociale générale» visant non pas la seule langue parlée à la maison mais la vie d'échange en général, il ne faudrait pas en tirer des conclusions trop hâtives quant à la valeur des résultats de celle-ci. Il n'en reste pas moins que nous y avons vu un incitatif à en poursuivre l'analyse.

On ne surprendra personne en révélant, à la lumière des résultats de l'enquête, qu'un grand nombre des francophones qui affichent une certaine continuité culturelle en parlant surtout français utilisent néanmoins l'anglais fréquemment: plus de la moitié d'entre eux l'ont parlé au cours de la dernière semaine, sans compter la centaine d'individus qui ont fait l'entrevue en anglais. Plusieurs seront cependant intéressés par le fait qu'une grande majorité de répondants et

⁸ Brian Harrison et Louise Marmen, *Les langues au Canada*, Scarborough, Prentice-Hall et Statistique Canada, 1994, catalogue 96-313F, p. 89.

répondantes dont le français n'est plus la langue principale l'ont aussi utilisé au cours de la dernière semaine, sans compter la douzaine d'individus qui ont réalisé l'entrevue en français.

On peut voir là une certaine forme de survie culturelle, quoique les évaluations que font ces répondants et répondantes de leurs capacités linguistiques puissent nous amener à en douter: si plus de 80% de ceux qui ont l'anglais comme langue principale disent être capables de comprendre et de parler assez bien le français, ce pourcentage diminue à 60% quand il s'agit de le lire. Ce que confirme par ailleurs les informations qu'ils donnent quant à la langue qu'ils transmettent à leurs enfants: si la presque totalité de ceux qui vivent surtout en français le transmettent à leurs enfants, ceux qui vivent surtout en anglais sont une minorité à faire du français la langue maternelle de leurs enfants (Tableau 3). Et ils le font de moins en moins, à mesure que leur famille grossit. Les données tirées de l'enquête montrent certes qu'ils sont plus nombreux ici à les envoyer dans des écoles qui font du français la langue d'enseignement principale mais il n'en reste pas moins que c'est encore là un choix pour moins de la moitié d'entre eux. Ceux qui sont à cheval entre les deux cultures, ayant recours au français autant qu'à l'anglais, ne sont pas forcément beaucoup plus enclins à transmettre le français à leurs enfants. Seuls les deux tiers d'entre eux le font, et ils le font de moins en moins à mesure que leur famille grandit.

Le rôle du milieu

Des tableaux croisant ces trois types de pratiques culturelles avec différentes variables décrivant les milieux qui les alimentent ont été construits avec l'aide du logiciel SAS. Ces tableaux nous permettent de faire certaines hypothèses quant au rôle joué par le milieu sur les pratiques des individus visés par l'enquête. Nous présenterons tour à tour les résultats de ces croisements touchant les caractères géographiques, socio-économiques et culturels du milieu.

**TABLEAU 3: pratiques linguistiques
et transmission du français**

<u>Lieux de transmission du français</u>	<u>Langue(s) parlée(s)</u>			
	Français	Français/ anglais	Anglais	Total
Le français				
langue maternelle				
1 ^{er} enfant	94.3%	67.6%	28.5%	77.2%
2 ^e enfant	93.6%	67.1%	23.3%	75.2%
3 ^e enfant	93.6%	60.9%	21.4%	70.3%
Le français				
principale langue d'enseignement				
1 ^{er} enfant	93.2%	66.1%	36.1%	76.2%
2 ^e enfant	89.2%	64.4%	51.2%	80.0%
3 ^e enfant	87.0%	41.7%	33.3%	66.7%

Pratiques linguistiques, géographie et enracinement

Le tableau 4 résume l'essentiel des résultats de l'enquête portant sur les caractères de la géographie des répondants et répondantes ayant recours ou non au français dans leur vie d'échange.

Ce tableau suggère que la localisation en région-contact, qui favorise les relations de communalisation, le sentiment d'appartenance et l'identité, jouerait un rôle-clé dans le maintien du français chez les répondants et répondantes. La presque totalité de ceux qui parlent aujourd'hui le français habitent en effet le nord-est du Nouveau-Brunswick, l'est ou le nord-est de l'Ontario. Le fait d'avoir habité la même localité durant l'enfance semble aussi avoir eu un impact, la capacité de rétention du français pouvant être réduite par des déplacements impliquant des ruptures avec son milieu social et culturel. Le fait d'habiter la même province que celle où l'on est né ou celle où l'on a grandi aurait cependant moins d'impact.

**TABLEAU 4: pratiques linguistiques
et géographie**

<u>Caractères du milieu géographique</u>	<u>Langue(s) parlée(s)</u>			Total
	Français	Français et anglais	Anglais	
Localisation				
dans région-contact	95.6%	86.4%	61.0%	87.8%
Même province de résidence que				
-lieu de naissance du père	68.7%	65.2%	60.8%	66.5%
-lieu de naissance de la mère	70.1%	68.8%	62.1%	62.1%
-lieu de naissance	79.0%	78.8%	73.8%	78.0%
-qu'à l'âge de 15 ans	81.4%	84.8%	77.7%	81.7%
Même localité entre 0 et 15 ans	83.8%	73.9%	65.7%	78.8%
Logement en				
-maison individuelle	74.4%	68.8%	63.8%	71.3%
-appartement	15.1%	16.7%	19.4%	16.0%
Propriétaire du logement	72.9%	68.2%	67.0%	70.8%
Religion catholique	96.4%	94.2%	85.4%	93.9%
Pratique religieuse				
-une fois par semaine ou plus	55.0%	41.5%	38.2%	49.6%
-moins d'une fois par an	6.7%	13.7%	18.5%	9.9%

À une échelle géographique plus fine, le logement jouerait aussi un rôle, la maison individuelle diminuant les possibilités de contact avec l'autre, alors que l'appartement au contraire les multiplie. Or, il semble que dans un contexte minoritaire, où le voisinage immédiat n'en est pas toujours un qui favorise la continuité culturelle, le fait de parler le français est en effet associé à un plus fort pourcentage de logement en maison individuelle. En contrepartie, ceux qui parlent français sont proportionnellement moins nombreux à vivre en appartement. De même le pourcentage de propriétaires est plus élevé chez les personnes qui ont recours au français, qui pourraient être

davantage enracinées dans leur milieu et plus susceptibles d'y rechercher des relations entre francophones. Nous vous invitons toutefois à être prudents dans l'interprétation de ces tendances: en effet, les régions-contacts étant des régions dont le caractère métropolitain est moins affirmé, ce qui a évidemment une influence sur le type de logement et sur la propriété, le lien observé entre ces variables et la langue parlée n'est peut-être que le reflet de l'impact de la localisation géographique en région-contact.

Nous avons inclus les données sur la pratique religieuse dans cette partie de l'analyse touchant la géographie et l'enracinement. Si d'aucuns la considèrent comme un élément central du milieu culturel canadien-français, langue et religion formant traditionnellement un tout indissociable⁹, nous sommes en effet plutôt portés à la voir aujourd'hui comme une composante-clé des relations de voisinage, celles qui découlent de l'appartenance à une même paroisse. Sur ce plan, les résultats de l'enquête sont fort éloquentes: les personnes parlant principalement le français sont nettement plus nombreuses à aller à l'église chaque semaine, ce qui renforcerait à notre avis les conditions favorables créées par le fait d'habiter en région-contact, dans des maisons individuelles dont on est plus souvent propriétaire. Une simple analyse bivariable ne nous renseigne certes pas sur la nature de ces processus. Nous avons néanmoins cru que les participants et participantes au colloque seraient intéressés par ces résultats, ceux-ci invitant à un ensemble d'investigations plus approfondies quant au rôle de la géographie.

Pratiques linguistiques et économie

Les résultats de l'«Enquête sociale générale» renferment aussi des informations sur le statut socio-économique des répondants et répondantes. Les principales sont contenues dans le tableau 5 qui révèlent un lien entre la scolarité, l'emploi et le revenu, et les pratiques linguistiques des répondants et répondantes.

⁹

Sur cette question, voir Roger Bernard, *De Québécois à Ontariens*, Hearst, Le Nordir, 1988, 185 p.

**TABLEAU 5: pratiques linguistiques
et socio-économie**

<u>Caractères du milieu socio-économique</u>	<u>Langue(s) parlée(s)</u>			Total
	Français	Français et anglais	Anglais	
Scolarité				
-primaire ou aucune	30.7%	20.6%	25.5%	27.9%
-postsecondaire	27.4%	33.9%	28.2%	28.3%
Scolarité primaire ou aucune				
-du père	47.8%	45.8%	42.1%	46.5%
-de la mère	47.7%	43.2%	39.2%	45.3%
Emploi	57.8%	64.3%	71.5%	61.1%
-secteur primaire	9.1%	5.8%	7.1%	7.1%
-secteur manufacturier	14.5%	9.3%	11.6%	12.8%
-commerce	16.4%	16.0%	11.6%	15.4%
-services communautaires	19.0%	14.2%	13.8%	17.0%
-administration publique	12.8%	17.3%	17.4%	14.5%
Emploi du père dans le secteur primaire	38.3%	35.8%	30.6%	36.5%
Emploi de la mère	14.0%	17.9%	21.4%	15.9%
Revenu du ménage >\$40 000	12.5%	17.6%	16.8%	14.1%
Satisfaction face à la situation financière	81.4%	79.1%	77.3%	80.0%
Satisfaction générale	95.2%	93.6%	91.3%	94.0%

Ainsi, les personnes ayant recours au français dans la vie courante sont proportionnellement moins nombreuses que les autres à avoir un niveau de scolarité qui dépasse le primaire, et elles sont moins nombreuses à détenir une scolarité de niveau postsecondaire. Il s'agit là d'une situation maintes fois mise en lumière à l'aide des données de

recensement¹⁰. L'enquête révèle aussi que leurs parents sont moins scolarisés que les autres parents. En contrepartie, les répondants et répondantes qui sont à cheval sur les deux cultures, utilisant autant le français que l'anglais, ont une scolarité plus élevée que ceux qui se sont assimilés à l'anglais, ce qui pourrait les avoir aidés à se déplacer d'un univers culturel à l'autre. Le fait d'intégrer deux cultures ne semble pas lié à l'accès à l'emploi cependant, celui-ci se faisant plus rare ici que chez les répondants et répondantes qui vivent principalement en anglais.

Les informations tirées de l'enquête révèlent par ailleurs que le type d'activité économique diffère quelque peu selon les pratiques linguistiques: ceux qui affichent la plus grande continuité culturelle - ceux qui vivent surtout en français- sont ceux qui sont les plus nombreux dans les secteurs primaire et secondaire; ils sont sur-représentés dans le secteur des services communautaires, sous-représentés dans l'administration publique. Ceux qui se servent de l'anglais dans la vie d'échanges sont, quant à eux, sous-représentés dans le secteur commercial qui semble davantage le fait de ceux qui retiennent le français. Le haut degré d'interaction impliqué par le commerce n'aurait donc pas des effets aussi néfastes sur la rétention du français qu'on a bien voulu le croire jusqu'à maintenant. Si les données tirées de l'enquête ne permettent pas d'arriver à cette conclusion, les nombres étant, rappelons-le, trop petits, surtout quand il s'agit de répartir l'échantillon entre une dizaine de secteurs d'emploi, elles n'en suggèrent pas moins aux chercheurs sur la francophonie hors Québec d'explorer davantage cette question.

L'enquête confirme par ailleurs l'hypothèse voulant que l'activité primaire ait renforcé la continuité culturelle du Canada français: ceux qui ont gardé le français ont grandi plus nombreux sur des fermes ou dans des familles où le père était pêcheur. Ces milieux

¹⁰ L'étude récente la plus exhaustive sur le statut socio-économique des francophones hors du Québec a été réalisée par l'Institut de recherche sur le développement régional, sous la direction de Maurice Beaudin. Certains résultats de cette étude ont été publiés dans *Vers une prise en charge du développement de nos communautés*, Les actes du sommet économique national, Ottawa, Conseil canadien de la coopération, 1994, p. 17-31.

étant par ailleurs souvent moins propices à l'emploi des femmes¹¹, la continuité du fait français semble être associée à une plus grande faiblesse de la participation des mères des répondants et répondantes au marché du travail.

Soulignons enfin que les personnes qui utilisent le français sont moins nombreuses dans les catégories de revenu supérieures, mais qu'elles sont davantage satisfaites que les autres de leur situation financière. Il s'agit là d'une information qu'il convient cependant d'analyser à la lumière des autres éléments du contexte socio-économique évoqués plus haut: n'ayant pas une scolarité aussi élevée que les autres, et occupant des secteurs d'emploi peut-être moins bien rémunérés, ceux qui ont davantage recours au français dans leur vie quotidienne ont moins d'attentes que les autres relativement au revenu et à l'aisance financière, ce qui explique leur plus grande satisfaction. Il est intéressant de noter toutefois que les réponses à la question concernant la satisfaction générale vont dans le même sens que celles qui touchent à la situation financière: un plus fort taux de satisfaction chez ceux qui vivent en français, et un taux inférieur chez ceux qui vivent en anglais. Si l'écart n'est pas très important, il ne suggère pas moins que la continuité culturelle puisse être un facteur de bien-être, au même titre que le revenu ou la qualité des relations humaines. Cette hypothèse mérite d'être vérifiée par une étude plus approfondie du lien entre rétention du français et bien-être individuel.

Pratiques linguistiques et culture

Parmi les éléments du milieu culturel sur lesquels nous informe l'«Enquête sociale générale», nous avons retenu, aux fins de cette présentation, la langue parlée à la maison durant l'enfance, l'utilisation du français à l'adolescence, la langue d'enseignement, la langue du conjoint et la langue principale au travail, avec les amis, et de l'écoute de la télévision.

¹¹ Anne Gilbert, «Emploi féminin et milieu géographique, tendances hors Québec», *Revue canadienne de sciences régionales*, vol. 16, n° 2, été 1993, p. 213-235.

Le tableau 6 présente les principaux résultats du croisement de ces variables avec les trois types de pratiques linguistiques.

TABLEAU 6: pratiques linguistiques et culture

<u>Caractères du milieu culturel</u>	<u>Langue(s) parlée(s)</u>			
	Français	Français et anglais	Anglais	Total
Le français langue principale de la maison				
-durant l'enfance	97.2%	85.2%	75.1%	90.4%
Le français langue principale parlée à 15 ans				
-à la maison	98.4%	88.2%	54.0%	88.2%
-avec les amis	94.2%	61.5%	31.1%	76.6%
6 frères et soeurs et plus	54.1%	45.8%	43.0%	50.9%
Le français seule langue d'enseignement				
-primaire	92.7%	77.6%	47.6%	81.9%
-secondaire	84.8%	59.5%	28.0%	69.4%
-postsecondaire	65.3%	34.6%	7.5%	48.3%
Le français langue maternelle du conjoint	92.7%	68.4%	38.2%	79.2%
La connaissance du français par le conjoint	96.2%	77.9%	47.3%	84.5%
Le français langue principale				
-de la maison	72.7%	40.4%	9.7%	55.3%
-en milieu de travail	42.5%	19.1%	8.5%	31.1%
-avec les amis	88.6%	53.9%	13.9%	69.3%
-d'écoute de la télévision	47.2%	11.9%	3.5%	33.1%

Le tableau est intéressant à divers titres. Il montre, d'une part, que l'assimilation à l'anglais est déjà amorcée avant l'âge de six ans. Le quart des personnes ayant déclaré le français comme leur seule langue maternelle disent en effet que c'est l'anglais qui était la principale langue de leur foyer durant leur jeune enfance. Le tableau montre, d'autre part, que l'assimilation est plus ou moins confirmée pour la moitié d'entre elles à 15 ans, l'anglais étant devenu leur langue principale au foyer. La continuité culturelle serait liée, jusqu'à un certain point, à la taille de la famille, quoiqu'il soit difficile de conclure définitivement en ce sens, les différences étant relativement faibles.

L'enquête confirme le rôle joué par la langue d'enseignement dans le maintien du français, notamment aux niveaux supérieurs. Elle confirme aussi la force d'attraction à l'anglais que crée un conjoint dont le français n'est pas la langue maternelle. Quoiqu'il soit important de souligner ici qu'un pourcentage non négligeable de francophones qui optent pour l'anglais dans la vie courante (38,2%) aient un conjoint de langue maternelle française.

Fait intéressant, plusieurs francophones qui ont le français comme principale langue parlée indiquent par ailleurs que le français n'est pas la principale langue de leur foyer. Comme si le milieu culturel dans lequel on a grandi influençait plus que celui où l'on vivait au moment de l'enquête. En milieu de travail, l'anglais domine dans chacun des trois groupes, mais à des degrés différents. Il domine aussi pour l'écoute de la télévision. La langue utilisée avec les amis correspond généralement à celle que l'on dit adopter le plus souvent. Il s'agit d'un élément du milieu culturel sur lequel les individus ont, de toute évidence, un plus grand contrôle et qu'ils peuvent plus aisément changer de façon à le rendre plus compatible avec la culture à laquelle ils adhèrent.

Conclusion et portée de la recherche

Il y aurait encore beaucoup à dire sur ces 1 814 francophones visés par l'enquête. Par exemple, que les femmes sont plus nombreuses au sein du groupe qui affiche la plus grande continuité culturelle (55,1% de femmes) qu'au sein des deux autres groupes (voir tableau 7), ce qui vient alimenter l'idée des femmes gardiennes de la langue au Canada français. Il faudrait ajouter dans la même veine que les personnes ayant

principalement recours au français se retrouvent plus nombreuses chez les plus jeunes (15-29 ans) et chez les plus vieux (65 ans et plus) alors que celles qui se sont assimilées à l'anglais sont plus nombreuses chez les 30-64 ans. Ce qui laisse supposer que l'assimilation à l'anglais soit un phénomène qui, bien qu'il se prépare pour plusieurs à l'enfance, ne s'affirme qu'à l'âge où l'on quitte le foyer familial pour fonder sa propre famille, où l'on accède définitivement au marché du travail, etc.

**TABLEAU 7: pratiques linguistiques
et démographie**

<u>Caractéristiques démographiques</u>		<u>Langue(s) parlée(s)</u>			
		Français et			
		Français	anglais	Anglais	Total
Sexe	homme	44.9%	48.8%	48.9%	46.3%
	femme	55.1%	51.2%	51.1%	53.7%
Âge	15-29 ans	30.1%	28.2%	26.2%	28.9%
	30-44 ans	31.0%	33.6%	38.2%	32.6%
	45-64 ans	23.9%	25.5%	26.2%	24.8%
	65 ans et plus	15.0%	12.7%	9.4%	13.7%

Différents éléments du contexte favoriseraient alors le processus, comme nous l'ont suggéré les résultats de l'enquête: la localisation géographique hors des milieux de vie français, le manque d'enracinement du locataire ainsi que la faible participation à ce réseau social francophone qu'est la paroisse; une scolarité plus élevée, des études postsecondaires, souvent complétées en anglais, et un emploi dans certaines branches du tertiaire; et bien sûr un milieu familial où l'anglais aurait dominé dès l'enfance, un conjoint non francophone et un cercle d'amis avec lesquels on communique d'abord en anglais.

La nature exacte de ces différents processus concourant à l'assimilation reste encore obscure. Nous sommes à reconstruire, toujours à partir de l'«Enquête sociale générale», différents indicateurs de changements qui nous permettront, nous l'espérons, d'en connaître davantage sur les facteurs de la continuité culturelle: enracinement géographique d'une part, mais aussi stabilité sociale telle qu'elle apparaît en comparant l'emploi des parents, le premier emploi et l'emploi actuel du répondant, et stabilité de l'univers culturel, identifiée à partir des informations biographiques qu'il a par ailleurs livrées. Une attention particulière est apportée à l'effet de localisation à cette étape de la recherche, dont nous voulons évaluer avec beaucoup plus de précision l'impact sur les pratiques linguistiques.

Nous sommes très conscients des limites de l'«Enquête sociale générale» pour produire une telle évaluation: comme nous l'avons souligné au début de notre présentation, l'échantillon est petit, et il n'est pas représentatif de la géographie actuelle des francophones hors du Québec. Dans le contexte budgétaire actuel de la recherche sur le fait français au Canada, elle n'en reste pas moins l'enquête la plus complète à notre disposition sur les pratiques linguistiques des Canadiens et Canadiennes et sur les milieux qui les alimentent.

LES PRATIQUES CULTURELLES EN MILIEU MINORITAIRE

Hubert Balcaen
Université du Manitoba

Lise Gaboury-Diallo
Collège universitaire de Saint-Boniface

Émile Henriot a dit que la culture était «ce qui reste dans l'esprit quand on a tout oublié»¹. A travers les diverses interprétations possibles que le sujet de la survivance des pratiques culturelles évoque dans différents groupes, nous avons essayé de dresser un inventaire approximatif du contenu de ces notions. En axant notre recherche d'une part sur la réalité vécue par les jeunes et d'autre part en signalant à quel point la valorisation de la culture peut être institutionnalisée, notre but est de problématiser la viabilité et l'avenir de la francophonie en contexte minoritaire.

Nous ferons d'abord état d'un sondage mené en 1993 et 1994 auprès de jeunes de première année universitaire afin d'examiner le problème de la survivance de pratiques culturelles dans l'Ouest. Nous présenterons ensuite les réflexions d'étudiants face à ce sujet et nous terminerons cette étude en évoquant le travail effectué par quelques organismes et groupes qui cherchent à maintenir et à promouvoir certaines pratiques culturelles de Saint-Boniface à Vancouver, et ce, dans une perspective diachronique et synchronique.

¹ Paul Désalmand, Philippe Forest, *100 grandes citations expliquées*, Belgique, Éditions Marabout, 1991, p. 58.

Résultats d'un sondage socio-linguistique²

Suite à l'étude des résultats d'un sondage socio-linguistique dont certaines questions touchaient directement la survivance des pratiques culturelles françaises dans l'Ouest, notre groupe de recherche (composé d'Eric Annandale, d'Hubert Balcaen et de Lise Gaboury-Diallo) a cru bon de vous présenter ces données.

Le sondage, exigeant, pour la plupart des questions, des réponses brèves ou des choix multiples, fut soumis à plus de 200 étudiants; mais, de ce groupe, nous n'avons retenu que les réponses des 35 étudiants et 21 étudiantes dont les deux parents étaient de langue maternelle française. Bien que notre recherche n'ait pas l'envergure des travaux entrepris par les sociologues Roger Bernard en 1990³, ou Charles Castonguay en 1993⁴, par exemple, les résultats de notre sondage, illustrés par quelques tableaux, nous donnent des informations assez révélatrices sur les plans culturels et socio-linguistiques relatifs à la vie quotidienne de quelques étudiants francophones du Manitoba.

Le sondage n'est représentatif que de certaines tendances assez marquées observées chez de jeunes universitaires manitobains de langue maternelle français

Il est troublant de constater que les pratiques langagières des familles francophones des étudiants indiquent clairement une diminution de l'utilisation du français d'une génération à l'autre (voir figure 1). En effet, plus de 70% des parents, de langue maternelle française nous le

² Nous tenons à remercier le personnel du *Winnipeg Area Study* de l'Université du Manitoba pour la compilation des données du test socio-linguistique. Nous remercions également les chercheuses Annette Boudreau et Lise Dubois du Centre de recherche en linguistique appliquée de l'Université de Moncton de nous avoir donné la permission d'utiliser un questionnaire élaboré par elles-mêmes et que nous avons adapté en partie pour cette étude.

³ Roger Bernard, *Le choc des nombres, dossier statistique sur la francophonie canadienne, 1951 à 1986*, Ottawa, Fédération des jeunes Canadiens français, 1990, 331 p.

⁴ Charles Castonguay, «Le déclin des populations francophones de l'Ouest canadien», *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, Vol. 5, n° 2, automne 1993, p. 147-154.

rappelons, s'adressent uniquement en français à leur enfant. Cependant seulement 58,9% des jeunes leur répondent dans la même langue. La situation se détériore quelque peu dans les relations fraternelles, car seuls 38,2% se parlent en français. À l'extérieur de la maison, 23,2% des jeunes s'adressent uniquement en français à leurs pairs. Il est donc clair que si l'usage du français se maintient plus ou moins au foyer, il perd du terrain en dehors de la sphère familiale et que l'utilisation du français diminue d'une génération à l'autre. Ce sont les parents qui parlent le plus le français à la maison. Ce constat semble donc confirmer ce que Charles Castonguay a appelé la baisse du «taux de reproduction linguistique» dans son article «Le déclin des populations francophones de l'Ouest canadien»⁵.

La famille est généralement reconnue comme étant le berceau ou l'institution première qui assure la transmission et la promotion de valeurs culturelles. Pourtant chacun sait aussi que l'anglais gagne du terrain: «l'anglais ne s'apprend pas, ça s'attrape» entend-on fréquemment chez nous. Alors, que dire des autres pratiques culturelles où la langue intervient directement ou indirectement? En guise de réponse, nous vous présentons les résultats d'une autre série de questions portant sur l'usage du français dans les activités de loisir (voir figure 2). Dans tous les cas, plus de 50% des répondants ont affirmé prendre plaisir à lire en français, à regarder des émissions diffusées en français à la télévision, à écouter la radio française, à acheter des cassettes ou disques compacts français, ou à s'inscrire à des leçons de danse, de musique, etc., ou à participer ou assister à des activités et manifestations culturelles, sociales ou sportives qui se déroulaient en français.

Or, moins de 25% des étudiants ont affirmé avoir une *préférence* pour l'usage du français dans le cadre de ces diverses activités. Une première conclusion s'impose: les jeunes parlent français mais, comme l'écrit Danièle Letoche, ils ne savent pas «comment habiter leur langue maternelle»⁶ et leur culture. Certes ils sont nés francophones mais, même si leurs parents valorisent la culture, les jeunes ne s'identifient pas nécessairement à celle-ci. Il faut donc se

⁵ *Ibid.*

⁶ Danièle Letoche, «Comment habiter sa langue maternelle», *Langue et Société*, Vol. 45, hiver, 1993, p. 8.

poser des questions, comme d'autres l'ont fait avant nous. Comment résoudre un problème si complexe, car, comme le dit si bien Malraux, «la culture ne s'hérite pas, elle se conquiert»⁷.

Voilà un peu pourquoi nous avons décidé d'interroger directement les intéressés pour savoir comment ils considéraient le problème de la survivance des pratiques culturelles françaises dans l'Ouest.

Comme deuxième composante de notre présentation sur la survivance des pratiques culturelles françaises dans l'Ouest canadien, nous avons demandé à des étudiants du Collège universitaire de Saint-Boniface qui acceptaient de le faire, de s'exprimer sur un des quatre sujets se rapportant au thème de cette communication. Ces questions formulées par notre groupe de recherche de l'Université du Manitoba et du Collège universitaire de Saint-Boniface (CUSB) ont été incluses, parmi plusieurs autres faisant partie du test d'orientation du CUSB. Les répondants étaient pour la plupart des francophones et ils devaient rédiger un court texte argumentatif de 200 mots.

10% des étudiants (le plus petit nombre, en réalité) ont choisi de répondre à la première question, qui se lit comme suit: «Est-il important que le fait français survive dans l'Ouest canadien, advenant la séparation du Québec?» Une Fransaskoise qui s'est exprimée sur cette question, a dit que oui, même si les minorités francophones hors Québec seraient alors «noyées dans une mer anglophone» et qu'il serait encore plus difficile, comme elle l'a dit, «d'avoir nos droits». Cette même personne a dit avoir été elle-même témoin d'une bataille féroce entre francophones et anglophones autour de la question de la gestion scolaire pour les francophones de la Saskatchewan. La culture devient d'autant plus importante, pour les francophones, (toujours selon cette étudiante) que leur survie est menacée.

Une autre étudiante s'est dite totalement d'accord qu'il est important que le fait français survive dans l'Ouest canadien advenant la séparation du Québec. Même si cela devait se produire, selon cette personne, il est utile et primordial à la protection de l'héritage canadien, «que l'Ouest maintienne et nourrisse ses racines francophones». Le texte de cette étudiante nous laisse deviner que «cette protection de l'héritage

7

André Malraux, cité dans *100 grandes citations expliquées*, Belgique, Éditions Marabout, 1991, p. 61.

canadien» doit se faire surtout à cause de la menace que présente la culture américaine. D'autres personnes qui se sont exprimées à ce sujet ont fait ressortir l'importance du français au plan international et surtout dans un monde qui devient toujours de plus en plus petit et inter-dépendant.

À la question suivante: «Est-ce que l'assimilation linguistique pose un problème chez les jeunes aujourd'hui?», une anglophone a répondu oui et a affirmé que «l'assimilation ne permet pas au jeune d'être un individu». «Une personne sans culture, n'est pas une personne complète», écrivait une autre. Selon une autre étudiante anglophone, «en perdant leur langue, les francophones perdent une partie de leur identité»... Certains francophones croient non seulement que l'assimilation les menace, mais que les jeunes d'aujourd'hui ne se rendent pas compte du fait que «leur héritage est de plus en plus menacé». L'assimilation est un problème grave, selon d'autres, parce qu'elle menace de faire disparaître tout ce que leurs ancêtres ont cherché à bâtir. Un dernier commentaire que nous citons souligne que «le seul espoir pour les jeunes de l'Ouest est qu'il y ait une plus grande unité 'franco-canadienne'...».

La question qui a suscité le plus d'intérêt parmi les jeunes est la suivante: «Croyez-vous que la survivance des pratiques culturelles françaises dans l'Ouest (telles que la cuisine, le théâtre, la littérature, les coutumes, etc.) soit importante pour les jeunes, aujourd'hui?»

Tous ceux qui l'ont choisie ont répondu par l'affirmative, bien que les raisons invoquées soient très variées. Pour certains, cette survivance est importante parce que ces pratiques sont une partie intégrante et essentielle de la culture française. D'autres ont affirmé que les jeunes francophones de l'Ouest écoutent très peu la musique française: ils écoutent les postes anglais de musique populaire et non pas la radio communautaire et encore moins Radio-Canada. Certains jeunes sont d'avis que les «deux chaînes de télévision française» ne diffusent pas d'émissions qu'ils aiment. Selon d'autres, les jeunes francophones ne lisent que les romans français au programme scolaire et n'assistent qu'aux pièces françaises qui font partie de ce même programme.

Deux courants de pensée prédominent dans les réponses à cette question; d'une part, oui, la survivance de ces pratiques culturelles est essentielle pour les jeunes d'aujourd'hui mais, d'autre part, peu de jeunes semblent s'y intéresser. Une personne a répondu que la

participation à la culture française est importante pour donner aux jeunes un sens d'appartenance et leur permettre de raffermir leur sens d'identité comme francophones. Langue et culture doivent aller de pair: la culture est essentielle à la survivance de la langue. La culture est «l'âme d'un peuple», lit-on dans un texte. Bref tous les répondants (sauf un) ont affirmé sans équivoque que la survivance des pratiques culturelles françaises dans l'Ouest est importante pour les jeunes, mais que très souvent ils ignorent toute la richesse de leur culture.

La dernière question demandait: «Est-ce que les éducateurs ont un rôle pour encourager les jeunes à apprécier la langue et la culture françaises?» Elle a suscité diverses réactions, qui nous intéressaient particulièrement vu notre rôle comme professeurs.

Tous les jeunes ont répondu oui et voici certaines de leurs préoccupations. Un certain nombre d'entre eux ont exprimé l'avis que, sans l'appréciation et la mise en œuvre de la langue et de la culture de la part des jeunes, c'en est fini de leur patrimoine linguistique et culturel. Les éducateurs(trices) doivent servir de guides pour *informer* les jeunes d'abord, et les *encourager* à vivre en français dans des conditions difficiles et leur donner un exemple d'amour et de respect de cette culture. Les jeunes ont souligné aussi les dangers que présentent la culture et les médias américains sous toutes leurs formes. Plusieurs répondants se sont dits inquiets de la menace venant des États-Unis.

Sans l'encouragement de leurs éducateurs(trices), plusieurs étudiants seraient ignorants de leur propre culture, d'où l'importance du rôle de leurs enseignants(es). Les jeunes n'ont pas caché leurs inquiétudes vis-à-vis des menaces d'acculturation ou de déculturation causées par leur situation de minoritaires d'une part, et par la prédominance de la culture anglo-américaine d'autre part.

Bref, notre sondage et les commentaires des étudiants ont fait clairement ressortir le rôle déterminant joué par les parents d'une part, et les éducateurs d'autre part. Il faut tenir compte aussi des organismes et des groupes qui cherchent à maintenir et à promouvoir certaines pratiques culturelles, car ils constituent une troisième influence non négligeable dans la vie des minoritaires. Notre recherche nous a permis de découvrir que la culture est présente, dynamique et structurée; en fait, elle est institutionnalisée dans un grand nombre d'organismes francophones à vocation culturelle.

Organismes francophones à vocation politique et culturelle

Dans les provinces de l'Ouest, plusieurs groupes ou associations ont joué un rôle de coordinateur et de catalyseur, voire même de protecteur au plan culturel pour les minorités francophones. Au Manitoba, il s'agit de la Société Franco-Manitobaine et du Centre culturel franco-manitobain; en Saskatchewan, c'est la Commission culturelle fransaskoise; en Alberta, nous trouvons l'Association canadienne-française de l'Alberta et en Colombie-Britannique, la Fédération des Franco-Colombiens. Nous avons consulté le rapport de 1993-94 de la Fédération Culturelle des Canadiens Français intitulé *Qui-Vive, Spécial* pour voir le bilan annuel des réalisations de ces organismes. Nous avons constaté que l'éventail de leurs activités est très large.

Dans le cas de la Commission culturelle fransaskoise, le rapport fait état d'activités telles que l'organisation des Salons du livre itinérants en province, la tenue d'ateliers littéraires, généalogiques et musicaux, et la célébration de la 14^e Fête fransaskoise à Gravelbourg.

L'Association canadienne-française de l'Alberta (ACFA) pour sa part a vu à la mise en place de son Comité culturel provincial dont le mandat consiste à orienter le développement des services et programmes culturels à l'échelle provinciale et régionale. L'ACFA a aussi fait évoluer le concept des galas de la chanson en travaillant avec huit organismes co-producteurs du *Gala de la chanson franco-albertaine*. Et enfin, suite à l'avènement de la gestion scolaire francophone en Alberta, de nouveaux services et programmes, conçus pour les écoles françaises et gérés par le secteur culturel de l'ACFA, devaient être lancés en prévision de la présente année scolaire.

En 1993-94, la Fédération des Franco-Colombiens (FFC), a mis en oeuvre sa politique de développement culturel entreprise par son Bureau des Affaires Culturelles. Dans le domaine de la chanson française, la FFC a organisé le 3^e Gala provincial de la chanson francophone en Colombie-Britannique. Enfin, cet organisme a aussi publié le *Trait d'union culturel*, un bulletin à vocation locale, régionale, nationale et internationale.

Deux autres associations culturelles de la région nord-ouest du Canada sont à signaler. Il s'agit de l'Association Franco-Yukonnaise,

à Whitehorse, Yukon, et de la Fédération Franco-Ténoise, à Yellowknife, Territoires du Nord-Ouest.

Autres manifestations et organismes culturels

Présenté en février de chaque année, à Saint-Boniface, Manitoba, le *Festival du Voyageur* est la plus importante fête hivernale de l'Ouest canadien. Le festival est une manifestation historique et culturelle annuelle qui vise à valoriser l'histoire et la culture des anciens Canadiens. Les responsables du premier *Festival du Voyageur* ont voulu, par cet événement, rendre hommage à un héros autrefois méconnu du grand public: le Voyageur. Depuis quelques années, le festival a présenté plus de quatre cents spectacles avec la participation de plus de deux cent cinquante artistes. Ces spectacles comprennent de la musique instrumentale et du violon, des chansons à répondre, des histoires, des chants folkloriques, des spectacles comiques, des «pow-wows» et divers types de musique moderne. Un programme scolaire qui s'adresse à la fois aux francophones et aux élèves d'immersion, permet à plus de 12 000 élèves des écoles du Manitoba de se familiariser avec une partie de l'histoire manitobaine, à travers un très grand nombre d'activités.

Fondé en 1947 sous le nom des *Gais Manitobains*, l'*Ensemble Folklorique de la Rivière-Rouge* s'est voulu un instrument culturel de promotion du folklore par la danse, le chant et les pièces théâtrales. En plus de cours de danse traditionnelle et de spectacles proposés à la communauté, l'*Ensemble Folklorique* propose une programmation au plan scolaire pour les jeunes de la maternelle au secondaire et des milliers d'ateliers ont été donnés dans les écoles à plus de 150 000 étudiants.

Ce qui se fait au Manitoba n'est pas unique car à travers l'Ouest francophone, il y a sept troupes semblables à celle de l'*Ensemble Folklorique de la Rivière-Rouge* dont deux à Saint-Paul en Alberta. Il s'agit, en l'occurrence, des *Blés d'Or* et *Les Tourbillons*. À Gravelbourg, ce sont *Les Danseurs de la Rivière la Vieille*, à Calgary, *Les Gigueurs de Calgary*, à Edmonton, *La Girandole*, à Saskatoon, *La Ribambelle* et à Burnaby, Colombie-Britannique, *Les Danseurs du Pacifique*. Il est évident que notre survol des manifestations et organismes culturels est loin d'être exhaustif. Cependant il est clair

d'après ce que nous avons découvert que, dans l'Ouest, la culture francophone est riche et vivante.

Avant de conclure, nous aimerions dire quelques mots sur les aspects de l'activité culturelle qui sont spécifiquement centrés sur la langue, noyau de toute culture vivante, qui se régénère par la création: le théâtre et l'édition.

Le théâtre

L'institution théâtrale du *Cercle Molière*, la plus ancienne troupe de théâtre français au Canada, mérite la première mention. Sous l'énergique et habile tutelle, tant de Madame Boutal que de son actuel directeur Roland Mahé, le *Cercle Molière* s'est taillé une réputation de premier ordre dans le domaine du théâtre professionnel canadien et ce, dirions-nous, autant du côté anglophone que francophone.

Les autres troupes de théâtre professionnel dans l'Ouest francophone sont: *La Troupe du Jour*, à Saskatoon, *l'UniThéâtre*, à Edmonton, et *Le Théâtre la Seizième*, à Vancouver.

Le monde de l'édition

La première maison d'édition française à être fondée dans les Prairies, *Les Éditions du Blé*, célèbre cette année vingt années d'existence. Ses fondateurs sont le regretté Robert Painchaud et Annette Saint-Pierre. *Les Éditions du Blé* ont à leur actif, depuis 1974, près de 110 titres dont 71 toujours inscrits au catalogue. Leur collection s'adresse au public en général, aux universitaires, aux écoles élémentaires et secondaires, et vise aussi le public des classes d'immersion.

Les Éditions des Plaines sont une entreprise sans but lucratif, visant à publier des auteurs du milieu ou des textes portant sur des sujets qui, tout en ayant une portée universelle, peuvent aussi traiter plus spécifiquement de l'Ouest canadien. Cette maison d'édition publie un peu tous les genres: des recueils de poésie, des romans, des essais, des livres pour enfants, des cahiers de musique.

En 1985, année du centième anniversaire de la pendaison de Louis Riel, René Rottiers fonde à Régina, les *Éditions Louis Riel*. En 1990 cette maison d'édition est transformée en coopérative suite à une

subvention importante des gouvernements du Canada et de la Saskatchewan.

Mentionnons aussi *Les Cahiers du CEFCO* qui offrent d'autres publications qui ajoutent à la variété de textes offerts au public et qui ont comme mandat de promouvoir les écrits touchant tous les domaines de l'Ouest franco-canadien.

Rappelons, en dernier lieu, que plusieurs journaux francophones de l'Ouest tels que *La Liberté*, *l'Eau Vive*, prennent depuis plusieurs années déjà le pouls de leurs communautés respectives et reflètent la diversité des activités politiques et socio-culturelles.

En somme donc, nous constatons que, par rapport à la survie des pratiques culturelles françaises dans l'Ouest, il y a des courants très positifs avec quelques remous négatifs à contre-courant, pour ainsi dire. La situation observée actuellement est une preuve dynamique de la survivance et même, dirions-nous, de l'épanouissement de la culture française dans l'Ouest canadien. Quant à l'avenir, s'il y a des raisons qui justifient l'optimisme, raisons qui ont leurs racines dans le passé et le présent, il y a aussi des signes avertisseurs chez les jeunes. En effet, ceux et celles à qui nous nous sommes adressés appuient généralement l'idée de la survivance des pratiques culturelles qui, finalement, définissent la francophonie de cette région. Pourtant ces jeunes ont tendance à délaisser ces mêmes pratiques dans leur vécu quotidien personnel. Néanmoins, ce délaissement ne semble pas être aussi radical qu'on aurait pu le craindre. Si les jeunes qui ont répondu à nos questions nous permettent d'envisager l'avenir avec une certaine confiance, il ne faut pas nous cacher qu'il faudra être vigilants. Oui, les jeunes parlent français au foyer mais ils sont surtout «branchés», à travers les médias, sur la culture anglo-américaine omniprésente. Oui, il y a énormément de vitalité culturelle dans l'Ouest mais le défi c'est d'attirer les jeunes, car voilà le *sine qua non* de la survivance d'une culture francophone.

Fig. 1: LANGUE DE COMMUNICATION

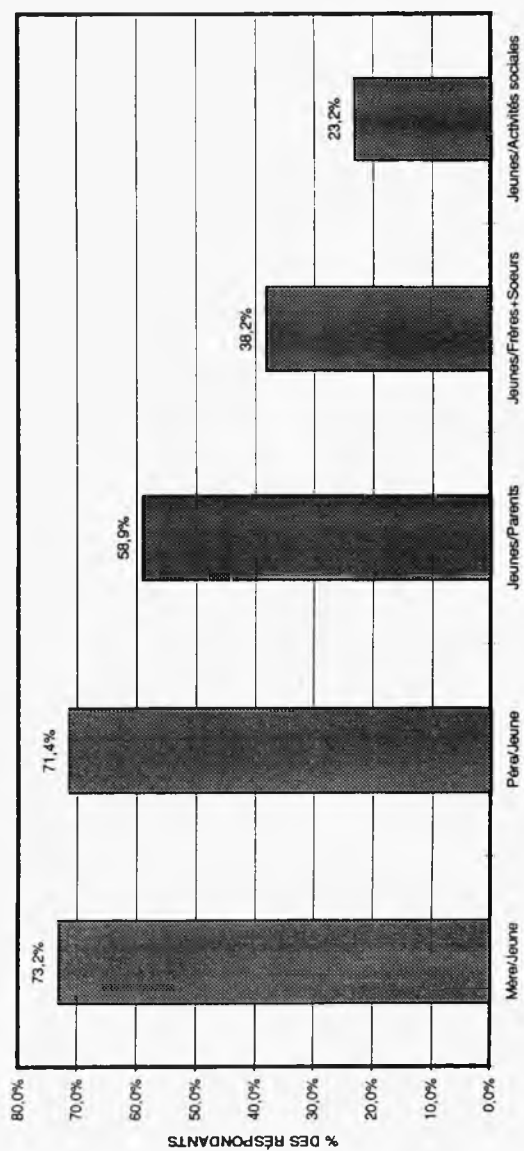
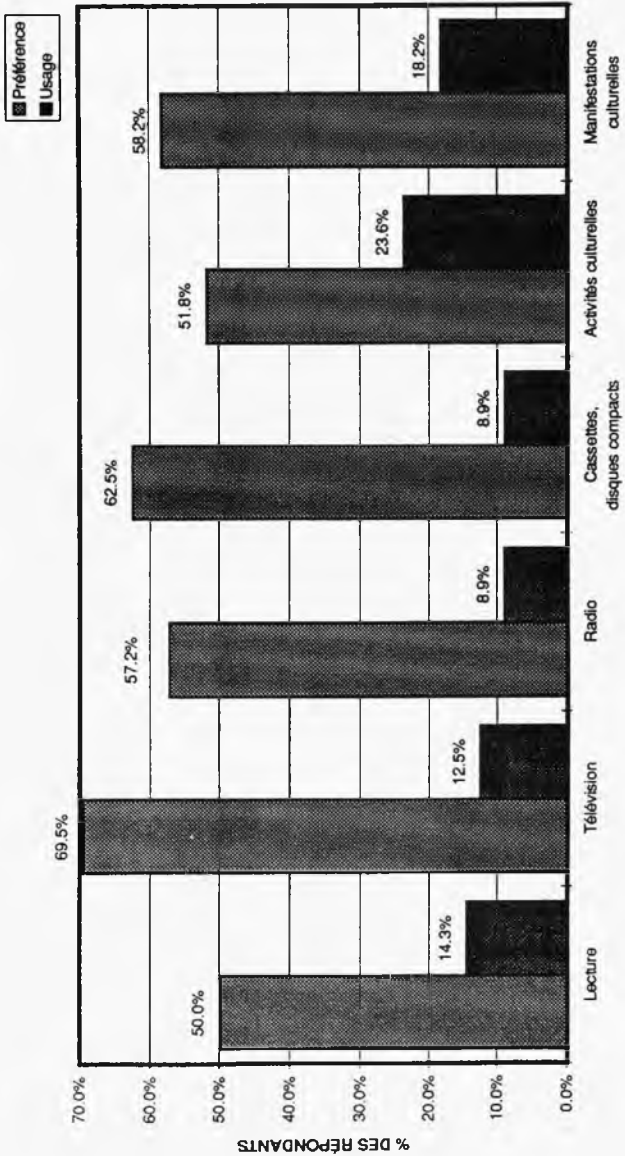


Fig. 2: LE FRANÇAIS DANS LES ACTIVITÉS DE LOISIR



CULTURE(S)
ANGLO- ET FRANCO-ALBERTAINES:
DIFFÉRENCES PERÇUES
(1976 - 1993)¹

Laurent Godbout

*Faculté Saint-Jean
Université de l'Alberta*

Introduction

L'avènement de la pensée phénoménologique, initiée en particulier par Edmund Husserl², a sensibilisé bon nombre de personnes au fait que le phénomène, ce qui apparaît, en somme la «réalité», n'est pas quelque chose de **donné d'avance** qu'il nous incombe de découvrir. Dans la perspective phénoménologique, ce que nous tenons pour vrai, ou notre réel, **prend naissance de l'expérience vécue**, c'est-à-dire du contact entre un horizon perceptible et une conscience apte à lui donner une signification.

¹ Nous remercions le *Support for Academic Scholarship (SFC-SAS)* d'avoir subventionné en partie cette recherche.

L'usage du masculin grammatical dans ce texte est seulement pour l'alléger et il a valeur de neutre lorsqu'il se réfère à des personnes.

² Voir, entre autres, Edmund Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, Trad.: Alexandre Lowit, Paris, Presses universitaires de France, ©1970, 136 p.; *Méditations cartésiennes - Introduction à la phénoménologie*, Trad.: Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, 136 p.

Ce sur quoi notre conscience fixe son attention, cependant, comme le dit Maurice Merleau-Ponty³, se situe toujours dans un certain contexte qui colore pour ainsi dire ce que nous percevons. Par exemple, la «chute» artificielle tombant du pont High Level à Edmonton, lorsqu'elle fonctionne, ne peut être perçue de la même façon qu'une chute dans les Rocheuses ou encore la chute Niagara, même si elle est de la même grandeur que celles-ci, génère la même intensité de bruit, etc. L'entourage en modifie forcément la perception. D'autre part, le phénomène doit se **dégager** de son contexte, être en contraste avec lui, pour acquérir une signification.

Plus récemment, la pensée herméneutique a ajouté quelques nouvelles subtilités à la tradition phénoménologique. Dans la pensée herméneutique, la vérité ou la réalité doit être **exprimée** pour être significative. Il s'ensuit que tout devient un texte qui se situe dans un contexte. En plus, le texte est continuellement en train d'être écrit et réécrit par la communication intersubjective. Selon Paul Ricoeur, ce processus se réalise en trois moments qu'il appelle la préfiguration (la rencontre d'un phénomène dans son contexte), la configuration (la signification qui ressort de cette rencontre) et la refiguration (la signification de ce phénomène modifiée par sa position dans un contexte autre). Cette nouvelle signification donne naissance à une seconde préfiguration et le cycle recommence. C'est ce qui s'appelle «le cercle herméneutique»⁴.

Ce cercle n'évolue pas au hasard, cependant, parce que tout texte a une intrigue qui se développe à partir d'une «mise en intrigue» initiale (ce sont les termes de Ricoeur)⁵. Au colloque du CEFCO de l'année dernière, nous avons tenté de définir la mise en intrigue du texte franco-albertain, notamment de la réalité vécue linguistique et culturelle de cette minorité, par une exploration de l'enracinement historique et

³ Voir en particulier: Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 20-122.

⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, T. 1: *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 105-162.

⁵ *Ibid.*, p. 66-104.

littéraire qu'elle avait reçu dans ses écoles depuis le début du siècle⁶. La préoccupation dans le présent travail est d'élucider davantage l'identité culturelle actuelle de ce groupe en l'opposant à son contexte: d'une part, ce qu'elle semble avoir été depuis 1976; et d'autre part, son milieu dominé par la langue et la culture anglaise.

Si nous avons parlé plus tôt des perspectives phénoménologique et herméneutique, c'est simplement pour situer le lecteur quant aux fondements des questions que nous posons ici et à la façon dont nous tentons d'y répondre. En effet, si le texte franco-albertain change continuellement, nous pouvons nous demander comment il a changé depuis près d'une vingtaine d'années. Pouvons-nous identifier une culture proprement franco-albertaine dans ce texte? Si oui, comment se dégage-t-elle de son entourage culturel majoritaire? Comment les Franco-Albertains eux-mêmes perçoivent-ils leur différence? Comment s'identifient-ils?

Les données

Afin de jeter quelque lumière sur ces propos, nous avons eu recours à trois corpus d'interviews auprès de Franco-Albertains dans trois régions du centre-nord de la province, notamment celles d'Edmonton, de Falher et de Saint-Paul/Bonnyville. Ces interviews ont été faites en 1975-76⁷, 1986-87⁸ et 1993⁹. Nous avons commenté

⁶ Laurent Godbout, «L'enracinement historique et littéraire acquis dans le milieu scolaire et l'identité narrative' franco-albertaine», dans A. Fauchon (dir.), *La production culturelle en milieu minoritaire*, Saint-Boniface, Presses universitaires de Saint-Boniface, 1994, p. 111-131.

⁷ Un article portant précisément sur ce corpus est: Stephen T. Carey, «La vitalité ethno linguistique des Franco-Albertains en 1976», dans G. Allaire, G. Cadrin, P. Dubé (dir.), *Écriture et Politique*, Edmonton, Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean, 1989, p. 233-245.

⁸ Un article portant précisément sur ce corpus est: Frank McMahon et Laurence Fedigan, «École et Culture: le projet culturel des Franco-Albertains», *Ibid.*, p. 233-245.

⁹ Projet «La langue/culture franco-albertaine, déracinée ou transplantée?», Responsable: Laurent Godbout, Edmonton, Faculté Saint-Jean, 1993.

ailleurs la représentativité des deux premiers corpus¹⁰. Ajoutons à ce sujet que le dernier, celui de 1993, est composé d'un nombre à peu près égal de femmes et d'hommes dans chaque région, qui sont dans trois groupes d'âge: moins de 25 ans, de 26 à 45 ans et plus de 45 ans. Ceci est également la distribution du premier corpus (1975-76). Le deuxième corpus (1986-87) ne contient à peu près pas d'interviews auprès de personnes de moins de 25 ans. Bien que les questionnaires de ces interviews n'aient pas été identiques, il y a suffisamment de ressemblances entre eux pour nous permettre de quantifier un certain nombre de données pertinentes à notre sujet. Nous vous présentons donc ces données au moyen de tableaux que nous commenterons individuellement. Il est à noter que nous ne prétendons pas que ces tableaux aient une légitimité statistique, mais les données ont sûrement une valeur qualitative en ce qu'elles nous fournissent un aperçu, un genre de sondage provisoire qui révèle certaines tendances dans les perceptions des Franco-Albertains.

Les tableaux¹¹

D'après le tableau 1, il n'y a pas de différence significative entre les régions en ce qui concerne le fait de la perception d'une différence, autre que linguistique, entre les Franco-Albertains et les anglophones.

¹⁰ Laurent Godbout, «L'identité prétendue et l'identité vécue d'après le discours de Franco-Albertains», dans G. Allaire, P. Dubé, G. Morcos (dir.), *Après dix ans... Bilan et Prospective*, Edmonton, Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean, 1992, p. 328-330.

¹¹ Sources:

- 1976 Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean: projet «École bilingue ou unilingue pour les Franco-Albertains?» (1976), responsable: Stephen Carey;
- 1987 Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean: projet «Identité franco-albertaine» (1986), responsables: Frank McMahon et Laurence Fedigan;
- 1993 Projet: «La langue/culture franco-albertaine, déracinée ou transplantée?» (1993), responsable: Laurent Godbout.

**TABLEAU 1: perception et différence
entre Franco-Albertains et anglophones**
(en pourcentages)

RÉGION	ANNÉE	N ¹²	OUI	NON	INDÉFINI/ INDÉCIS
Edmonton	1976	39	61,5	38,5	0
	1987	21	80,9	19,1	0
	1993	16	56,3	25,0	18,7
Falher	1976	40	65,0	35,0	0
	1987	18	83,3	16,7	0
	1993	15	66,7	33,3	0
Bonnyville	1976	35	62,8	34,3	2,9
Saint-Paul	1987	18	83,3	16,7	0
	1993	15	60,0	20,0	20,0
Bilan des trois régions					
	1976	114	63,1	35,9	1,0
	1987	57	82,5	17,5	0
	1993	46	61,0	26,1	12,9

Le pourcentage de ceux qui sont capables d'identifier une différence en 1976 et en 1993 varie peu dans les trois régions. Dans le corpus de 1987, presque 20% de plus d'interviewés identifient une différence entre eux et les anglophones et ce dans les trois régions. Cette variante pourrait être attribuée au fait qu'en 1987, la question des écoles homogènes francophones était très présente et qu'en conséquence, il y eut une certaine polarisation d'attitudes qui distinguaient les anglophones des francophones. Pourtant, si cette interprétation était juste, cette reconnaissance de la différence aurait dû persister jusqu'en 1993, ce qui n'est pas le cas, sauf si dans les régions d'Edmonton et de Saint-Paul nous incluons le nombre des indécis dans la catégorie de ceux qui ont reconnu une différence. Nous croyons plutôt que la variante entre 1987 et les deux autres époques provient, en partie au moins, du fait qu'il n'y a que très peu de répondants âgés de moins de

¹² Dans ce tableau et les suivants, N = le nombre de répondants.

25 ans dans ce corpus. Il semble, en effet, que les plus jeunes soient moins portés à percevoir une différence entre eux et les anglophones dont ils sont entourés.

Ce qui appuie également cette conclusion est que, parmi les différences identifiées, il n'y a pas de mention de la question des écoles, à aucune époque, dans aucune région. Quelles sont alors ces différences perçues par les Franco-Albertains et diffèrent-elles d'une époque à l'autre?

Pour répondre à cette question, nous avons tenté de regrouper les raisons énoncées sous un nombre limité de thèmes, ce qui ne se fait pas facilement et est relativement aléatoire. Ceci dit, au risque d'être quelque peu répétitif, nous allons exposer ces différences en ordre de fréquence de leurs mentions par les répondants.

Exception faite de Falher en 1993, la différence mentionnée le plus souvent aux trois époques et dans les trois régions n'est pas, telle qu'anticipée, le fait d'être minoritaire. C'est plutôt la différence entre la mentalité anglo-saxonne et latine. Comme un des répondants le dit: «ceci est une différence fondamentale qui a des implications au niveau des sentiments, des valeurs, des activités, des comportements, pour tout dire, de la vie». Selon eux, les Franco-Albertains diffèrent des anglophones en ce qu'ils sont plus généreux (souvent en référence à l'argent), plus ouverts (parfois justifié par le fait d'être bilingues mais le plus souvent pour signifier qu'ils aiment rencontrer les gens, jaser de n'importe quoi, etc), plus amicaux, plus gais, plus affectueux, plus romantiques, plus chaleureux, plus démonstratifs, bruyants, exubérants, nerveux, débrouillards, violents, agressifs et opportunistes. Ils parlent avec leurs mains (ceci est mentionné très souvent), ils aiment avoir du plaisir, chanter, danser, raconter des farces, se laisser aller, avoir du *fun*, comme on dit. Ils boivent plus, sacrent plus et sont, la plupart du temps, moins ambitieux et moins bons en affaires, plus dépensiers et, dit-on à l'occasion, ne s'occupent pas autant de leurs enfants que les anglophones. En 1976, on mentionne que les gens sont plus fiers de leur apparence, que les femmes francophones se tiennent mieux, s'habillent mieux, sont plus attrayantes. Dans les corpus de 1976 et 1987, mais non dans celui de 1993, les répondants disent que les francophones font la fête différemment des anglophones. Le consensus est qu'il y a beaucoup plus de plaisir à avoir à un *party* de francophones, pourvu qu'il n'y ait pas d'anglophones présents, et on cite les attributs notés ci-dessus au

sujet de la mentalité latine en guise de justification (joie de vivre, etc.). En plus, les francophones ont une vie familiale plus intime (d'après certains répondants, la famille est plus importante pour les francophones que pour les anglophones, bien qu'un nombre inférieur de répondants affirment le contraire) et la vie familiale est plus intimement liée à la vie sociale chez les francophones (ils se tiennent davantage ensemble, ils ont plus d'esprit de communauté).

Par contraste, la mentalité anglo-saxonne est qualifiée de froide, serrée, disciplinée, organisée, plate. On dit que les Anglais «se prennent trop au sérieux», qu'ils cachent leurs sentiments, qu'ils s'intéressent plus au travail, à l'argent, à la position sociale qu'à leurs familles même. Par contre, un petit nombre d'entre eux disent que les anglophones s'occupent davantage de la scolarisation de leurs enfants, mais ne sont pas très proches d'eux: ils ne mangent pas en même temps, les font garder afin qu'ils ne dérangent pas les invités, etc. Une perception qui revient très souvent est que les anglophones sont fermés (certains disent «bigots») en ce qu'ils se sentent supérieurs et ont du mal à accepter d'autres ethnies que la leur, fait justifié par leur usage d'expressions telles «*Packies*», «*Rug-riders*», «*Niggers*», etc. Ces termes sont cités du corpus de 1976, mais la référence à l'esprit fermé des anglophones est générale. En ce qui concerne la façon de fêter, on dit que les anglophones, conformément à leur esprit discipliné et rigide, préfèrent des fêtes bien organisées avec des activités planifiées et structurées, par opposition aux francophones qui sont plus aptes à avoir des rencontres spontanées, ou qui acceptent avec plus de tolérance les activités sans programmes précis qui leur laissent plus de liberté de s'amuser à leur guise. Pour citer un des répondants: «On a toujours du *fun* aux *parties* français, mais aux *parties* anglais, c'est mort!». Il est à remarquer que ces francophones n'ont jamais eu l'occasion d'observer directement des fêtes anglophones où il n'y avait que des anglophones. Peut-être les *parties* anglophones sont «morts» parce que les anglophones sont gênés par la présence de francophones.

À part cet ensemble de caractéristiques qui reviennent le plus souvent, il y a plusieurs différences selon les régions et selon les époques. Nous ne présenterons ici que les distinctions apparemment les plus importantes.

Commençons par le corpus de 1976. À Edmonton, la constatation la plus fréquente est qu'il y a une différence culturelle. Il est à noter toutefois que l'on confond le plus souvent «culture» et folklore. Comme exemples de différences culturelles, justement, on parlera de la cabane à sucre et des Klondyke Days, de la tourtière et du *roast beef*, et ainsi de suite. Un nombre restreint de personnes disent que les francophones ont davantage de Culture (c majuscule) et s'intéressent plus à la musique, au théâtre, etc. En second lieu, on dit que les francophones sont plus intéressés ou plus liés à la religion. Certains disent même que les anglophones qui sont catholiques ressemblent davantage aux francophones. D'autres différences citées moins souvent sont que les francophones travaillent fort ou agressivement à la défense de leur langue, que les francophones sont avantagés par le fait d'être bilingues, que le français est une plus belle langue et qu'elle est plus précise que l'anglais, que les francophones ont des valeurs différentes, par exemple l'honnêteté en affaires, et enfin que les francophones ont un esprit minoritaire, qu'ils manquent de sécurité et qu'ils ont peur de s'affirmer.

Nous retrouvons plusieurs de ces différences énoncées également dans la région de Falher mais celle qui domine est que les francophones sont supérieurs aux anglophones au niveau culturel (musique, beaux-arts, théâtre) et du fait qu'ils parlent deux langues. On constate aussi que les francophones mêlent les deux langues mais qu'ils sont quand même «moins bornés» que les anglophones qui n'en connaissent qu'une.

Dans la région de Bonnyville, la différence la plus importante après l'esprit latin est la différence culturelle qui, comme à Edmonton, signifie souvent des différences de nourriture, des fêtes comme la Sainte-Catherine, la Cabane à sucre, etc. On note aussi que les organisations anglophones sont différentes et que les anglophones sont plus organisés que les francophones. On constate également, comme le dit un des répondants, que «la mentalité latine commence à disparaître. On est submergé par des Anglais -- on vient à penser comme eux».

Passons au corpus de 1987. À Edmonton, la différence mentionnée le plus souvent est celle entre les francophones et les anglophones en affaires. Les francophones sont moins bons en affaires apparemment, mais: «les francophones deviennent plus capitalistes, plus matérialistes». On note également que les vieux sont plus différents des

Anglais que les jeunes et que «parler une langue n'est pas s'identifier à un peuple». Dans la région de Falher, ce qui ressort le plus souvent, c'est la différence d'habilité en affaires, comme ce dont nous avons parlé à Edmonton. On mentionne aussi davantage l'esprit minoritaire chez le francophone. À Saint-Paul, les trois différences les plus soulignées à cette époque sont: premièrement que les francophones ne réussissent pas si bien en affaires, qu'ils se contentent de peu, mais qu'ils sont ambitieux; deuxièmement qu'ils ont un esprit minoritaire mais une différente vision du Canada; et troisièmement qu'ils ont des valeurs différentes des anglophones.

Ceci nous amène au corpus de 1993. Dans celui-ci, comme dans les deux autres, la différence sur laquelle on insiste le plus à Edmonton et à Saint-Paul est la mentalité latine avec tout ce que cela comporte. En second lieu, à Edmonton on parle le plus souvent de trois choses: premièrement du fait que le français est lié à la religion; deuxièmement que les francophones sont plus désorganisés que les anglophones; et troisièmement que les francophones sont plus ouverts aux autres cultures que les anglophones. Ce qui prime à Saint-Paul est, d'abord, que les francophones sont avantagés par le fait de parler deux langues et de connaître deux cultures; ensuite, qu'ils manquent de sécurité par rapport à l'avenir de leur langue et de leur culture. Les répondants de Falher en 1993, comme nous l'avons mentionné, font exception à ceux des autres régions et aux autres époques en ce que la différence mentionnée le plus souvent n'est pas la mentalité latine. Plutôt, ce qu'ils identifient comme différence est premièrement la différence de culture (nourriture, fêtes culturelles, etc.); deuxièmement, la différence entre les valeurs francophones et anglophones (être plus honnêtes, respecter davantage l'autre, etc.); et troisièmement, la différence entre les traditions francophone et anglophone (provenance du Québec, la différence historique et ainsi de suite).

Dans le questionnaire de 1993, comme dans celui de 1987, cinq domaines étaient identifiés et on demandait aux répondants de préciser des différences dans ces domaines. Dans les deux corpus, les répondants énoncent des différences intéressantes dans chacun des domaines, mais il serait trop long d'en faire part ici. Une perception qui semble être plus propre à cette époque mérite par contre d'être mentionnée. Selon les répondants, en référence au niveau économique, il y a mention à Edmonton et à Saint-Paul d'un début d'éveil chez les francophones dans

ce domaine et d'un commencement d'affirmation économique. Il y a aussi mention à quelques reprises que le fait d'être bilingue n'est plus nécessairement un atout lorsqu'il s'agit de l'emploi, même que ce pourrait être nocif dans certains secteurs (les emplois au gouvernement de l'Alberta, par exemple). Enfin, en réponse à la question: «est-ce que les Franco-Albertains font la fête de la même façon que les anglophones?», à Edmonton, 58% ont répondu non et 38% oui; à Falher, 67% ont dit non et seulement 20% oui; mais à Saint-Paul, 40% ont dit non et 47% oui. Dans cette région, il semble bien, comme dit un des répondants, que «les choses se passent de plus en plus en anglais; même les mariages et les funérailles sont en anglais.» Voilà pour les différences que ces Franco-Albertains perçoivent entre eux et les anglophones.

Passons alors aux autres tableaux qui ne sont commentés que très brièvement.

Le tableau 2 à la page suivante indique que les Franco-Albertains des trois régions en 1976, surtout à Bonnyville, perçoivent qu'une attitude négative envers les francophones domine chez les anglophones.

En 1987, la perception de cette attitude négative demeure sensiblement la même à Edmonton, augmente un peu à Falher et chute radicalement à Saint-Paul. En fait, l'attitude des anglophones dans cette région est perçue plutôt comme positive que négative. En 1993, les résultats sont comparables à ceux de 1976. À Falher, toutefois, il y a un renversement complet: les anglophones sont perçus comme plus positifs que négatifs envers les francophones. Il y a un changement assez radical de perception à Saint-Paul également où les anglophones, en contraste aux données de 1987, sont vus comme beaucoup plus négatifs. Ces différences à Falher et à Saint-Paul pourraient être expliquées par la polarisation créée par le mouvement pour établir des écoles homogènes francophones dans ces régions entre 1987 et 1993. La Commission scolaire de Falher s'est opposée à l'école francophone établie par celle de Saint-Isidore, ce que les anglophones de la région de Falher auraient sans doute vu d'un bon oeil et qui les aurait rendus plus sympathiques envers les francophones. D'autre part, à Saint-Paul, les démarches entreprises par les francophones pour créer une école francophone ont

sans doute miné la bonne entente antérieure entre les anglophones et les francophones de cette région.

**TABLEAU 2: perception de l'attitude des
anglophones envers les Franco-Albertains**
(en pourcentages)

RÉGION	ANNÉE	N	POS.+	INDIFF.	NÉG.-	INDÉFINIE ou + & -
Edmonton	1976	39	18,0	18,0	33,3	30,7
	1987	21	19,0	38,1	28,6	14,3
	1993	16	12,5	37,5	31,3	18,7
Falher	1976	39	15,4	46,2	35,9	2,5
	1987	18	16,7	22,2	44,4	16,7
	1993	15	40,0	13,3	33,3	13,3
Bonnyville	1976	35	2,9	31,4	62,8	2,9
Saint-Paul	1987	18	33,3	33,3	11,1	22,2
	1993	15	6,7	46,7	40,0	6,7
Bilan des trois régions						
	1976	113	12,1	31,9	44,0	12,0
	1987	57	23,0	31,2	28,0	17,7
	1993	46	19,7	32,5	34,9	12,9

Globalement, il y a une perception que l'attitude négative des anglophones envers les francophones a diminué légèrement depuis 1976 et qu'elle s'accompagne d'une augmentation relativement proportionnelle d'une attitude positive.

**TABLEAU 3: expérience de discrimination
envers les Franco-Albertains¹³**
(en pourcentages)

RÉGION	ANNÉE	N	OUI	NON
Edmonton	1976	39	28,2	71,8
	1993	16	68,8	31,3
Falher	1976	40	20,0 [40,0] ¹⁴	80,0 [60,0]
	1993	15	40,0	60,0
Bonnyville	1976	35	42,9	57,1
Saint-Paul	1993	15	60,0	40,0
Bilan des trois régions				
	1976	114	30,4 [37,0]	69,6 [63,0]
	1993	46	56,3	43,7

Ce tableau pourrait facilement conduire à des interprétations erronées. En effet, il est clair, d'après les réponses, que tous n'ont pas le même sens de ce qu'est un acte discriminatoire. Il nous semble qu'il y ait eu, particulièrement à Falher en 1976, plus de discrimination effective que le montant rapporté par les interviewés (voir la note se référant à ce phénomène).

Il est évident que le nombre d'expériences de discrimination à leur égard vécues par les francophones a augmenté entre 1976 et 1993.

¹³ Ce sujet ne figurait pas dans le questionnaire de 1986-87.

¹⁴ Il est à noter que, dans la région de Falher en '76, 25% de ceux qui déclarent ne pas avoir eu d'expérience de discrimination à leur égard disent, par ailleurs, avoir été appelés «Frogs», «Frenchies», «Peasoup» et/ou s'être fait dire «speak white», «dumb Frenchmen», etc. Si nous ajoutons ce nombre à celui de ceux qui déclarent avoir eu des expériences de discrimination, nous obtenons les chiffres entre crochets, qui, soit dit en passant, ressemblent davantage à ceux de Bonnyville à la même époque.

La question que nous nous posons est la suivante: est-ce qu'il y avait plus de discrimination en 1993 qu'en 1976 ou est-ce que les personnes étaient plutôt devenues plus sensibles à ce phénomène?

**TABLEAU 4: perception de différence entre
Franco-Albertains et Québécois**
(en pourcentages)

RÉGION	ANNÉE	N	OUI	NON	INDÉFINI/ INDÉCIS
Edmonton	1976	39	74,4	15,4	10,2
	1987	21	76,2	23,8	0
	1993	16	87,5	12,5	0
Falher	1976	40	50,0	17,5	32,5
	1987	18	94,4	5,6	0
	1993	15	66,7	26,7	6,6
Bonnyville Saint-Paul	1976	35	65,7	11,4	22,9
	1987	18	83,3	11,1	5,6
	1993	15	80,0	20,0	0
Bilan des trois régions					
	1976	114	63,4	14,7	21,9
	1987	57	84,6	13,5	1,9
	1993	46	78,1	19,7	2,2

Nous avons cru bon d'inclure ces données parce que les Franco-Albertains se perçoivent comme différents, non seulement des anglophones, mais aussi des personnes qui parlent la même langue qu'eux et même de ces personnes lorsqu'elles ont immigré dans leur région. Ce qui est assez remarquable, c'est que la perception d'être différents est plus prononcée en 1993 qu'en 1976 dans les trois régions. Il est assez évident que les actions du Québec immédiatement avant 1993 (par exemple, le fait de prendre partie avec le gouvernement

albertain lorsque celui-ci a déclaré la province unilingue anglaise, et les revendications pour la souveraineté du Québec) ont eu pour effet d'aliéner plusieurs Albertains à leur égard.

Les deux tableaux suivants ajoutent des précisions à ce sujet.

**TABLEAU 5: perception chez les Franco-Albertains
d'aise avec les Québécois et Albertains¹⁵**
(en pourcentages)

RÉGION	ANNÉE N		OUI		NON		INDÉFINI/ INDÉCIS	
			Q	A	Q	A	Q	A
Edmonton	1987	21	85,7	90,4	4,8	4,8	9,5	4,8
	1993	16	100	100	0	0	0	0
Falher	1987	18	72,2	100	16,7	0	11,1	0
	1993	15	80,0	100	0	0	20,0	0
Saint-Paul	1987	18	88,9	100	0	0	11,1	0
	1993	15	93,3	100	0	0	6,7	0
Bilan des trois régions								
	1987	57	82,3	96,8	7,2	1,6	10,5	1,6
	1993	46	91,1	100	0	0	8,9	0

Ce tableau montre essentiellement que les Franco-Albertains des trois régions sont un peu moins à l'aise avec les Québécois qu'avec les Albertains en général, mais qu'ils se sentent plus à l'aise avec les Québécois en 1993 qu'en 1987. Il nous semble que cette augmentation du sentiment d'aise à l'égard des Québécois reflète deux phénomènes:

1. une plus grande prise en charge d'eux-mêmes chez les Franco-Albertains et une plus grande sécurité identitaire vécue par eux;

¹⁵ Ce sujet ne figurait pas comme tel dans le questionnaire utilisé en 1975-76.

2. et une perception modifiée du «Québécois devenu Albertain»: les Québécois qui ont immigré en Alberta plus récemment seraient perçus comme davantage respectueux des valeurs locales et moins enclins à vouloir imposer les leurs.

**TABLEAU 6: sentiment des Franco-Albertains
envers les autres (précisions)
(en pourcentages)**

RÉGION	ANNÉE	N	MOINS BIEN	AUSSI BIEN	MIEUX	INDÉFINI/ INDÉCIS
Les Franco-Albertains se sentent ... avec les Albertains en général qu'avec les Québécois.						
Edmonton	1987	21	33,3	52,4	14,3	0
Falher	1987	18	0	50,0	50,0	0
Saint-Paul	1987	18	11,1	38,9	38,9	11,1
<i>Bilan</i>	1987	57	14,8	47,1	34,4	3,7
Les Franco-Albertains se sentent ... avec les Albertains francophones qu'avec les Québécois.						
Edmonton	1993	16	0	62,5	37,5	0
Falher	1993	15	0	66,7	33,3	0
Saint-Paul	1993	15	0	26,7	60,0	13,3
<i>Bilan</i>	1993	46	0	52,0	43,6	4,4
Les Franco-Albertains se sentent ... avec les Albertains anglophones qu'avec les Québécois.						
Edmonton	1993	16	50,0	43,8	6,2	0
Falher	1993	15	20,0	40,0	33,3	6,7
Saint-Paul	1993	15	0	26,7	60,0	13,3
<i>Bilan</i>	1993	46	23,3	36,8	33,2	6,7

Quelques différences sont à noter dans ce tableau qui ajoute des précisions au tableau 5. En 1987, bien que dans toutes les régions on se sente aussi bien ou mieux avec les Albertains en général qu'avec les Québécois, les répondants à Edmonton se sentant **moins bien** avec les Albertains sont d'un même pourcentage que ceux à Saint-Paul se sentant **mieux** avec eux; et inversement. Il est intéressant de constater aussi qu'à Falher personne n'a dit se sentir moins bien avec les Albertains qu'avec les Québécois; au contraire, 50% d'eux disent se sentir mieux avec les Albertains. Il semble donc y avoir, à l'extérieur d'Edmonton, plus d'aliénation entre les Québécois et les Franco-Albertains. Il est bien possible que le caractère cosmopolite de la «grande ville» dissolve la différence entre les Franco-Albertains, les Québécois et les autres.

En 1993, il y a une différence importante entre Saint-Paul et les deux autres régions: les répondants de Saint-Paul disent en majorité (60%) qu'ils sont **mieux** avec les Albertains francophones qu'avec les Québécois, tandis que seulement environ 35% se prononcent ainsi à Edmonton et à Falher. Le même type de différence se manifeste entre Edmonton et Saint-Paul à l'égard de l'opposition «Albertains anglophones» et «Québécois». Dans les deux cas, que l'Albertain soit anglophone ou francophone, la majorité des répondants à Saint-Paul le préfèrent au Québécois, mais à Edmonton, 50% disent préférer être avec des Québécois que des Albertains anglophones.

En général, la tendance est la même en 1993 et en 1987: les Franco-Albertains se sentent mieux avec les Albertains qu'avec les Québécois; cependant, Edmonton est le seul endroit en 1993 où un nombre si important de répondants disent se sentir moins bien avec les Albertains **anglophones** qu'avec les Québécois.

L'objectif de la question dont le tableau 7 représente les réponses était de tenter d'apprendre jusqu'à quel point le sentiment du Franco-Albertain à l'égard d'un autre groupe reposait sur des facteurs sociaux (les réponses «oui») plutôt que sur des attitudes ancrées dans la personne (les réponses «non»).

En 1987, les résultats sont différents d'une région à l'autre, surtout entre Edmonton et Falher. Il y a également, en 1993, opposition entre Edmonton et les deux autres régions. À Edmonton, tant en 1987 qu'en 1993, les sentiments de la majorité des répondants varient selon les circonstances, ce qui n'est le cas ni à Falher ni à Saint-Paul. À

Falher, par contre, il y a plus de répondants en 1993 qu'en 1987 qui disent que leurs sentiments envers les autres groupes varient selon les circonstances.

Il est difficile, avec ces résultats, d'arriver à une généralisation, sauf peut-être à Falher où, selon notre hypothèse, entre 1987 et 1993, la tendance est vers des sentiments basés sur des facteurs sociaux plutôt que sur des convictions personnelles. Ce même phénomène se manifeste aussi dans le bilan des trois régions: en 1993, les sentiments sont davantage influencés qu'en 1987 par les circonstances, c'est-à-dire que ces sentiments envers les autres groupes seraient moins définis d'avance ou basés sur des convictions personnelles invariables.

**TABLEAU 7: variation du sentiment
(voir tableau 6) selon les circonstances
(en pourcentages)**

RÉGION	ANNÉE	N	OUI	NON	INDÉFINI/ INDÉCIS
Edmonton	1987	21	61,9	23,8	14,3
	1993	16	68,8	25,0	6,2
Falher	1987	18	22,2	66,7	11,1
	1993	15	46,7	46,7	6,6
Saint-Paul	1987	18	38,9	44,4	16,7
	1993	15	40,0	46,7	13,3
Bilan des trois régions					
	1987	57	41,0	45,0	14,0
	1993	46	51,8	39,5	8,7

Conclusion

La majorité (60%) des Franco-Albertains interviewés dans les régions étudiées reconnaissent une différence entre eux et les autres au niveau des activités, des sentiments, des comportements et des attitudes. Certains pourraient répondre que les différences identifiées sont

folkloriques ou stéréotypées¹⁶. Nous reconnaissons pourtant là un discours définissant et produisant une identité narrative. Aussi, la culture n'est pas, chez ces Franco-Albertains, associée qu'à des phénomènes folkloriques. Autant dire qu'ils perçoivent, et par le fait même, réalisent une culture qui leur est propre.

Ils se rendent compte de plus en plus, néanmoins, que cette culture est en péril. Les mariages exogames anglais-français minent l'élément primordial, selon eux, de cette différence culturelle, notamment l'esprit latin. En plus, leur association de longue date avec les anglophones, leur désir de plaire, leur insécurité par rapport à eux-mêmes, les ont incités graduellement à glisser vers la culture anglaise de sorte que, de plus en plus, la seule chose qui les distingue des anglophones est la langue française et même là, c'est de moins en moins certain.

Leur identité narrative, bien qu'elle ait eu une mise en intrigue semblable à celle du Québec, s'est considérablement distanciée de cette dernière, plus particulièrement depuis les années 1970. La préférence en général des Albertains aux Québécois, identifiée en 1987 et 1993, reste un indicateur de cette rupture. Il semble toutefois qu'il y ait généralement une tendance à se sentir plus à l'aise avec les Québécois en 1993 qu'en 1987. Cette ouverture ne peut qu'aider les Franco-Albertains dans leur projet de constitution d'une identité narrative propre.

Enfin, avec plus de tolérance et de respect de la part des anglophones et avec les écoles françaises, la gestion scolaire, les efforts de re francisation et de revalorisation de la francophonie entrepris plus récemment, il y a une grande probabilité que la refiguration de la culture franco-albertaine lui donnera un caractère beaucoup plus

¹⁶ Certains parleraient plutôt de «clichés». Sur une différence intéressante proposée entre le «stéréotype» et le «cliché» en littérature et le danger épistémologique de confondre les deux, voir, dans ces Actes: Daniel Castillo Durante, «Les pratiques culturelles: perspectives épistémologiques»; également, du même auteur: *Du stéréotype à la littérature*, Collection Théorie et littérature, Montréal, XYZ Éditeur, 1994, en particulier, p. 32-42.

cosmopolite et plus indépendant de la religion¹⁷ qui lui a servi d'ancrage depuis ses débuts jusqu'à très récemment. En effet, le fait, chez le Franco-Albertain, de reconnaître sa différence d'avec les autres groupes tout en intégrant au sien ceux qui lui sont compatibles, de cultiver cette différence et de l'exprimer de plus en plus clairement et sûrement dans la langue qui lui est propre, le français, est la garantie de la perpétuation de son identité. Cette identité sera devenue alors **narrative**¹⁸ et dépassera enfin les restrictions et les paradoxes associés à l'essai, voué à l'échec, de reconstruction d'une identité franco-albertaine à caractère substantialiste.

¹⁷ Voir à ce propos: Laurent Godbout, «Franco-Albertain-e-s et l'Église catholique en 1976 et 1987», communication présentée lors de la «Journée du savoir» de l'Association canadienne-française pour l'avancement des sciences (section régionale de l'Alberta) et l'Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean, le 13 avril 1992, à la Faculté Saint-Jean, Edmonton.

¹⁸ Ce terme est pris dans le sens développé par Paul Ricoeur dans: *Temps et Récit*, Tome I: *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, 406 p.; Tome II: *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, 300 p.; Tome III: *Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, 430 p.

LE THÉÂTRE D'IMPROVISATION

AU MANITOBA FRANÇAIS

Laurence Véron

Parmi les diverses pratiques culturelles rattachées aux francophones du Manitoba, le théâtre tient une place de premier plan. Le Manitoba a en effet toujours connu une solide tradition théâtrale, depuis les années 1920 qui ont vu la naissance d'une troupe professionnelle, le Cercle Molière. Cette troupe est toujours très active et a fait monter sur les planches de nombreux Franco-Manitobains, dont Gabrielle Roy. Mais, du côté amateur également, le théâtre semble être une activité très prisée autant du point de vue des comédiens que de celui des spectateurs; chez les jeunes en particulier dont la vocation est éveillée tôt grâce à des activités telles que le Festival Théâtre Jeunesse. Cet événement, organisé par le Cercle Molière depuis 25 ans, accueille chaque année des productions en français venues de nombreuses écoles françaises et d'immersion de niveau primaire et secondaire. De plus, la popularité des cours de théâtre du Collège universitaire de Saint-Boniface, ainsi que les activités de sa troupe, «Les chiens de soleil», qui a présenté 18 pièces depuis sa création en février 1989¹, sont de bonnes

¹ *Le théâtre de la maintenance* de Jean Barbeau (avril 1989)
Hop! Production Cyrano de Renée et Robert Guryk (novembre 1989)
Kolbe de Rhéal Cenerini (mars 1990)
Le mariage forcé de Molière (mars 1990)
L'illusion de midi d'Alain Pontant (mars 1990)
Le roitelet de Claude Dorge (mars 1991)
En écoutant le coeur des pommes de François Dépatie (octobre 1991)

indications qu'il existe un engouement particulier pour l'art dramatique chez les jeunes. Certains choisissent même de faire carrière dans ce domaine, au détriment peut-être d'autres formes artistiques comme, par exemple, l'écriture. Malgré l'existence de deux maisons d'édition locales très actives, on trouve effectivement très peu d'écrivains en herbe; mais il ne faut pas oublier que l'écriture, étant un acte essentiellement individuel et privé, est évidemment plus difficilement mesurable que des activités publiques telles que le théâtre ou la chanson.

Parmi les pratiques culturelles des Franco-Manitobains, une forme particulière d'activité théâtrale a attiré notre attention: le théâtre d'improvisation. Celui-ci joue en effet, depuis quelques années, un rôle de premier plan dans le panorama artistique de Saint-Boniface de par sa régularité et la fidélité de son public.

Qu'est-ce que l'on appelle le théâtre d'improvisation? Comme son nom l'indique, il s'agit d'une forme dramatique basée sur la spontanéité du jeu et l'imprévu du contenu. Au Canada, le théâtre d'improvisation existe autant en anglais qu'en français. Au Canada anglais, certaines troupes se spécialisent dans des spectacles

Les faiseurs de tours de Rhéal Cenerini (janvier 1992)

Blanchir, noircir ou aimer, création collective des étudiants de la Communauté internationale du Collège universitaire de Saint-Boniface (janvier 1992)

L'illusion comique de Corneille (mars 1992)

L'étranger d'Albert Camus (co-production avec l'Alliance française du Manitoba, octobre 1992)

Biedermann et les incendiaires de Max Frisch (mars 1993)

Sex, lies et les F.M. de Marc Prescott (mars 1993 et en reprise en septembre 1993)

Est-ce ainsi que les hommes vivent! de Jean-François Robin (avril 1993)

La noce chez les petits bourgeois de Bertolt Brecht (mars 1994)

Fin de partie de Samuel Beckett (co-production avec l'Alliance française du Manitoba, octobre 1994)

La princesse d'Élide de Molière (février 1995)

Je ne danse pas de Marina Mann (mars 1995).

d'improvisation qui se déroulent selon un schéma «classique»: le public suggère un thème et les comédiens créent une scène d'après cela. Il existe également ce qu'on appelle du *theater sport* dont les principes ressemblent à ceux de l'improvisation en français. Au Canada français, l'improvisation suit des règles très spécifiques, s'inspirant du hockey, dont elle essaie de recréer l'ambiance: une joute d'improvisation oppose deux équipes qui s'affrontent sur une scène fermée, appelée la glace, et entourée d'une clôture basse, qui n'est pas sans rappeler les bandes d'une patinoire autour de laquelle sont assis les spectateurs. Chaque équipe est composée de six joueurs et d'un entraîneur. L'arbitre tire au hasard une carte sur laquelle figurent les paramètres de l'improvisation:

- 1- le type: mixte (des joueurs des deux équipes improvisent ensemble); comparée (les équipes présentent tour à tour une improvisation et le public choisit la meilleure); poursuite (une équipe commence l'improvisation et la seconde équipe la termine); etc.
- 2- la catégorie: une improvisation peut être chantée, rimée, sans paroles, mimée, à la manière de (suivant un style particulier, comme par exemple «à la manière d'Astérix»), etc.
- 3- le thème à illustrer: un proverbe, une citation, une phrase inachevée, etc.
- 4- la durée (qui peut varier de 30 secondes à 20 minutes)
- 5- le nombre de joueurs par équipe.

Il est à noter qu'aucun accessoire n'est fourni aux joueurs, leur chandail étant la seule chose qu'ils sont autorisés à utiliser. Après la description de ce qui leur est demandé, les équipes ont 20 à 30 secondes pour se consulter et décider d'une stratégie. Cette stratégie devra rester assez flexible pour pouvoir intégrer les idées de l'équipe adverse, puisque le but recherché est bien de créer *ensemble* une scène, tout en essayant de dominer le jeu et de s'attirer les faveurs du public. Chaque improvisation est immédiatement jugée par les spectateurs qui votent à main levée, à l'aide de cartons de couleur. Un match est divisé en trois périodes de 30 minutes, à la fin desquelles l'équipe gagnante est évidemment celle qui a remporté le plus de points. Comme au hockey, le match est suivi de la cérémonie de remise des étoiles choisies par un spectateur, ce qui est une motivation supplémentaire pour les comédiens. À la fin de la saison, indépendamment du résultat obtenu par l'équipe

à laquelle il appartient, un joueur peut donc être reconnu et récompensé pour ses performances individuelles.

Cette organisation et tous les règlements de ce «sport théâtral» ont été conçus au Québec par, entre autres, Robert Gravel, comédien et professeur à l'École nationale de théâtre, qui a formé la LNI (Ligue nationale d'improvisation) en 1977. L'improvisation est essentielle à la formation du comédien car elle permet de le «briser, le rendre *disponible* à l'acte théâtral, *souple* au jeu.»² «Apprendre à improviser, c'est avant tout apprendre à écrire»³ à partir de ses intuitions, de son vécu, de sa voix, de son corps: «sa propre matière»⁴. Dans le cas d'une improvisation collective, on assiste à la «construction et [à l'] écriture d'une oeuvre spontanée à [plusieurs] - une pièce de théâtre spontanée et complète, avec texte, interprétation et mise en scène, exécutée par [plusieurs] personnes.»⁵ Gravel reconnaît pourtant que «jamais une improvisation n'atteindra l'écriture poétique d'un Shakespeare, d'un Claudel ou d'un Michel Garneau.[...] Mais ce qu'elle perd en écriture poétique, l'improvisation le gagne en *vie*! En intensité du moment!»⁶ Partant de cette prémisse et de «l'intuition que, comme un événement sportif, une pièce de théâtre pouvait être unique à chaque représentation»⁷, il fut donc décidé de créer un «spectacle improvisé calqué sur le hockey»⁸ suivant une réglementation rigoureuse. À l'origine, cette forme d'improvisation visait des comédiens professionnels que l'on mettait au défi de confronter leur talent à celui de leurs collègues («quitter l'alcôve sécurisante de l'atelier de recherche et le lieu béni de la salle de cours pour amener notre talent dans l'arène!»⁹) dans un esprit de compétition; n'oublions pas que le comédien est avant tout membre d'une équipe qui veut gagner. «La LNI

² Robert Gravel et Jean-Marc Lavergne, *Impro, réflexions et analyses*, Montréal, Léméac, 1987, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 32.

⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 36.

est ainsi née de deux préoccupations: *l'évolution de l'improvisation théâtrale* et le désir de créer *un vrai jeu théâtral*.¹⁰ Après cette première ligue, il s'en est créé d'autres un peu partout au Québec: des ligues d'amateurs, présentes en particulier dans les écoles secondaires.

Plus près de nous, au Manitoba, l'improvisation a fait ses débuts en 1989 avec un groupe de comédiens appelé «La Muse Gueule». Une fois par mois, ces comédiens semi-professionnels donnaient des spectacles composés de sketches mais aussi d'improvisations créées d'après les suggestions du public. Il existe, au Collège universitaire de Saint-Boniface, une équipe qui participe chaque année à la Coupe inter-universitaire d'improvisation; celle-ci réunit une quinzaine d'universités du Québec, du Nouveau-Brunswick et du Manitoba et se déroule pendant une fin de semaine en mars - la Coupe 1996 devrait d'ailleurs avoir lieu à Saint-Boniface.

Cependant, la plus grande activité d'improvisation théâtrale se fait dans le cadre de la Ligue d'improvisation du Manitoba (LIM) qui est née officiellement en octobre 1990, de l'initiative de Jean Fontaine (un des comédiens de la Muse Gueule) et du directeur général du Festival du voyageur¹¹. La LIM est composée d'une équipe technique (une coordinatrice, un maître de cérémonie, un pianiste, un arbitre, deux juges de ligne, une marqueuse) et de quatre équipes de six joueurs et leurs entraîneurs. La saison va de la mi-octobre à la mi-mars et compte 20 joutes, à raison d'une par semaine. En ce qui concerne les joueurs eux-mêmes, ils viennent d'horizons divers. Leur âge se situe entre 18 et 45 ans et, même si d'une année à l'autre, au cours des cinq dernières saisons, un roulement s'est effectué (certains comédiens ayant trouvé d'autres occupations ou accepté des contrats plus payants), on peut tout de même constater une certaine stabilité: quelques vétérans sont là depuis le début. La plupart des joueurs sont des personnes de la communauté, qu'ils y soient nés ou qu'ils vivent au Manitoba depuis un

¹⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹¹ Le Festival du Voyageur est un organisme qui travaille à promouvoir et à mettre sur pied des activités en français, dont la plus importante est le fameux festival du même nom qui a lieu tous les ans en février.

certain temps, mais il arrive que de nouveaux arrivants du Québec ou de France se joignent à la LIM, dans laquelle ils voient un moyen rapide et efficace de s'intégrer au milieu franco-manitobain. Tous les comédiens sont des amateurs bénévoles; certains n'ont aucune autre expérience en théâtre, alors que d'autres ont à leur acquis plusieurs pièces, souvent avec le Cercle Molière qui semble avoir trouvé dans la LIM une mine de nouveaux talents.

Depuis sa création, la LIM attire régulièrement entre 80 et 100 spectateurs par soir, nombre qui peut tripler lors de la finale. Les matches réguliers ont lieu le mercredi soir, dans un bar de Saint-Boniface¹², géré par le Festival du Voyageur. Le choix de ce lieu, basé sur des raisons financières, a d'ailleurs eu une certaine répercussion sur la nature du public: bien que les organisateurs aient envisagé à l'origine de créer une activité essentiellement pour les adolescents, il s'avère en fait que le public est en moyenne plus âgé que prévu et est constitué de personnes aussi variées que l'étudiant universitaire ou la vieille dame venue encourager ses petits-enfants. Ceci dit, pour atteindre une autre catégorie de spectateurs, les comédiens participent parfois à des matches de démonstration et à des ateliers dans les écoles, en ville comme en campagne. En effet, même si la LIM attire essentiellement un public urbain à cause de son emplacement au coeur de Saint-Boniface, sa réputation s'étend jusqu'en dehors de la ville, dans les villages environnants où l'intérêt est très fort de la part de ceux qui ne peuvent se déplacer pour chaque match.

La sixième saison de la LIM vient de s'achever... L'improvisation n'a donc pas été une mode passagère comme certains auraient pu le croire à ses débuts: elle a réussi à s'imposer solidement comme une des activités régulières à Saint-Boniface. Comment peut-on expliquer le succès incessant et même croissant que l'improvisation connaît parmi les Franco-Manitobains, autant auprès du public que des comédiens?

Je crois qu'il y a plusieurs raisons à envisager. D'une part, en ce qui concerne la fidélité du public, l'aspect financier n'est pas à

¹² Le Canot, 768 avenue Taché.

négliger: à quels spectacles peut-on encore assister pour le prix modique de cinq dollars? Ensuite, pour citer Robert Gravel, je dirai que «l'improvisation est un des rares shows de théâtre où les spectateurs arrivent avec un sourire déjà accroché au visage. Ils y viennent en majorité pour s'amuser.»¹³ En effet, contrairement aux spectacles de théâtre plus conventionnels pour lesquels le public adopte souvent une attitude plutôt solennelle, à une joute d'improvisation, il règne toujours une atmosphère particulière d'impatience et de surexcitation de la part du public autant que des joueurs. Cette atmosphère est renforcée par l'«environnement sportif et coloré»¹⁴ et par les rituels tels que le défilé des joueurs sur la glace et l'hymne de la LIM qui est chanté par tous¹⁵. Le fait que ces soirées se déroulent dans un bar renforce l'aspect social de cette activité: on est là avant tout pour rencontrer des amis et s'amuser. Ceci a d'ailleurs une influence sur le type d'improvisations créées; en effet, ce sont essentiellement les scènes comiques qui sont appréciées, les improvisations dramatiques ayant souvent du mal à s'imposer. On pourrait à ce point se demander si ces

¹³ Robert Gravel et Jean-Marc Lavergne, *Impro, réflexions et analyses*, p. 38.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *L'hymne de la LIM*

Le citron joue un rôle acide.
 Ce n'est que dans les dramatiques
 Qu'il soit certain de sa réplique
 Et quand il chante, la salle se vide.
 Le pamplemousse joue à moitié
 Derrière son masque de tête à claques.
 Sûr ou sucré au dernier acte,
 Son personnage est limité.
 Madame l'orange, c'est la vedette
 Cliché santé, vitamine C.
 Garder l'affiche, rester en tête
 En poudre, en jus, en concentré.
 Mais c'est la lime not'fruit chéri.
 C'est elle le vert de nos prairies.
 C'est elle le zeste de notre vie.
 La LIM c'est bien l'impro d'ici.
 (1990, Micheline Baril et Charles Leblanc pour la Ligue
 d'improvisation du Manitoba).

soirées d'improvisation ne jouent pas un rôle équivalent aux veillées d'antan pendant lesquelles les gens d'un même village se réunissaient pour écouter des récits, des contes et fredonner des chansons de leur région. Ces veillées prennent ici une forme plus moderne, adaptée à un rythme intense et rapide qui n'est pas sans faire penser à un vidéo-clip. Il ne faut pas négliger la force de la tradition orale qui est demeurée certainement très présente chez les Franco-Canadiens, et cette forme de théâtre pourrait être vue comme la gardienne et le véhicule de cette tradition; en effet, une joute d'improvisation a également la fonction d'interpréter le réel tout en éveillant l'imaginaire du spectateur.

Les thèmes proposés pour les improvisations sont généralement assez larges et suivent parfois l'actualité; mais, tout naturellement, pour alimenter le jeu, les comédiens ont souvent recours à leur quotidien immédiat, dans lequel se reconnaît le public. Contrairement au théâtre mis en scène, où le vécu du comédien est enfoui ou réinvesti indirectement dans son personnage, dans l'improvisation, ce vécu devient la source même d'inspiration et ressort à l'état brut. Ainsi fait-on souvent allusion à des lieux, des personnages, des situations ou des anecdotes connus de tous (ou presque), ce qui a pour résultat de rapprocher les comédiens de leur public dans une sorte de solidarité communautaire. Dans le domaine de la didactique des langues et des cultures, en lexicologie plus particulièrement, Robert Galisson parle de «charge culturelle partagée» (CCP)¹⁶; dans le cas qui nous intéresse ici, cette CCP se trouve autant au niveau du fond que du langage. Plusieurs comédiens qui viennent d'arriver au Manitoba en font l'expérience, parfois à leurs dépens: il peut en effet leur arriver de ne pas saisir les répliques des autres comédiens à cause des références ou même des expressions locales qu'elles contiennent, ce qui est évidemment un sérieux handicap.

Cependant, la plus grande force des spectacles d'improvisation et ce qui fait en partie leur succès, c'est qu'ils dépendent de la participation du public. Par leur vote, les spectateurs ont évidemment un

16

Robert Galisson, «Culture et lexiculture partagées: les mots comme lieux d'observation des faits culturels», *Études de linguistique appliquée*, n° 69, 1988, p. 75-90.

impact immédiat sur la motivation des joueurs. Mais la proximité physique des spectateurs, qui entourent la scène, permet également un contact intime avec les comédiens. Ceux-ci, *voulant plaire avant tout*, doivent être très conscients des réactions des spectateurs qui, par leur simple attention ou manque d'attention, peuvent d'une certaine manière influencer le fil d'une improvisation. Grâce à cette dynamique particulière, le public a donc un rôle actif dans le processus de création, ce qui se retrouve dans peu de spectacles et ne peut être que valorisant pour le spectateur. De plus, chaque spectateur individuellement ne peut s'empêcher de faire des suggestions, des analyses, des critiques «à chaud» après chaque scène. Il s'imagine à la place des comédiens et se met dans l'action, ce qui peut avoir des effets très thérapeutiques...

En ce qui concerne les comédiens, l'intérêt principal du théâtre d'improvisation est son accessibilité. En effet, aucune expérience n'est requise; la LIM est ouverte à tous. Tout le monde peut s'essayer, même si cela ne vient pas toujours avec la garantie du succès. L'improvisation est une discipline très exigeante qui demande des talents particuliers d'imagination, d'écoute et de rapidité d'adaptation. Pour certains comédiens, ceux qui ont déjà fait l'expérience de la scène, l'improvisation représente un changement et un certain défi: elle leur permet d'explorer d'autres facettes de l'art dramatique, dans un contexte moins protégé que la scène. Sur la glace, le comédien est «un funambule qui risque la chute à chaque pas»¹⁷, au grand plaisir du public. Mais, pour les plus jeunes, le théâtre d'improvisation est avant tout un moyen de s'exprimer et d'être créatif dans un cadre plus immédiat et moins contraignant qu'une production théâtrale mise en scène qui exige un engagement à long terme et une plus grande disponibilité. De plus, Robert Gravel remarque: «Je m'étonnais toujours de constater avec quelle fausseté les jeunes disaient des textes de théâtre... et pas seulement des textes français mais aussi des textes québécois. Ça prenait énormément d'énergie pour arriver à les faire parler normalement [alors que] avec l'impro, une forme de théâtre (pour ne pas dire le théâtre) devient soudainement accessible et tout le monde

¹⁷ Citation tirée d'un entretien, le 20 octobre 1994, avec Charles Leblanc, ancien membre de la Muse Gueule et joueur/capitaine de l'équipe des rouges de la LIM.

se met à parler juste.»¹⁸ À ce propos, il est possible que l'école puisse avoir un rôle déterminant dans l'intérêt que tant de jeunes ont pour cette forme de théâtre. En effet, dans le milieu scolaire où les orientations pédagogiques des dernières années mettent l'accent sur la communication, l'improvisation est devenue une technique courante, en particulier dans l'enseignement des langues, sous la forme des jeux de rôles, et les jeunes sont peut-être plus habitués à ce genre de pratique. C'est d'ailleurs dans les écoles que réside l'avenir de l'improvisation (tout comme l'avenir de la communauté). Déjà une école franco-manitobaine a créé sa propre ligue et, vu le peu de matériel exigé et donc le peu de moyens nécessaires pour cette activité, il semble raisonnable d'imaginer qu'elle va continuer à se propager et que la relève est assurée.

Étant donné notre situation de minorité linguistique où la survie de la communauté est intimement liée à la pratique de la langue française, on peut donc voir que le théâtre d'improvisation représente un atout de taille, dans la mesure où il encourage et stimule l'emploi du français d'une manière spontanée. Cependant, l'isolement et l'isolation («isolation» étant compris ici dans le sens d'une volonté consciente de s'isoler) sont, à mon avis, les plus grands dangers qui menacent un groupe minoritaire. On ne peut que féliciter le Festival du Voyageur d'avoir organisé pour la première fois en février 1994 un match opposant nos étoiles du Manitoba à une équipe de l'Est. Sur le plan international, il existe des ligues d'improvisation dans la plupart des pays francophones (sauf en Afrique), en France, en Belgique, en Suisse, aux Antilles. On pourrait maintenant se mettre à rêver à des rencontres entre le Manitoba et des régions d'outre-mer...

L'improvisation au Manitoba est donc une pratique culturelle très populaire dans tous les sens du terme. Populaire parce qu'elle attire un public et des joueurs toujours plus nombreux, mais aussi parce qu'elle met en branle un processus unique de création collective autour duquel se retrouvent les membres d'une même communauté dans une sorte de connivence culturelle. Au colloque du CEFÇO de 1993, Gerald

¹⁸ Robert Gravel et Jean-Marc Lavergne, *Impro, réflexions et analyses*, p. 47.

Thomas affirmait que «l'expressivité dans une culture traditionnelle s'illustre par le geste autant que la parole»¹⁹: il me semble que le théâtre est dans ce sens une pratique culturelle idéale puisqu'il nous permet justement de joindre le geste à la parole.

¹⁹ Gerald Thomas, «La production culturelle en milieu franco-terreneuvien» dans André Fauchon (dir.), *La production culturelle en milieu minoritaire*, Saint-Boniface, Presses universitaires de Saint-Boniface, 1994, p. 99-108.

L'ACTIVITÉ CULTURELLE ET ARTISTIQUE DANS LA COMMUNAUTÉ FRANCO-CANADIENNE DE LA SASKATCHEWAN AU DÉBUT DU XX^e SIÈCLE

Laurier Gareau

Commission culturelle fransaskoise

Les Fransaskois s'interrogent souvent au sujet de leur culture; certains remettent même en question l'existence d'une culture fransaskoise unique. Pour ces derniers, les Canadiens français de la Saskatchewan ont tout simplement importé leur culture du Québec. Ils vivent donc leur culture en organisant des célébrations à l'occasion de la Saint-Jean-Baptiste, en faisant des «Cabanes à sucre» ou en faisant de la tire à la Sainte-Catherine. Chose curieuse, ceux qui appuient cette thèse sont invariablement les premiers à clamer que les Fransaskois ne doivent pas s'impliquer dans les mouvements multiculturels; notre culture est vivante, diront-ils et non pas uniquement un folklore comme celles des Ukrainiens, des Polonais et des Grecs. Bien sûr, ce que ces gens proclament être leur culture vivante est nul autre que le folklore canadien-français.

La culture fransaskoise est beaucoup plus que le folklore traditionnel canadien-français; c'est un heureux mélange entre le folklore de nos ancêtres, qu'ils soient venus du Québec, de la France, de la Belgique ou même de la Suisse, et aussi de cent ans de vécu dans les prairies de l'Ouest. Dans ce contexte, pour ceux qui se disent Fransaskois, la fête de la Saint-Jean-Baptiste a aussi peu à faire avec leur culture vivante que les «perogies» qu'ils ont empruntés à leurs voisins de descendance ukrainienne et qu'ils consomment depuis 90 ans.

Si la communauté franco-canadienne de la Saskatchewan a pu survivre et même évoluer pour développer une culture «fransaskoise» unique, c'est en grande partie à cause du nombre, quand même incroyable, d'activités culturelles et artistiques organisées au début du siècle dans les villages fondés par des Canadiens français, des Français et des Belges.

On retrouve même des éléments de cette activité culturelle et artistique à la fin du XIX^e siècle. À la Rolanderie, dans la région de Whitewood et Saint-Hubert, dans le sud-est de la Saskatchewan, les familles nobles venues de la France s'impliquent dans la vie sociale de la région. Certains comtes sortent même leurs vieux instruments pour faire partie de la fanfare de Whitewood: «Une photographie de l'époque nous montre le groupe de la fanfare municipale de Whitewood. On y distingue aisément: le comte de Jumilhac (le petit bugle), le comte de Soras (piston), Robert Wolfe (clarinette) et le comte de Langle (tambour)»¹. Cette fanfare avait été mise sur pied par le directeur de l'école de Whitewood, M. W.H. Hudson. Parmi les membres de la fanfare, il y avait aussi un des fils du comte de Beaulincourt².

Whitewood était aussi, vers 1885, le patelin de la «Guérin Dramatic Company», la première compagnie de théâtre professionnelle dans l'Ouest canadien. Cette troupe bilingue avait été établie par Angelica Mary (Tritton) Guérin, une Anglaise d'Angleterre, et un jeune dentiste français, Jean-François Guérin. Au tout début, la troupe était formée seulement du jeune couple, mais, plus tard, leurs enfants ont fait partie de la distribution:

La qualité de leurs représentations les fit bientôt connaître et reconnaître. Au fil des ans, ils se produiront avec leurs enfants sur les scènes souvent improvisées de nombreuses villes de la Saskatchewan, nommément: Regina, Wapella, Whitewood, Moosomin, Qu'Appelle et Grenfell. Les spectateurs de

¹ Donatien Frémont, *Les Français dans l'Ouest canadien*, Saint-Boniface, Les éditions du blé, 1980, p. 87.

² John Hawkes, *The Story of Saskatchewan and its People*, Chicago/Regina, The S.J. Clarke Publishing Company, 1924, p. 945.

l'époque pouvaient apprécier les oeuvres d'auteurs tels Shakespeare, Molière, Dickens et Inglesbury.³

L'arrivée, au début du XX^e siècle, de milliers de pionniers de langue française mène à l'établissement, aux quatre coins de la Saskatchewan, de centaines de communautés franco-canadiennes. Puisqu'il n'existe pas encore de télévision ou de radio pour divertir les gens de ces villages, on organise régulièrement des soirées dramatiques et musicales. On établit même des fanfares dans plusieurs villages.

Les concerts paroissiaux

Une activité très populaire dans les communautés francophones au début du siècle est le «concert» du village ou de la paroisse. Ces «concerts» empruntent librement au vaudeville qui est très populaire à cette époque aux États-Unis. Comme le vaudeville, le «concert» dans la communauté franco-canadienne de la Saskatchewan mélange différentes formes d'expression artistique: pièces de théâtre, chansons, récitals de piano et même des danses à claquette. En parcourant les pages du *Patriote de l'Ouest*, on trouve plusieurs articles au sujet de concerts qui ont eu lieu dans les communautés francophones de la Saskatchewan. Dans une courte période de sept mois, de janvier à juillet 1918, nous avons relevé un total de 53 articles parlant de concerts à des endroits comme Arborfield, Delmas, Duck Lake, Gravelbourg, Howell (Prud'homme), Marcelin, Montmartre, Ponteix, Prince-Albert, Saint-Denis, Sainte-Marthe, Saint-Hubert Mission, Saint-Louis, Vonda et Willow Bunch. En voici quelques exemples.

Dans le *Patriote de l'Ouest* du 16 janvier 1918, on peut lire dans la chronique de Gravelbourg: «Le 27 du mois de décembre dernier a eu lieu, dans la salle Saint-Jean-Baptiste, une séance dramatique et musicale. On joua 'Cercle de femmes' comédie tout à fait spirituelle de Jean Ségaux»⁴.

Dans le même numéro du *Patriote de l'Ouest* du 16 janvier 1918, on apprend qu'il y a eu aussi un concert dans le temps des fêtes

³ Carol Léonard, «Centenaire de 'The Guérin Dramatic Company'», *L'Eau vive*, Regina, le mercredi 7 août 1985, p. 5.

⁴ «Gravelbourg», *Le Patriote de l'Ouest*, le 16 janvier 1918, p. 3.

à Sainte-Marthe, dans le sud-est de la province, près de Rocanville. Lors de ce concert, on a présenté des numéros au piano, des jeunes ont fait entendre leurs talents oratoires, il y a eu des chants et des pièces religieuses. Dans le *Patriote de l'Ouest* du 23 janvier 1918, on peut lire qu'Aurélié Vallière, Juliette Roy et Margot Langlois de Delmas ont présenté une pièce de théâtre dans le temps des fêtes: «Nous offrons nos félicitations aux dames de la Croix rouge pour leur beau succès de leur fête de Noël. La pièce 'Le beignet de Noël' fut très bien rendue»⁵. Pour clore la soirée, les dames ont eu recours à une personnalité bien connue à Delmas à cette époque. «La belle voix de M. Jos Duval fut, comme toujours, très appréciée dans son joli répertoire de chansons canadiennes.»⁶ Un mois plus tard, les 10 et 11 février 1918, les trois communautés de Delmas, Gravelbourg et Sainte-Marthe organisent de nouveaux concerts pour mettre un terme aux jours gras. Le Carême s'en vient, mais il faut avoir un dernier concert avant le grand jeûne. C'est aussi le cas à Ponteix, comme on peut le lire dans le *Patriote de l'Ouest* du 20 février 1918: «Les élèves du couvent nous ont donné les derniers jours du carnaval, dans le sous-sol de l'église, une soirée récréative parfaitement réussie, bien que préparée seulement depuis une semaine et complètement en dehors des heures de classe»⁷.

À cette époque, l'art dramatique joue aussi un rôle important dans la vie sociale des élèves du Collège Mathieu. Avant l'aménagement du gymnase en 1949, une scène avait été érigée dans la salle des jeux située au sous-sol de l'ancien édifice du Collège. Là, on y présentait des grandes comédies et des tragédies françaises. Par exemple, à l'occasion des fêtes du 25^e anniversaire du Collège en 1943, les élèves préparent un concert dont la pièce de résistance est une comédie en trois actes de T. Botrel, *Jean Kermor*. Rappelons qu'à cette époque il n'est pas question d'avoir des filles dans des productions théâtrales au Collège Mathieu; ce sont les gars qui assument eux-mêmes les rôles féminins dans les pièces de théâtre jusqu'aux années 1960.

Souvent, les concerts d'antan sont organisés pour prélever des fonds pour payer la dette de l'église, ou de l'école; ou encore, l'activité

⁵ «Delmas», *Le Patriote de l'Ouest*, le 23 janvier 1918, p. 3.

⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁷ «L'Hirondelle de Ponteix», *Le Patriote de l'Ouest*, le 20 février 1918, p. 10.

est organisée au profit d'une organisation comme la Société Saint-Jean-Baptiste de Willow Bunch.

Malgré la crise économique des années 1930, l'activité dramatique se poursuit et, dans certains cas, on arrive même à accueillir des artistes de l'étranger, comme c'est le cas à Prud'homme en 1936. L'occasion est une grande fête organisée pour marquer l'anniversaire du curé, Mgr Constant Bourdel. Dans son discours de remerciement, Mgr Bourdel écrit:

Avant de nous séparer qu'il me soit permis d'adresser à nos artistes quelques paroles de remerciement et de félicitations. Remerciement pour la bonne soirée qu'ils nous ont fait passer: félicitations pour le talent qu'ils ont montré dans l'interprétation de leur rôle... Mais je m'en voudrais de ne pas adresser des remerciements particuliers à l'auteur de cette comédie et de ce ballet mademoiselle Bosiés qui a joué avec tant de brio dans ces deux pièces.⁸

L'auteure en question, Mme Bosiés, avait connu l'abbé Bourdel 32 ans auparavant en France lorsque l'abbé était vicaire dans la paroisse Notre-Dame de Nantes. Depuis le départ du curé pour le Canada, et Prud'homme, Mme Bosiés avait écrit de nombreuses comédies qu'elle avait fait jouer dans plusieurs villes de la France, du Maroc et de la Syrie. Mgr Bourdel ajoute dans son discours: «Je fus bien surpris quand il y a 5 à 6 mois je recevais de Mademoiselle Bosiés une lettre dans laquelle elle me proposait de venir jouer une de ses pièces à Prud'homme»⁹.

La pièce présentée par Mme Bosiés et ses jeunes comédiens de Prud'homme est *Une vieille fille et ses 13 garçons*. Mgr Bourdel décrit la pièce comme suit: «Il y a des comédies qui sont composées uniquement pour faire rire. Les auteurs de ce genre de comédies méconnaissent le but du théâtre qui est d'instruire, de moraliser en faisant rire. Mademoiselle Bosiés n'est point tombée dans ce travers; ses

⁸ Abbé Constant Bourdel, *Cahier rédigé en 1936*, Transcription des écrits de Monseigneur Bourdel, p. 4. Inédit. Chez l'auteur.

⁹ *Ibid.*, p. 4.

pièces ont toutes un but moralisateur. Elles nous font rire en nous instruisant»¹⁰.

Donc, malgré la crise économique, les gens continuent à faire du théâtre et à s'y rendre pour se divertir.

La musique

Au début du siècle, on trouve les cahiers de «*La Bonne Chanson*» de l'abbé Gadbois dans la plupart des foyers francophones de la Saskatchewan. Mais il est aussi possible de trouver, dans ces mêmes foyers, des copies des chants patriotiques du R.P. Georges Boileau, o.m.i., ou ceux de l'abbé Louis-Pierre Gravel. Les deux abbés travaillent dans la région de Gravelbourg.

Au temps des pionniers, il est possible de trouver un piano, une guitare, un accordéon ou même un harmonica dans la plupart des foyers canadiens-français, comme il était possible de trouver un violon dans tous les foyers métis à la fin du XIX^e siècle. Il y a donc plusieurs bons musiciens dans les communautés francophones et métisses. Certains d'entre eux se regroupent pour former des orchestres. À Duck Lake, un ensemble musical offre un mélange de mélodies traditionnelles, de danses carrées et de rengaines modernes, copiées des *big bands* américains. Parmi les membres de ce groupe, il y a Jos de la Gorgendière, Gaston Dubois et Raoul Saint-Denis¹¹. Dans certaines communautés francophones, l'établissement d'un cercle local de la Société Saint-Jean-Baptiste permet l'établissement de fanfares ou de chorales. À Willow Bunch, «le comité musical, formé lui aussi dès les premiers jours de la Société, organise une chorale de vingt-six voix mâles, sous la direction du Dr Godin, et une fanfare de vingt instruments»¹². À Gravelbourg, la Société Saint-Jean-Baptiste tente

¹⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹¹ Richard Lapointe et Lucille Tessier, *Histoire des Franco-Canadiens de la Saskatchewan*, Regina, Société historique de la Saskatchewan, 1986, p. 198.

¹² Lucille Tessier, «La vie culturelle dans deux localités d'expression française du diocèse de Gravelbourg (Willow-Bunch et Gravelbourg) 1905-1930», *Perspectives sur la Saskatchewan française*, Regina, Société historique de la Saskatchewan, 1983, p. 240.

d'en faire autant. «L'Association Philharmonique et la Chorale de Gravelbourg, constituées sous les auspices de la Société en 1915 et 1916 respectivement, n'obtiennent que des résultats décevants; la fanfare sera réorganisée deux ans plus tard, sans beaucoup plus de succès d'ailleurs, puisqu'on formera la fanfare Huel en 1924.»¹³ Ailleurs, comme à Laflèche, ce sont des individus comme Tabaldo Bourassa qui fondent une fanfare.

Au début, les membres des fanfares régionales et les chefs des chorales ont reçu leur formation musicale ailleurs, mais avec l'établissement des couvents et du Collège Mathieu, les jeunes Franco-Canadiens de la Saskatchewan peuvent enfin recevoir une formation musicale dans la province. Dans tous les couvents, il y a au moins une religieuse qui offre des cours de musique, qu'il s'agisse des couvents de Marcellin, Saint-Louis, Saint-Brieux, Ponteix, Montmartre ou Laflèche. Pendant de nombreuses années, par exemple, le seul revenu des Soeurs de la Charité de Saint-Louis au couvent de Radville, à part la pension des élèves, est le coût payé par les parents pour des leçons de musique, les religieuses ne recevant pas de salaire puisqu'elles opèrent une école privée.

Au Collège catholique de Gravelbourg, c'est avec sa fanfare que l'institution établit premièrement sa réputation dans le domaine de la musique. «Dès le début du Collège, on a compris l'influence formatrice de la musique, et c'est pourquoi on a toujours fait la place grande à son étude théorique et à ses réalisations pratiques. Et les fondateurs, soucieux de bien commencer, et sachant que la culture musicale est un élément essentiel de formation générale, encouragèrent l'étude de cet art.»¹⁴ Aujourd'hui, cette tradition se poursuit avec l'harmonie, le MAT, la chorale et le Jazz band.

Toutefois, dès 1918, les pères réalisent que l'étude de la musique, dans une situation de salle de classe, ne saurait pas nécessairement inculquer chez les jeunes le goût de la musique. Puisque les fanfares continuent d'être populaires dans la province, les dirigeants du Collège optent de mettre sur pied une fanfare pour créer un intérêt chez les élèves. «Sous la vigoureuse impulsion de Monsieur l'abbé

¹³ *Ibid.*, p. 241.

¹⁴ *Programme souvenir, 25^e 1918-1943*, «Notre fanfare», Gravelbourg, Le Collège Catholique de Gravelbourg, Sask., 1943.

Louis Lussier, alors professeur au collège, le premier embryon débuta en 1921.»¹⁵ Le R.P. Aimé Lizée, o.m.i., recteur du Collège de 1941 à 1944, fait partie de la première fanfare en 1921. Lorsqu'il revient au Collège comme professeur quelques années plus tard, il en devient le chef d'orchestre. En 1930, le directeur de la fanfare est le R.P. Maurice Dussault, o.m.i.. Cet oblat décide qu'il devrait aller mesurer son groupe avec les autres fanfares de la province. Le groupe brille cette année-là et dans les années qui suivent: «Sur dix participations aux concours, la fanfare remporta le trophée Classe «B» dix fois; le trophée Classe «Junior», huit fois, et le trophée «Toddington», décerné à la fanfare qui obtient la plus haute note, indépendamment de la classe, trois fois»¹⁶.

Ni la diminution du nombre d'élèves au Collège, ni la dépression qui sévit à travers le pays durant les années 1930, n'enlèvent à la qualité de la fanfare du Collège Mathieu. Ailleurs dans la communauté francophone de la Saskatchewan, le goût de la musique pousse de nombreux Franco-Canadiens de la Saskatchewan à apprendre à jouer du piano, de l'orgue, de la guitare, du violon, etc. Chaque paroisse peut vanter ses chanteurs; à Bellevue, il y a Fortunat Tessier, Dom-Léo Grenier, Jean Gaudet et Émile Topping, tandis qu'à Gravelbourg, on se souvient de la belle voix de l'avocat Crépeau.

De temps à autres, les francophones ont l'occasion d'assister à des concerts donnés par des vedettes de renommées nationales et internationales; Paul Dufault fait une tournée de l'Ouest en 1919. Durant les années 1920, les Franco-Canadiens ont souvent l'occasion d'assister à un «chautauqua», un circuit d'artistes dont le but est de répandre la culture en Amérique du Nord:

On trouvait à peu près de tout au programme. D'abord, des numéros musicaux: un quintette à cordes classiques, un ténor et une colorature, des chanteurs tyroliens, quelques Noirs exécutant des «chants typiques des plantations», un virtuose du violon, des Hawaïens avec leurs ukulélés, un groupe de joueurs de clochettes suisses ou de chanteurs cosaques.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

L'exotisme exerçait de toute évidence un attrait particulier.¹⁷

Mais la Dépression met fin à ces visites d'artistes de renommée: les francophones doivent maintenant se contenter de leurs propres artistes.

Les artistes du temps

Les musiciens

Certains artistes francophones ont séjourné en Saskatchewan au début du siècle. Ils ont laissé un bel héritage artistique dans les domaines de la musique, des arts visuels et de la littérature.

Plus tôt, on a fait mention des chants patriotiques du R.P. Georges Boileau, o.m.i., et de l'abbé Louis-Pierre Gravel. Certains frères de l'abbé Gravel ont aussi composé des chants. Mais c'est le père Boileau qui a le plus contribué à notre héritage musical. Il est né à Sainte-Geneviève-de-Pierrefonds, Québec, le 27 août 1885. Après des études au juniorat du Sacré-Coeur à Ottawa, au Noviciat de Lachine et au scolasticat Saint-Joseph à Ottawa, il est ordonné prêtre le 23 juillet 1911. Oblat de Marie Immaculée, il travaille dans certaines paroisses au Québec et fait ensuite un séjour au scolasticat d'Edmonton avant d'arriver en Saskatchewan en 1921. «De retour dans l'Ouest, le père travailla au Collège Mathieu de Gravelbourg, Saskatchewan (1921-1930), fut nommé visiteur des écoles françaises de cette province (1927-1930), puis vicaire à Lebret, Saskatchewan (1930-1932).»¹⁸

C'est durant son séjour au Collège Mathieu qu'il écrit les paroles pour la plupart de ses chants patriotiques. Il recrute plusieurs collaborateurs pour composer la musique de ces chants, entre autres le R.P. Henri Gervais, o.m.i., l'abbé A. Erny et Messieurs E.-H. Châtillon,

¹⁷ Richard Lapointe, *La Saskatchewan de A à Z*, Regina, Société historique de la Saskatchewan, 1987, p. 47.

¹⁸ Gaston Carrière, o.m.i., *Dictionnaire biographique des Oblats de Marie Immaculée au Canada*, Tome 1, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, p. 109.

Pierre Gautier, J.-I. Paquet et J.-A. Contant. Au moins douze chants ont survécu jusqu'à nos jours, soit *Le Doux Parler Ancestral* (Boileau-Gervais), *L'Hymne de Gravelbourg à la Vierge Immaculée* (Boileau-Gervais), *Vive «Le Patriote»* (Boileau-Erny), «*Le Baiser de la Langue Française aux Petits de Chez Nous*» (Boileau-Chatillon), *Stances Patriotiques des Écoliers de Langue Française à la Vierge Immaculée* (Boileau-Gervais), *Le Blé Qui Lève* (Boileau-Gervais), *La Patrie* (Boileau-Gautier), *L'Écllosion des Berceaux* (Boileau-Paquet), *Floraison de Lys au Canada Français!* (Boileau-Contant), *La Survivance de Dollard des Ormeaux* (Boileau-Gervais), *À l'Avant-Garde! Ô Dollard des Ormeaux!* (Boileau-Contant) et *Reviens Dollard... Combattre «Jusqu'au Bout»!* (Boileau-Chatillon).

Plusieurs chants du père Boileau sont dédiés aux évêques et aux curés de la Saskatchewan du temps; par exemple, *Vive «Le Patriote»* est dédié à Mgr Mathieu de Regina, à Mgr Prud'homme de Prince-Albert et aux pères Achilles-Félix Auclair et Ubald Langlois, o.m.i., ancien et actuel directeur du journal, tandis que *L'Hymne de Gravelbourg à la Vierge Immaculée* est dédié à l'abbé Charles Maillard, curé de Gravelbourg. Le père Boileau dédie même «*Le Baiser de la Langue Française aux Petits de Chez Nous*» à la mémoire de Mgr Adélarde Langevin, «l'ardent défenseur du Parler des Aïeux aux lèvres des Petits Canadiens-Français, l'irréductible champion de nos libertés scolaires, nationales et religieuses»¹⁹.

En plus des chants du père Boileau, il est possible de noter un nombre de chants composés par les frères Gravel de Gravelbourg. Guy Gravel est l'auteur des paroles de *La Belle Cousine* (musique de Botrel) et *Floraison* (musique d'Émile Gravel), tandis que l'abbé Louis-Pierre Gravel est l'auteur et le compositeur de *M'Aimeras-tu?*, *Cantique de Mariage*, *Cantique à Saint Jean-Baptiste* et *Hymne à Saint Jean-Baptiste*. Il collabore avec son frère, le docteur Maurice Gravel, pour composer la musique du chant, *Autrefois*, écrit la musique pour le poème de Victor Hugo, *La Demoiselle*, et les paroles pour la musique de l'abbé Erny de Meyronne, *Ô Mon Pays!* Il écrit aussi les paroles de

19

Georges Boileau, o.m.i., *Le Baiser de la Langue Française aux Petits de Chez Nous*, photocopie aux Archives de la Saskatchewan, Dossier brochure Songs.

Sors de ce Monde, Âme Chrétienne pour être chantées avec la musique d'une vieille mélodie espagnole.

Au début du siècle, les partitions musicales de tous ces chants sont disponibles aux Franco-Canadiens de la Saskatchewan, ayant été imprimées chez Gravel & Frères, Éditeurs de Gravelbourg.

Les auteurs

Selon l'abbé Jean Papen, la Saskatchewan n'aurait produit aucun auteur de marque, comme ce fut le cas au Manitoba et en Alberta. «Dans l'héritage de la littérature francophone écrite dans l'Ouest canadien, le Manitoba peut se glorifier de quelques noms célèbres comme Maurice Constantin-Weyer ou Gabrielle Roy, et l'Alberta est fière de son Georges Bugnet. Mais la Saskatchewan ne compte pas d'auteur de quelque renom pour lui donner une certaine importance dans ce domaine.»²⁰ L'abbé Papen affirme dans ce même article qu'un seul auteur a publié une oeuvre littéraire durant les premières années du siècle, soit le poète Joseph Harvey. Cette affirmation de l'abbé Papen est fausse puisque des auteurs comme Jean Féron et Auguste-Henri de Tremaudan ont aussi publié des oeuvres avant la deuxième guerre mondiale.

D'autres Franco-Canadiens de la Saskatchewan, comme Eugène Pascal Rayne, dont le pseudonyme est Jules Lamy, et Gaston Giscard écrivent mais leurs oeuvres ne sont publiées que plusieurs années plus tard. *Dans la terre promise*, de Jules Lamy et Jean Féron, est seulement publié sous forme de livre en 1986 par les Éditions des Plaines à Saint-Boniface, mais le document avait été publié sous forme de feuilleton en 1929 dans *Le Soleil* de Québec. Quant à Giscard, un pionnier dans la région de la Butte du paradis, dans le nord-ouest de la Saskatchewan, il publie *Dans la prairie canadienne* en 1952, à Lyon, aux Éditions des Remparts.

Marie-Anne Duperreault est une autre auteure qui contribue à la littérature franco-canadienne de la Saskatchewan au début du siècle.

²⁰

Abbé Jean Papen, «Joseph Harvey: Poète-laboureur, 1898-1973», dans M. et P. Genuist, F. Harris. J.-G. Quenneville (dir.), *Héritage et avenir des francophones de l'Ouest*, Saskatoon, Collège St-Thomas More, Université de la Saskatchewan, 1986, p. 29.

Originaire de Saint-Damien de Brandon, Québec, elle passe la majeure partie de sa vie dans une ferme à Willow Bunch, Saskatchewan. Pendant de nombreuses années, Mme Duperreault publie des articles dans *Le Patriote de l'Ouest* sous le pseudonyme de Perrette. En 1969, plusieurs de ces articles sont regroupés dans une anthologie intitulée *Esquisses canadiennes*.

Ces auteurs n'ont peut-être pas été les seuls à prendre plume et papier pour écrire poèmes, romans, pièces de théâtre ou essais. Il est tout à fait possible que d'excellents manuscrits aient été écrits par des pionniers sans jamais n'avoir été soumis à un éditeur. Nombreux sont les manuscrits qui auraient été détruits au fil des ans, mais d'autres ont peut-être survécu, reposant depuis longtemps dans le fond d'une boîte dans un grenier ou un sous-sol.

Les beaux-arts

Enfin, dans le domaine des beaux-arts, la Saskatchewan française peut être fière d'avoir eu un des grands peintres religieux du début du siècle, l'abbé Charles Maillard. En 1917, il devient curé de la paroisse Sainte-Philomène de Gravelbourg où ses toiles religieuses feront de la cathédrale un lieu historique. Toutefois, avant même son arrivée à Gravelbourg, l'abbé Maillard a commencé à se faire une réputation comme peintre. Il a exercé sa profession de curé à Wolseley dans le sud-est de la province pendant 12 ans où il peint des toiles pour l'église. Dans *Le Patriote de l'Ouest*, on découvre aussi qu'il a fait des toiles pour l'église de Willow Bunch:

Dans l'église de Willow Bunch, où se sont tenues plusieurs séances du dernier congrès franco-canadien, tous ont admiré l'harmonieux coup d'oeil que présentent le sanctuaire et les murs de transept. C'est que Willow Bunch s'est acquis le privilège très rare encore en Saskatchewan d'avoir une église décorée de toiles murales. Cette transformation magnifique est l'oeuvre de M. l'abbé Maillard, curé de Wolseley, dont le pinceau habile sait reproduire avec succès

même les chefs-d'oeuvre les plus difficiles des grands maîtres.²¹

Une des toiles dans le sanctuaire de l'église de Willow Bunch mesurant 18 pieds par 14 représente Jésus sur croix se donnant au monde. Deux anges adoreurs sur la toile sont de grandeur nature. Hélas, une nouvelle église est construite à Willow Bunch en 1959. Qu'est-il advenu des toiles de l'abbé Maillard? Personne n'a pu nous répondre.

En 1917, Mgr Olivier-Elzéar Mathieu, archevêque de Regina, nomme l'abbé Maillard curé de Gravelbourg. «Au printemps de 1921, le prêtre artiste reprend ses pinceaux. Il a déjà établi un plan général et complété quelques esquisses. Il veut couvrir les murs, depuis le parquet jusqu'aux corniches, ainsi que la voûte tout entière, d'une série de tableaux résumant les principaux points de l'enseignement catholique.»²² L'abbé Charles Maillard passe plus de dix ans à peindre les toiles qu'on retrouve aujourd'hui dans la cathédrale de Gravelbourg.

En plus de peindre des toiles pour les églises de Wolseley, Willow Bunch et Gravelbourg, l'abbé Charles Maillard aurait aussi peint un fond de scène pour le théâtre du Collège Mathieu. Selon Roland Pinsonneault, étudiant au Collège durant les années 1920, la toile représentait l'arrivée de La Vérendrye dans l'Ouest canadien au XVIII^e siècle.

Conclusion

À quoi doit-on toute cette création culturelle et artistique dans la communauté franco-canadienne au début du siècle? Premièrement, les gens ont peu d'occasion de se détendre, le travail du pionnier occupant la plus grande partie de leur temps. Il n'y a ni télévision ni radio pour divertir les gens et même le cinéma ne fait que commencer à faire son apparition en Saskatchewan. Bien sûr, le clergé n'encourage pas les Franco-Canadiens à assister aux «vues». *Le Patriote de l'Ouest* publie

²¹ «Un prêtre-artiste en Saskatchewan - M. l'abbé Maillard», *Le Patriote de l'Ouest*, le 7 septembre 1916, p. 2.

²² Richard Lapointe, *La Saskatchewan de A à Z*, p. 43.

plusieurs articles contre les «vues animées». Le clergé s'oppose aussi à la danse. Comme dans le cas du cinéma, on peut trouver de nombreux articles dans *Le Patriote de l'Ouest* contre la maudite danse.

Mentionnons en terminant, qu'au début du siècle, un bon nombre de professionnels (médecins, notaires, etc.) viennent s'établir en Saskatchewan. Ces hommes et femmes comme le docteur Godin de Willow Bunch, le docteur Saucier de Saskatoon et Mme Emma Morrier de Prince Albert contribuent à la vie culturelle et artistique de la province. Le docteur Godin est directeur de la chorale de Willow Bunch, le docteur Saucier envoie souvent des poèmes pour publication dans *Le Patriote de l'Ouest* et Mme Morrier est impliquée dans la vie théâtrale de Prince Albert. Mme Morrier a reçu une formation professionnelle en musique et en peinture en France et au Québec avant son arrivée dans l'Ouest.

Les francophones établissent plus d'une centaine de petites communautés en Saskatchewan au début du siècle et, jusqu'aux années 1950, la population de langue française est d'environ 50 000. Il faut alors faire des activités culturelles et artistiques dans la langue de Molière pour divertir cette population. Il n'est donc pas surprenant que le nombre de «Concerts paroissiaux» ait été si élevé avant la deuxième guerre mondiale.

Aujourd'hui, les Fransaskois ne sont plus aussi nombreux qu'ils l'étaient autrefois et, trop souvent, l'activité communautaire se fait en anglais. Il y a, toutefois, certaines communautés fransaskoises, comme Bellevue, Ponteix et Gravelbourg, qui continuent la tradition artistique d'autrefois.

«COMMENT NOUS SOMMES RESTÉS FRANÇAIS AU MANITOBA»: LA PROBLÉMATIQUE CULTURELLE CHEZ GABRIELLE ROY

Carol J. Harvey

Université de Winnipeg

«Comment nous sommes restés Français au Manitoba»¹: le titre de cet article que Roy fait publier à Paris en 1939 en dit long sur sa préoccupation avec la problématique culturelle. Ayant quitté son poste d'enseignante à Saint-Boniface en 1937, elle séjourne pendant deux ans en France et en Angleterre. Cependant, elle n'est pas prête à oublier la lutte qu'elle avait dû mener, en tant que Canadienne française du Manitoba, pour préserver son identité culturelle.

Née dans une famille francophone en 1909, Roy appartient à une génération qui doit lutter tout d'abord pour préserver sa langue, interdite à l'école. Elle fréquente l'Académie Saint-Joseph, où les religieuses assument le rôle de gardiennes de la langue et de la foi; elles font de leur mieux pour enseigner la langue française et les pratiques culturelles et religieuses, tout en jouant le jeu des apparences à l'égard de la loi scolaire. Roy profite si bien de leurs efforts dans ce domaine qu'elle gagne plusieurs fois la médaille accordée pour les meilleures notes en français par l'Association des Canadiens français du Manitoba.

¹ Article paru dans l'hebdomadaire *Je suis partout*, Paris, le 19 août 1939. Les textes des débuts de la carrière de Roy -- billets, reportages, nouvelles et divers autres écrits -- sont parmi les documents littéraires et personnels conservés à la Bibliothèque nationale du Canada, Fonds Gabrielle Roy.

C'est pendant ses années d'enseignement au Manitoba qu'elle arrive à publier son premier écrit en français, intitulé «La grotte de la mort»². À cette même époque, son passe-temps préféré est le théâtre; elle est membre du Cercle Molière, dont les répétitions ont lieu dans sa salle de classe à l'Académie Provencher; et en 1936, elle joue dans la pièce qui remporte le trophée français au concours final d'art dramatique à Ottawa³. Arts, littérature, religion (ne serait-ce que l'observation des fêtes religieuses), cet «ensemble des aspects intellectuels d'une civilisation»⁴, comme l'on définit la culture, Roy les pratique, elle les vit quotidiennement. Même si elle est appelée à enseigner en anglais, en famille et dans ses activités de loisir, sa langue de choix, c'est le français.

C'est donc en connaissance de cause qu'elle explique aux lecteurs de l'hebdomadaire parisien *Je suis partout* «Comment nous sommes restés Français au Manitoba». Ce texte journalistique et d'autres, rédigés à diverses occasions au cours de la carrière de Roy, font l'objet de la première partie de la présente communication. Ensuite, nous allons voir comment cette préoccupation avec la problématique culturelle est aussi reflétée dans certains de ses textes littéraires.

Réflexions de Roy sur les pratiques culturelles au Manitoba français

Dans son article de 1939, elle porte beaucoup d'attention aux efforts faits pour maintenir la langue française en dépit de l'imposition de l'anglais comme langue scolaire. À cet égard, elle raconte les leçons de français enseignées en cachette et la création de l'Association des Canadiens français du Manitoba, dont le mandat est d'encourager les élèves francophones à ne pas négliger leur langue maternelle.

² *Le Samedi* (Montréal), vol. 47, n° 50, 23 mai 1936, p. 10-11.

³ Annette Saint-Pierre, *Le rideau se lève au Manitoba*, Saint-Boniface, Éditions des Plaines, 1980, p. 160-161. Voir aussi les souvenirs de Roy dans l'ouvrage collectif *Chapeau bas: réminiscences de la vie théâtrale et musicale du Manitoba français*, vol. 1, Saint-Boniface, Éditions du Blé, 1980, p. 114-124.

⁴ Entrée «culture», dictionnaire *Le petit Robert*.

D'ailleurs, il serait pertinent de faire une observation sur la primauté que Roy accorde à la préservation du patrimoine linguistique. Car si la langue n'est pas elle-même la culture, elle n'en reste pas moins le véhicule par excellence de la transmission de la culture. Et pourtant, sans ironie apparente, Roy souligne le fait que ce système scolaire présente l'avantage de former des Canadiens français bilingues.

Peu après son retour au Canada, alors qu'elle gagne sa vie comme journaliste à Montréal, Roy signe dans *La Revue Populaire* un article intitulé «Où en est Saint-Boniface?»⁵. Son tour d'horizon englobe l'ambiance religieuse de cette ville fondée par l'Église et développée par les missionnaires; les maisons d'éducation qui, malgré la loi scolaire, «réussissent à conserver dans le peuple la langue et l'esprit français»⁶, et la vitalité du Cercle Molière. «Par la volonté de l'Association d'Éducation, par le dévouement de ses instituteurs, par l'esprit de combat des Jésuites, par l'action de *La Liberté*, hebdomadaire français du Manitoba, par le prestige du Cercle Molière, Saint-Boniface contribue largement à la diffusion de la pensée française»⁷, affirme Roy, citant les organismes qui véhiculent la culture française. Ce n'est pas sans fierté ni optimisme qu'elle termine, «flot perdu dans une mer hostile, Saint-Boniface pourrait adopter une devise inspirée de celle de Paris: 'Je vogue et ne suis point submergé'»⁸.

Tel sera aussi le ton de ses «Souvenirs du Manitoba», texte de plusieurs pages rédigé en 1954 à la demande de la Société royale du Canada⁹. Il se dégage de cet article une ambiance de bonheur sécurisant, «de cette sécurité que donne à la vie un passé entretenu par des récits, des souvenirs, par un ordre social et moral éprouvé». Grâce aux leçons supplémentaires de langue et littérature françaises et d'histoire sainte, les Canadiens français du Manitoba entretenaient leur culture minoritaire. Et Roy de résumer: «Telle était notre éducation,

⁵ «Où en est Saint-Boniface?» paru dans *La Revue populaire* (Montréal), 33^e année, n° 9, septembre 1940, p. 68.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Dans «Mémoires de la Société royale du Canada», 3^e série, tome XLVIII, juin 1954, p. 1-6.

peut-être singulière, pas du tout mauvaise à ce qu'il me semble»¹⁰. Dans «Le Manitoba»¹¹, cependant, Roy reconnaît que:

la lutte [pour maintenir le français] est vive et difficile ... Les uns cèdent au courant: une génération parle encore le français, la suivante, à peine. D'autres, nourris, épris de culture française, pour en trouver davantage, retournent d'où venaient leurs familles, au Québec. C'est le drame des communautés de langue française au Manitoba que de s'exposer, en élevant leurs enfants dans l'amour du français, à les perdre.¹²

Et abordant le même sujet dans «Mon héritage du Manitoba»¹³, elle finit par avouer la «difficulté d'être irrémédiable des Canadiens français du Manitoba et d'ailleurs!»¹⁴ Elle revient encore sur ce sujet dans «Mes études à Saint-Boniface», article traduit par Alan Brown sous le titre révélateur de «Shuttlecocks», et publié dans *The Globe and Mail*¹⁵.

Mais il a fallu attendre la publication de *La détresse et l'enchantement*, l'autobiographie de Roy, pour comprendre pleinement l'obsession de cette dernière avec la problématique culturelle de sa collectivité¹⁶. Car le discours fragmenté dont nous avons suivi le fil aboutit à une déclaration de ses vrais sentiments au sujet de la culture française au Manitoba. Cette fois, Roy insiste dès la phrase d'ouverture sur le malheur de naître Canadienne française au Manitoba et d'être, par

¹⁰ *Ibid.*, p. 5.

¹¹ Texte paru dans le *Magazine Maclean*, juillet 1962, et réuni avec d'autres écrits divers de 1942 à 1970 dans *Fragiles lumières de la terre* (1978), Montréal, Stanké, 1982, p. 101-120.

¹² *Fragiles lumières de la terre*, p. 116.

¹³ Article publié dans un numéro spécial de la revue *Mosaic* de l'Université du Manitoba, vol. 3, n° 3, printemps 1970, p. 69-79, et repris dans *Fragiles lumières de la terre*, p. 143-158.

¹⁴ *Fragiles lumières de la terre*, p. 152.

¹⁵ *The Globe and Mail*, le 18 décembre 1976.

¹⁶ L'autobiographie de Roy, commencée vers 1976, paraît posthumement en 1984 aux Éditions du Boréal (Montréal).

conséquent, traitée en inférieure: «Quand donc ai-je pris conscience pour la première fois que j'étais d'une espèce destinée à être traitée en inférieure dans mon propre pays?»¹⁷ se demande-t-elle. Elle finit donc par avouer l'humiliation à laquelle elle s'était sentie vouée en tant que membre de la minorité francophone du Manitoba et elle mesure en termes personnels le prix de rester Français au Manitoba.

Reflets culturels dans les textes littéraires

Si le thème obsédant des pratiques culturelles traverse les textes non fictifs qui portent sur les jeunes années de Roy, le Manitoba qui surgit dans son imaginaire avec la parution de *La Petite Poule d'Eau* en 1950 n'est pas moins indissociable de cette problématique¹⁸. À titre d'exemple, Mlle Côté, la première institutrice à arriver dans l'île de la Petite Poule d'Eau, fait aux enfants de Luzina et d'Hippolyte Tousignant une leçon d'histoire valorisante. Le discours de Mlle Côté porte sur le rôle des Canadiens français, premiers colons, premiers bâtisseurs du pays. Elle nomme les explorateurs du Nouveau-Monde, héros de l'espace, coureurs de bois et coureurs de plaines qui avaient découvert le chemin des Grands Lacs, les Rocheuses, le Mississippi... Point n'est besoin d'ajouter que derrière cette enseignante exemplaire se profile discrètement Gabrielle Roy elle-même, qui avait assuré une classe d'été dans la région de la Petite Poule d'Eau juste avant de partir en Europe. Mlle Côté réussit tant et si bien à rendre les enfants fiers de leur héritage culturel que Miss O'Rorke, l'enseignante qui suit, ne peut guère léser leur identité culturelle. En dépit des protestations de cette dernière -- «Le gouvernement est anglais, la province est anglaise... vous devez vous mettre avec la majorité et la volonté générale»¹⁹ -- ils entendent préserver leur langue et culture malgré leur isolement, auquel ont contribué le goût d'errance et la dispersion de leurs ancêtres.

Roy reviendra sur l'importance de donner à l'enfant une bonne formation culturelle et linguistique dans «L'alouette», une des nouvelles

¹⁷ *La détresse et l'enchantement*, p. 11.

¹⁸ *La Petite Poule d'Eau* (1950), Montréal, Boréal, 1993.

¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

de *Ces enfants de ma vie*²⁰. Bien que ce texte narratif ne soit publié qu'en 1977, il puise son inspiration, comme *La Petite Poule d'Eau*, dans les années d'enseignement de l'auteure. Il s'agit d'un élève ukrainien, Nil, qui a une voix aussi captivante que celle de l'alouette des champs: «Qu'il chante, et il n'y a pas de cœur qui ne se sente allégué!»²¹ dit le directeur de l'école.

D'où vient cette disposition à la joie que Nil communique si allègrement à autrui? Au niveau de la narration, l'auteure s'applique à montrer que, bien que ce fils d'immigrants habite dans une cabane faite de vieilles planches et de rebuts, située dans un quartier des plus pauvres à la lisière de la ville, il n'est pas défavorisé en dehors du domaine matériel. Maison et jardin, aménagés par sa mère, constituent un havre sécurisant pour l'enfant. En outre, cette mère exemplaire offre à son fils une ouverture sur les valeurs culturelles et esthétiques qui enrichissent la vie. Elle lui apprend, en plus de sa langue maternelle, les chants et danses de l'Ukraine et autres pratiques culturelles transmises de génération en génération. De ce fait, Nil est ancré dans la sécurité identitaire qui lui permettra de faire fructifier ses talents et de triompher des circonstances les plus défavorables.

Pourtant, même muni d'une solide formation linguistique et culturelle reçue à la maison, l'enfant minoritaire court le risque de voir sa culture érodée à l'école, qui tend à niveler les différences culturelles. C'est peut-être à son insu que l'auteure nous fait comprendre que lorsque l'école et les livres véhiculent la culture anglaise, l'imaginaire même de l'enfant se laisse envahir. Telle est la leçon de «Ma coqueluche», une nouvelle de *Rue Deschambault*²², dans laquelle la narratrice raconte les jeux de l'imagination auxquels elle se livrait pendant une maladie infantile. Rêves de châteaux du moyen âge, voyages imaginaires dans les îles exotiques... «Au temps de ma coqueluche, j'ai retrouvé sans effort ce que j'avais appris à l'école ou dans les livres et cru oublié: - du moins ce qui m'avait plu - le cap de la Bonne-Espérance, Drake, capitaine d'Elizabeth ... Sir Walter Raleigh!...»²³

²⁰ *Ces enfants de ma vie.*, (1977), Montréal, Boréal, 1993, p. 35-52.

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² *Rue Deschambault*, Montréal, Boréal, 1993 (1955), p. 69-85.

²³ *Ibid.*, p. 74-75.

Ces noms montrent clairement l'emprise de la culture majoritaire anglaise, dont les héros ne sont point ceux de la culture des francophones de Saint-Boniface. En revanche, dans «Le vieillard et l'enfant» de *La Route d'Altamont*, l'imaginaire de Christine se nourrit des aventures d'un explorateur français. Participant à travers les générations au même héritage culturel, l'enfant Christine et le vieillard, monsieur Saint-Hilaire, partagent le même discours identitaire:

- La Vérendrye. Je suis La Vérendrye.
- Oh là là! Oh là là! C'est quelqu'un, ce monsieur La Vérendrye. Oh là là! Le plus grand explorateur du Canada! Et, si je ne m'abuse, voilà au moins cent ans qu'on ne l'a revu par ici.
- Cent ans au moins.. et je dois aller découvrir toutes les terres à l'ouest jusqu'aux Montagnes Rocheuses... Si je ne suis pas tuée en route, avant ce soir, j'aurai pris possession de l'Ouest pour le Roi de France.
- Ah, voilà qui est une bonne idée, applaudit le vieillard, d'aller la première, avant les Anglais, assembler ces terres sous notre drapeau. Bon voyage, bon voyage...²⁴

Mais comment résister à l'attrait de l'anglais dans la société en général? En effet, dans *Rue Deschambault*, à Saint-Boniface même, l'anglais omniprésent se fait entendre, langue des deux Noirs et de la voisine irlandaise, Mrs. O'Neill. À cet égard, la leçon fournie par d'autres groupes ethniques qui risquent d'être lésés par l'attrait de la culture dominante est nette et claire. Dans *La Petite Poule d'Eau*, Roy met en scène des Ukrainiens dont le capucin de Toutes Aides observe le comportement lors de la grande fête ukrainienne de Rorketon. Focalisant d'abord sur l'instituteur, le capucin fait remarquer l'anglicisation de son prénom, ses difficultés à s'exprimer en ukrainien... Bref, celui qui se veut l'interprète du folklore ukrainien ne sait nullement vivre sa culture:

²⁴ *La Route d'Altamont*, Montréal, Boréal, 1993 (1966), p. 41.

Devant le groupe des chanteurs qui s'était disposé en deux rangées vint se placer le maître de chœur, saluant à droite et à gauche, à petits coups. Ce n'était nul autre qu'Anton Gusaliuk, l'instituteur, celui-là même qui avait si bien expliqué le folklore ukrainien. Il n'avait presque plus rien d'ukrainien, Anton Gusaliuk, sauf son nom, mais son nom, pour les Anglais, il en avait fait: Tony... Il faisait tout à fait instituteur de village qui a mis les préoccupations intellectuelles au-dessus des gros travaux et de la robustesse. Il n'avait aucune espèce d'accent, du moins quand il parlait anglais. C'est plutôt la langue de ses parents qu'il écorchait.

Sa vieille mère était dans la salle. Elle avait eu celui-là de ses fils, le petit Anton, au bout de son champ de blé, un soir qu'elle se hâtait de rassembler des gerbes. Ni elle ni le vieux Gusaliuk n'avaient jamais eu le temps d'ouvrir un livre. Mais Anton n'avait presque plus rien d'eux, ni la tournure, ni l'accent, ni l'ignorance, et les deux vieux d'Anton au fond de la salle, elle sous son fichu noué à la mode paysanne, le bonhomme à longues moustaches de foin, tous deux braillaient d'orgueil. Leur Anton n'avait presque plus rien d'eux.²⁵

Et pour montrer qu'il ne s'agit pas d'un cas isolé, le capucin élargit le champ de ses réflexions. Chez les jeunes en général le désir d'appartenance l'emporte longtemps sur l'affirmation de l'identité ethnique:

Mais, dit le capucin, voici ce qui se passait dans le pays des lacs quand le fils ou la fille d'immigrants ukrainiens n'avait presque plus rien des parents. Ce fils ou cette fille distinguait un beau jour, à la lumière de l'éloignement, la valeur esthétique de la poésie, la chaleur et le pittoresque du vieux folklore. Les

²⁵ *La Petite Poule d'Eau*, p. 190-191.

jeunes gens montaient une opérette en langue ukrainienne; ils formaient un chœur; ils apprenaient des vieux les danses de jadis en train de mourir; ils donnaient une grande fête et les pauvres vieux y entendaient enfin parler à cœur joie de leur Ukraine qu'ils avaient cru devoir oublier pour suivre le progrès.²⁶

La voix ironique de Roy s'élève à la fin de ce segment narratif, où elle s'associe clairement aux «pauvres vieux». Car contrairement à l'auteure elle-même ou à ses personnages, Christine et monsieur Saint-Hilaire, ces gens ne vivent pas leur culture, ils se contentent d'un discours culturel vidé de sa substance.

Conclusion

Ce texte narratif préfigure la situation que Roy décrit pour les Canadiens français du Manitoba dans *La détresse et l'enchantement*²⁷. Traitée par la majorité anglophone comme un groupe ethnique parmi d'autres, la collectivité risque de perdre sa langue au profit de l'anglais. Une fois ce véhicule de la culture perdu, les pratiques culturelles vont également s'effriter. Il y a donc loin de l'optimisme dont l'auteure fait preuve dans «Comment nous sommes restés Français au Manitoba» au ton pessimiste de cette autobiographie. Roy semble d'ailleurs s'être décidée dès son retour d'Europe en 1939 que pour vivre en français au Canada, il fallait s'établir au Québec. On aurait tort cependant de croire que Roy ait tourné le dos au Manitoba et qu'elle n'ait pas pris une part active aux débats sur la culture des francophones de l'Ouest. Même si elle a choisi de vivre au loin, tant dans la création littéraire que par sa préoccupation pour la survie de sa collectivité, Roy n'a pas démissionné. Comme nous l'avons vu, dans des articles et discours publiés tout au long de sa carrière, elle dévoile les luttes des siens pour maintenir leur langue, véhicule des pratiques culturelles. De même, dans ses textes romanesques, elle crée un espace fictif qui offre aux Canadiens français du Manitoba la validation de l'écrit. À une époque

²⁶ *Ibid.*, p. 191.

²⁷ *La détresse et l'enchantement*, p. 53-56.

où ceux-ci sont condamnés à la marginalité, voire à l'exclusion, à cause de leur statut minoritaire, le discours nettement valorisant de Roy communique le sentiment d'appartenance à une culture.

Elle-même illustre admirablement les mots de Malraux, «La culture ne s'hérite pas, elle se conquiert». N'a-t-elle pas dit, «Je rêve d'une fraternité s'établissant du moins entre nous, de l'Acadie, du Québec, des colonies ontariennes, des Prairies. Où est-ce là mirage encore?»²⁸

²⁸ *Fragiles lumières de la terre*, p.120.

CES ENFANTS DE LEUR VIE...

Jeannette Urbas

*Collège Glendon
Université de York*

Cette analyse de l'institutrice comme médiatrice de la culture en milieu minoritaire sera faite d'après les expériences racontées par trois membres de la famille Roy dans leurs autobiographies: Gabrielle Roy, auteure de *La Détresse et l'enchantement*; sa soeur aînée, Adèle, ou Marie-Anna Roy, dont l'autobiographie inédite s'appelle «À vol d'oiseau à travers le temps et l'espace...»; et Soeur Marie-Ange Roy, cousine de Gabrielle et d'Adèle, auteure de *La Côte-à-pic*.

Dans *La Détresse et l'enchantement*, Gabrielle Roy se demande comment elle avait réussi à parvenir à la fin de ses études en français, malgré la loi qui n'accordait qu'une heure par jour d'enseignement en français dans les écoles publiques en milieu majoritairement de langue française. Ce résultat «quasi miraculeux» est attribué surtout «au zèle, à la ténacité de nos maîtresses religieuses, et parfois laïques, qui donnèrent gratuitement des heures supplémentaires à l'enseignement du français, malgré un horaire terriblement chargé»¹. Parmi ces maîtresses, il y en avait des passionnées et des défilantes qu'il fallait restreindre parce qu'elles prenaient des libertés potentiellement dangereuses avec la loi.

Gabrielle Roy entre elle-même dans cette «sourde guérilla» contre les autorités quand elle passe de son école, dirigée par des religieuses de langue française, à l'École normale de Winnipeg, un établissement de langue anglaise, où dans une classe d'environ soixante-quinze élèves, il n'y en avait que cinq ou six de langue française. Dans

¹ Gabrielle Roy, *La Détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 70.

la question qu'elle pose au directeur dès le début, nous commençons à voir sa conception du but de l'éducation et du rôle de l'institutrice:

Prenez le cas, par exemple, d'un petit enfant de langue française qui arrive pour la première fois de sa vie à l'école, et c'en est une de langue anglaise. De force, dès l'entrée, on va le mettre dans le moule à fabriquer des petits Canadiens anglais. Quelle chance a-t-il jamais d'atteindre l'épanouissement de sa personnalité?²

À peine ses cours terminés à l'École normale, elle devient suppléante pour terminer le semestre à Marchand, un petit village très pauvre, de langue française. Ensuite, elle enseigne pendant un an à Cardinal, un autre petit village, mais moins pauvre. Après ce court apprentissage à la campagne, elle trouve un poste à l'Académie Provencher, une grande école publique, élémentaire et secondaire réunis, située dans le vieux Saint-Boniface, en plein milieu français.

Là, Gabrielle Roy, qui s'était préparée en vue d'enseigner en français, s'est trouvée devant une classe de commençants comprise dans la catégorie anglaise, dont les enfants représentaient presque toutes les nations de la terre. Cependant, elle en tirait profit: «La situation ne me paraissait pourtant pas cocasse. Elle me paraissait simplement à l'image de notre pays qui est un des pays les plus richement pourvus en variétés ethniques»³.

Elle s'adaptera à tel point qu'elle rejettera quelques années plus tard l'offre du principal d'enseigner en troisième ou quatrième année:

... et je le suppliai de me laisser avec mes petits immigrants. Avait-il deviné que j'étais née en quelque sorte pour servir la Société des Nations? Ou est-ce mes petits enfants de tous les coins du monde qui m'amènèrent au rêve de la grande entente qui n'a cessé depuis de me poursuivre?⁴

² *Ibid.*, p. 84.

³ *Ibid.*, p. 125.

⁴ *Ibid.*

Issue elle-même d'un milieu minoritaire, sa sensibilité répondait non seulement à leur folklore et leurs chants mais aussi à «quelque chose en eux de plus profond, à la fois souffrant et débordant»⁵.

Elle n'enseignera une classe d'enfants français que huit ans plus tard, juste avant son départ pour l'Europe. Sur l'île de la Petite-Poule-d'Eau, elle a enseigné aux enfants à lire, à écrire et «à renouer avec leur vieille ascendance française»⁶. La dure réalité de la vie isolée sur cette île renforce sa conviction «que l'école devait être un lieu de rencontres et non de divisions»⁷, rejoignant ainsi le «rêve de la grande entente» déjà ébauché à l'Académie Provencher.

Ce sera sa dernière classe. De retour d'Europe à la veille de la Deuxième Guerre mondiale, elle renonce à l'enseignement pour devenir d'abord journaliste à la pigo, ensuite la célèbre romancière du Canada français. Elle quitte l'enseignement mais c'est seulement de façon provisoire car bientôt elle va recréer, en les transposant, ses expériences avec les enfants et sa vision de la fraternité universelle dans des ouvrages comme *La Petite-Poule-d'Eau*, *Rue Deschambault*, *Cet été qui chantait*, et *Ces enfants de ma vie*.

Dans *La Détresse et l'enchantement*, Gabrielle Roy parle de sa soeur aînée, Adèle, «de ses lointains postes d'institutrice, s'enfonçant de plus en plus profondément dans le nord de l'Alberta, comme si elle fût toujours à la recherche de l'époque pionnière de sa jeunesse...»⁸. Elle se réfère aussi à «ce que nous appelions les 'villages de misère d'Adèle'... elle y faisait la classe un an ou deux, rarement plus...»⁹. Ces phrases résument en quelque sorte la carrière de Marie-Anna Roy, le nom qu'Adèle a adopté quand elle a commencé à écrire des romans et des récits historiques.

Elle est née en 1893, ayant fêté au Foyer Valade, à Saint-Vital, le centième anniversaire de sa naissance, le 30 janvier 1993. Dans «À vol d'oiseau à travers le temps et l'espace...», son autobiographie inédite, elle nous dit qu'elle a débuté dans l'enseignement en 1912 et qu'elle a pris sa retraite en 1947, mais elle a dû retourner au travail,

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 226.

⁷ *Ibid.*, p. 227.

⁸ *Ibid.*, p. 127.

⁹ *Ibid.*, p. 135.

faute d'argent, pour y rester jusqu'à 1958. Donc, elle a eu une très longue carrière, presque toujours dans des situations extrêmement difficiles, du point de vue physique et psychologique. Le nord de l'Alberta, où elle a enseigné presque exclusivement, venait d'être ouvert à la colonisation et les conditions de vie étaient des plus primitives.

Elle a enseigné dans au moins vingt-trois villages et les mêmes adjectifs reviennent toujours dans ses descriptions. C'étaient des villages «minuscules», presque tous «pitoyables» et «pauvres». L'école, ainsi que le logement de l'institutrice, étaient ouverts au «froid aigu» et aux vents qui hurlaient et pénétraient par toutes les fissures du bâtiment. Vers la fin de sa carrière, elle enseigne à l'école Lavallée, située dans ce qu'elle appelle «un trou perdu», à douze milles du minuscule village de Chatfield. «L'école grande, délabrée, ressemblait à celles où j'avais enseigné auparavant. Ce n'était pas du nouveau, mais toujours du pareil.»¹⁰

Pourtant, en 1912, lorsqu'elle avait débuté dans le petit village manitobain de Saint-Alphonse de Liguori, elle avait de grands espoirs et se montrait fortement imprégnée d'idéalisme. Cet idéalisme existait encore en 1916 à Legal, un autre petit village au nord d'Edmonton, car elle écrit: «Et c'est avec ardeur que je me donnai à ma nouvelle tâche que je considérerai comme une noble vocation»¹¹. Elle voulait enseigner à ses élèves de langue française l'amour de la patrie et du terroir, «les initier à la connaissance du grand livre de la Nature»¹².

À Legal aussi, elle a fait un grand discours sur la langue française: «C'est pourquoi je m'efforcerai, sans relâche et avec opiniâtreté, de vous enseigner non seulement la lecture, l'orthographe, la composition, mais surtout l'histoire du Canada et sa géographie»¹³. Elle encourageait ses élèves à réciter ensemble des poèmes d'Octave Crémazie, qui chantait la beauté et la grandeur du pays; de William Chapman, qui faisait l'éloge de la langue française; et de Blanche Lamontagne, qui vantait son terroir de la Gaspésie.

¹⁰ Marie-Anna Roy, «À vol d'oiseau à travers le temps et l'espace...», manuscrit envoyé à Jeannette Urbas par Monique Genuist, Department of French and Spanish, University of Saskatchewan, 1992, p. 85.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² *Ibid.*, p. 36.

¹³ *Ibid.*, p. 11.

Entre 1919 et 1922, elle a quitté l'enseignement pour travailler pendant trois ans au service de la Compagnie Fortier comme sténodactylo, à Montréal, où elle pouvait profiter des avantages culturels d'une grande ville, mais la routine de bureau lui paraissait fade et dégoûtante. «Quelle est la valeur morale de ce tapotage de clés, de ce monotone clapotis? Je faisais plus de bien en enseignant aux pauvres enfants de là-bas. C'était une occupation plus noble et méritoire.»¹⁴

Comment expliquer alors qu'à la fin de sa carrière elle soit tombée de ces hauteurs de l'idéal au point où elle écrit: «Je m'éloignai allègrement de mon dernier champ d'action, ayant dit adieu pour toujours à l'enseignement, cette vocation sans gloire et sans mérite»¹⁵.

Certes, il y avait des raisons personnelles qui ont contribué largement à ses déboires. Elle était d'un caractère plutôt raide, autoritaire et despotique, ce qui l'entraînait souvent dans des disputes et des difficultés avec les parents de ses élèves et avec les commissions scolaires. Néanmoins, c'était aussi la société, et même la société canadienne-française, qui manquait souvent d'appuyer sa ferveur et ses efforts. Parmi ses nombreux congédiements, il s'en trouve où on l'accusait de violer la loi scolaire en enseignant trop de français et de «religion», et d'être, comme elle dit, «damn French et papiste».

Ses démêlés avec les autorités religieuses ont joué un rôle important dans l'effondrement de ses espoirs. Elle avait contracté très jeune un mariage désastreux qu'elle avait brisé presque aussitôt. Cet événement l'a rendue suspecte aux yeux de l'Église catholique et elle n'a jamais pu obtenir une nomination dans les écoles françaises de Saint-Boniface. À Tangent, en 1935, le jeune curé janséniste exige dès le début qu'elle vienne avec ses élèves à la messe du premier vendredi du mois, et qu'elle ne manque jamais elle-même d'assister à la messe du dimanche. Or, parce qu'elle avait manqué la messe deux fois pendant l'hiver, elle se heurte irrémédiablement à son hostilité.

Maintes fois on trouvait sa conduite trop délurée, d'après les mœurs approuvées par l'Église. En 1925 et 1926, à l'école de Thérien où elle avait déjà passé une année heureuse, elle a reçu son avis de congédiement. Entre autres raisons, on alléguait qu'elle n'avait pas de moralité, qu'elle avait gardé chez elle une chatte scandaleuse qu'elle

¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

¹⁵ *Ibid.*, p. 88.

aurait dû tuer. La chatte, qui était en chaleur, avait disparu un soir d'été. Après l'avoir cherchée partout, Marie-Anna l'a trouvée dans une étable en compagnie d'un gros matou. En l'emportant, serrée contre sa poitrine, elle a dit à un groupe de joueurs de balle: «Enfin! Je l'ai trouvée en compagnie d'un 'maudit maquereau'»¹⁶. Cette remarque avait offensé la pudeur du président des commissaires de l'école qui a jugé la conduite de la chatte scandaleuse et les paroles de sa maîtresse indécentes!

Marie-Anna Roy se sentait plus à l'aise avec ses compatriotes canadiens-français; elle a toujours préféré des écoles où les élèves étaient entièrement ou en grande partie de langue française. Toutefois, comme sa soeur cadette, Gabrielle, elle s'est trouvée en contact avec des immigrants d'ethnies variées venus à l'époque pour coloniser l'ouest du Canada. Pour Gabrielle Roy, cette connaissance s'est faite à l'Académie Provencher dans une ambiance agréable, à interaction réciproque. Pour Marie-Anna Roy, au contraire, l'expérience s'avérait plutôt nuisible. Hors des communautés françaises, elle se sentait isolée et étrangère, comme exilée. Cette différence s'explique peut-être par le fait que le milieu restreint d'un petit village offrait très peu de distractions à Marie-Anna Roy après ses heures d'enseignement, tandis que Gabrielle Roy avait toutes les ressources françaises de Saint-Boniface à sa disposition.

Soeur Marie-Ange Roy, la cousine de Gabrielle Roy, est née en 1909 à Sainte-Cécile de Frontenac, au Québec. Elle n'avait que trois mois lorsque son père est venu dans l'ouest du Canada s'installer sur un «homestead» acheté de l'oncle, Léon Roy, dans la région qui devait s'appeler plus tard Dollard.

En 1931, elle est entrée en religion chez les Filles de la Croix du Canada. L'enseignement était alors le but principal de cette communauté; par la suite, on a ajouté le service aux malades et le service de pastorale. Après s'être convaincue que sa vocation serait d'enseigner, elle s'est inscrite à l'École normale de Winnipeg.

Ses rapports avec Gabrielle Roy n'ont jamais été intimes, malgré le fait que toutes deux aient grandi et enseigné au Manitoba et qu'elle fût sa cadette de trois mois seulement. Elle l'avait rencontrée

¹⁶ *Ibid.*, p. 40b.

une première fois à l'âge d'à peu près cinq ans chez un commun petit cousin. Elle se souvient d'avoir joué à la cachette et à la poupée avec elle. Plus tard, dans les années trente, elle l'a rencontrée à une convention française manitobaine où Gabrielle avait donné une leçon modèle avec sa classe de petits. Soeur Marie-Ange a trouvé la leçon excellente mais, quand elle est allée féliciter sa cousine, Gabrielle l'a reçue plutôt froidement. Une autre rencontre beaucoup plus amicale a eu lieu dans les années cinquante à Otterburne, où Gabrielle était venue visiter sa soeur, Clémence, résidente au Foyer Saint-Joseph. Plus que par ces quelques rencontres, elle a appris à la connaître en lisant son autobiographie.

Cette lecture l'a influencée à écrire sa propre autobiographie, *La Côte-à-pic*, publiée en 1986, en ravivant en elle le goût qu'elle avait déjà d'écrire ses mémoires. Pourtant, le mobile le plus puissant était de servir d'exemple et d'inspirer «bien des jeunes et d'autres à des actes de loyauté et de courage»¹⁷. C'était avant tout «une manière de chanter la gloire de Dieu»¹⁸. Elle exprime ainsi sa certitude de l'importance de l'acte d'enseigner:

Cette profession d'institutrice allait me placer pour quarante et une années devant des élèves de tout âge et de toutes nationalités auxquelles il me serait donné de partager ce que je savais de Dieu, de la vie et des matières au programme scolaire. St.Thomas d'Aquin dit quelque part que 'l'acte d'enseigner par amour est un acte plus grand que l'acte du martyr'. Voilà certes une pensée consolante pour tous ceux et celles qui sont dans cette profession. Que tous s'encouragent donc à la pensée qu'elles accomplissent un travail éminemment profitable!¹⁹

Insérée dans cette conception exaltée de l'enseignement, n'y a-t-il pas une forte suggestion d'entraves et d'obstacles épineux à vaincre?

¹⁷ Soeur Marie-Ange Roy, F.D.L.C., *La Côte-à-Pic*, Humbolt, Sask., Icon Press, 1986, p. 11.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 46.

Saint Thomas se réfère après tout à l'acte du martyre. Si c'était le cas pour Soeur Marie-Ange, et elle nous donne lieu de le croire, nous n'en saurons jamais les détails et les circonstances, car elle annonce dès le début de son autobiographie: «J'ai cru bon de ne pas écrire les pages de ma vie qui ont été pénibles et qui pourraient éveiller des douleurs que le temps semble avoir endormies et qui auraient un intérêt moindre pour le lecteur»²⁰. Cet «intérêt moindre» est pour le moins discutable.

Nous avons regardé les carrières de trois femmes appartenant à la famille Roy qui ont enseigné dans l'ouest du Canada pendant plus d'un demi-siècle, de 1912 jusqu'aux années soixante-dix. Malgré certains parallèles qui en ressortent, tels les rapports avec un grand nombre de nationalités diverses dans la salle de classe, chacune d'elles présente une vision individuelle du rôle de l'institutrice. Gabrielle Roy croyait que «l'école devait être lieu de rencontres et non de divisions», où l'on pourrait contribuer grandement à la réalisation du rêve d'une entente entre les peuples du monde. Marie-Anna Roy a commencé sa carrière avec de hautes visées: inculquer à ses élèves canadiens-français l'amour de leur langue et de leur histoire, ainsi qu'une connaissance des beautés de leur littérature et de la nature. Aigrie par les déceptions et le rejet qui l'attendaient partout, elle avait hâte finalement de quitter «cette vocation sans gloire et sans mérite», qui n'est devenue pour elle qu'un gagne-pain ignoble.

À première vue, la situation de Soeur Marie-Ange paraît des plus simples, car elle aura toujours la consolation de savoir qu'en enseignant avec amour, elle loue et sert son Dieu de la meilleure façon possible. Toutefois, cette apparente simplicité peut très bien cacher des complexités et des luttes qu'elle a consciemment écartées de son autobiographie dont le but principal est didactique, servir d'exemple.

²⁰ *Ibid.*, p. 14-15.

LA MAGIE DE LA MONTAGNE SECRÈTE

(DE GABRIELLE ROY)

- AU FIL DE L'EAU -

Ingrid Joubert

Collège universitaire de Saint-Boniface

Selon Joseph Melançon, «la culture inscrit notre existence dans des structures préfabriquées qui réduisent le hasard et modèlent le désirable»¹. S'intéresser aux pratiques culturelles signifiantes serait alors se pencher sur «les lieux... les moyens d'expression... de notre réalité, de notre rapport à nous-mêmes, aux autres et au monde»².

Or, dans une affirmation en apparence contraire à celles citées ci-dessus, Bachelard dit dans *L'eau et les rêves* que «Si nous savions retrouver, malgré la culture, un peu de rêverie naturelle... nous comprendrions que le symbolisme est une puissance matérielle»³. Selon Bachelard, «ce n'est pas la connaissance du réel qui nous fait aimer passionnément le réel. C'est le sentiment qui est la valeur fondamentale et première»⁴. Ainsi la nature, projection de la mère, nous fournit-elle une sorte de «chronologie du cœur» qui préside à nos choix esthétiques. «On ne

¹ Joseph Melançon, *Les métaphores de la culture*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1992, p. VII.

² «Appel de communication» au Colloque: «Pratiques culturelles en milieu franco-canadien», p. 2.

³ Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1991, p. 183.

⁴ *Ibid.*, p. 155.

regarde avec une passion esthétique, dit encore Bachelard, que les paysages qu'on a d'abord vus en rêve»⁵.

Un tel paysage onirique est en relation directe avec les lois des quatre éléments qui classent les diverses imaginations matérielles, devenues autant de marques de tempéraments artistiques. Car cette imagination correspond moins à la faculté de former des images de la réalité qu'à celle de dépasser, de chanter cette réalité, instaurant ainsi une sorte de surhumanité.

Or l'eau, selon l'analyse bachelardienne, correspond à un type de destin qui métamorphose sans cesse la substance de l'être, faisant de l'homme, né sous le signe de cet élément, un «être en vertige»⁶. L'eau fournit à l'artiste, touché par la sensibilité aquatique, un type de syntaxe des images grâce à laquelle cet élément devient «médiateur plastique entre la vie et la mort»⁷, initiateur à l'exploration de la profondeur ou de l'infini.

Il peut paraître paradoxal que le roman *La Montagne secrète*, dont le titre semble privilégier l'imagination matérielle de la terre, nous convie à une méditation sur l'élément aquatique. Et pourtant, l'itinéraire du personnage principal et sa perception du monde physique nous révèlent que ce périple initiatique d'un peintre est marqué par la double polarité de l'eau qu'évoque Bachelard: d'un côté, l'eau nous invite au voyage réel ou imaginaire et nous communique le goût de l'infini. «C'est sur l'eau qu'on apprend à voguer sur les images, à nager dans le ciel»⁸ et à saisir la continuité matérielle de l'eau et du ciel. L'eau courante a des vertus rénovatrices, tonifiantes, nous conviant à faire preuve d'énergie et de volonté. Ce qui plus est, l'eau violente, en particulier, est un adversaire à vaincre: elle réclame un don total de notre part et sert d'initiation à l'expérience cosmique. «L'eau violente est un schème de courage»⁹, de défi, dit Bachelard. Et l'ambivalence du plaisir et de la peine, de la naissance et de la mort, contenue dans cette expérience, représente le bien et le mal de tout un univers.

⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁶ *Ibid.*, p. 8.

⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁹ *Ibid.*, p. 226.

Si les eaux vives correspondent à une dynamique de la naissance, où l'initiation mâle passe par le défi cosmique d'un départ vers l'inconnu, l'autre pôle est sous le signe de la profondeur et du féminin. Les grandes eaux, tels les lacs et surtout la mer permettent le reflet aquatique, sollicitant l'infini du rêve. «Le monde reflété est la conquête du calme»¹⁰, dit Bachelard. Ce reflet correspond à une vision active, à un «mimétisme substantiel»¹¹, permettant en même temps une perspective d'approfondissement et d'initiation au mystère de la vie et de la mort. Ainsi les eaux profondes représentent-elles la substance mère, la patrie universelle: elle suscite en nous une rêverie de la mort. «Contempler l'eau, c'est s'écouler, c'est se dissoudre, c'est mourir»¹². Mais cette mort est maternelle: une nuit tiède et heureuse qui unit air et eau, ciel et terre.

Dans un texte écrit par Gabrielle Roy au sujet du peintre René Richard, modèle du protagoniste du roman, elle tente de répondre à la question de l'attrait que Richard a éprouvé pour le Grand Nord canadien, pour ces courses frénétiques et dangereuses le long des rivières sauvages, à la recherche d'une vision idéale à capter dans ses pochades. Elle insiste sur l'idée que ce sont l'appel de la liberté, le besoin d'un dépaysement radical et d'un retour aux images de la création dans ce qu'elle a de plus dénudé, d'hostile et de poignant, qui l'ont poussé vers le Grand Nord, incarnation de sa jeunesse intrépide puisque, justement, il l'avait aimé jeune¹³.

Ces images de liberté sont apparentes dans la prédominance accordée par l'auteure à de fougueuses rivières et à de dangereux rapides par lesquels est entraîné le peintre Pierre. À maintes reprises sont évoqués le courant vif de larges et belles rivières, aux bords difficiles et dénudés, et le silence éloquent de ces régions sauvages écrasées par un ciel démesuré. Le murmure de cette «coulée brillante»⁽¹³⁾ est comparé à un «bizarre chant du monde»⁽¹³⁾, fait pour «éprouver» l'homme. L'eau noire de la nuit, ses chuchotements, son

¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹² *Ibid.*, p. 64.

¹³ Gabrielle Roy, *La Montagne secrète*, Montréal, Boréal, 1994, p. 175-177. Les références subséquentes à cet ouvrage seront indiquées par le numéro de la page inscrit entre parenthèses.

éclat soyeux ressemblent à autant de «vastes appels de la nature»(23). Un leitmotiv du roman est précisément ce mouvement irrésistible de l'eau vers une destination inconnue. «L'eau filait»(56); «le canot filait»(57); «la rivière s'étala», courant «plus vite comme aspirée par un plus grand fleuve» et ensuite par l'océan arctique(23). L'eau «coule vers plus grand qu'elle-même, vers la mer»(123), constate-t-il à la fin de son périple.

Ces appels mystérieux de la nature par la voix de l'eau sont doublés, dès le début de *La Montagne secrète*, par une autre fonction confiée à l'eau, celle du reflet. Loin d'être d'abord «la conquête du calme», ces reflets sont, au début du roman, la création de l'eau vive qui renvoie l'image d'un monde sauvage, donnant accès à l'inconnu:

Puis un jour il se trouva devant une rivière ensorcelante. Elle apparaissait: une parfaite inconnue. Elle était belle. Elle coulait, rapide et sans doute profonde, entre de hauts remblais de roc mouillé de son écume et sur lesquels, nourris par cette humidité, croissaient une abondante mousse, des fleurs et des lichens éclatants. L'eau, presque noire, reflétait dans son moindre détail le dessin touffu et compliqué des hautes berges, telles ces tapisseries anciennes... Il s'y engagea, s'installa pour tâcher de peindre cette fresque continue.(64-65)

Cependant, la violence de plus en plus marquée de l'eau finit par détruire cette fresque mouvante: «Il suivit le lendemain encore... des eaux si agitées qu'elles brouillaient, effaçaient les images, et ils devaient se contenter au passage de noter les teintes et les effets... Enfin il songea à rebrousser chemin. La violence de l'eau s'y opposa.»(65) C'est comme si ces appels à la création, ces préfigurations artistiques n'étaient que des chants de sirène au pouvoir mortel: sa pochade «s'engouffra dans l'entonnoir profond de la rivière»(66). Pierre, le peintre, se sent lui-même comme aspiré par le néant: «Maintenant il ne restait ici que le fracas des eaux sombres, un insensé et vide tournoiement.»(66) Au point où il a l'impression d'avoir été nargué par ces «appels de l'âme», tant de fois reçus, mais devenus apparemment des ennemis.

En dépit de la cruauté de ces cours d'eau hérissés d'obstacles et malgré les échecs qu'ils lui font subir, le protagoniste reste ensorcelé

par la capacité de reflet, de miroir de cette eau sauvage, en particulier de celle de l'Ungava: c'étaient «de fougueuses rivières aux longues cascades et, se dressant sur leurs côtés, d'étonnantes montagnes chauves, de gneiss de schiste, qui, par leur coloration intense, la lumière qu'elles réfléchissent, nulle part au monde n'ont sans doute leurs égales en splendeur»(69).

Ainsi les voyages de Pierre au fil de l'eau, qui l'attirent irrésistiblement vers l'Arctique, répondent-ils à un triple appel. Le goût de l'infini et de la découverte lui font explorer ce labyrinthe de cours d'eau jusque dans ses recoins les plus reculés. Ce goût répond à une dynamique de la naissance, de la rénovation, par le contact avec les puissances élémentaires. Ce retour aux sources est en même temps un rite d'initiation où l'eau, comme ennemi à vaincre, met à l'épreuve les forces de résistance et de courage de l'homme, lui faisant vivre, dans l'ambivalence du plaisir et de la peine, l'expérience cosmique du bien et du mal de l'univers. Et par dessus tout, ce défi lancé par Pierre à la nature sauvage répond à un appel en lui de percer les secrets de la création. Car la nature dans son état originel préfigure spontanément le processus de la création artistique. L'eau, en particulier, préfigure donc l'oeil de l'artiste par le reflet, éphémère certes, mais magique et splendide, qu'elle renvoie des phénomènes naturels. «L'oeil véritable de la terre, c'est l'eau»¹⁴, dit Bachelard. Ce mimétisme substantiel, s'accomplissant dans la vision active de l'eau vive en particulier, enseigne au peintre la tâche de «capturer vivants et palpitants quelques instants de la vie»¹⁵, puisque toute beauté à l'état naturel est sous le signe de l'éphémère et de la métamorphose. C'est la rivière ensorcelante qui donne une telle leçon à Pierre lorsqu'elle s'empare, impétueuse, de quelques pochades du peintre pour en faire une création effervescente à sa manière, lors du naufrage: «Alors, cette rivière étrange, se couvrant de taches de couleurs, offrit le plus étrange spectacle...une suite d'images brisées... quoique belles d'un éclat extraordinaire.»(65)

Cet itinéraire quasi incessant ainsi que les métamorphoses auxquelles sera soumise son existence vont lui apprendre, à l'instar de cette rivière, que le secret de son art réside dans la captation et la célébration d'instant fugitifs.

¹⁴ Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, p. 180.

¹⁵ *Ibid.*, p. 178.

Par ailleurs, son périple lui donne également l'occasion d'appréhender l'eau sous son autre aspect, celui de «l'oeil tranquille» des grandes surfaces calmes. Selon Bachelard, le reflet aquatique des eaux calmes est propice à l'infini du rêve puisqu'au lieu d'avoir la rigidité d'un miroir, il projette une image ouverte, englobant le sujet regardant dans un ensemble cosmique. Ce reflet correspond donc à une perspective d'approfondissement puisqu'on choisit sa vision tout en suivant l'appel de ses «châteaux du rêve». Pierre fait l'expérience de cette dimension de l'eau au cours de l'été qu'il passe à faire de la pêche sur le Grand Lac des Esclaves, qui, pareil à une mer intérieure, invite à la contemplation. Cette dernière prend des allures maternelles, grâce au bercement de la barque oisive: «Le bateau sur son ancre se reposait. On ne voyait plus la terre... On avait l'impression de la mer. [...]: des oiseaux, le poisson, les songes, ce bercement des heures d'attente»(56). Une telle eau est maternelle en ce qu'elle crée la sensation d'un bien-être originel. Au cours de son voyage en Europe, bien plus tard, le héros éprouve, de façon accrue, cette entente secrète entre l'homme et la mer (la vraie), «cet approfondissement de soi auquel convie l'océan»(117). Il est émerveillé par le mystère de la mer qui l'entoure, «l'entier mystère qui pourtant lui restituait son intégrité»(14). Pendant sa traversée de l'Atlantique, Pierre tente d'élucider ce rapport paradoxal à la mer:

Qu'était-ce donc au fond que cette eau! Avec chaque vague de surface semblait venir du ventre profond de la mer un vaste soupir. Pierre entendait une voix hier inconnue, aujourd'hui déjà confondue à ses pensées comme s'il l'eût attendue toute sa vie. [...] Sans doute entre l'homme et certains aspects de l'univers y a-t-il des ententes secrètes dont rien ne transpire. Les vagues venaient, se brisaient au flanc du navire, se reformaient et, avec chacune, la mer chantait le connu et l'inconnu de la vie.(114)

Au-delà de cette rêverie ambivalente de la naissance et de la mort à laquelle invite la substance mère des eaux profondes, l'appel obsédant de la création picturale ne quitte plus le protagoniste, fasciné en particulier par l'eau lourde du lac, si différente de l'eau cristalline des rivières impatientes:

Mais un jour, sur le lac..., il tenta de reproduire avec ses crayons d'écolier les riches reflets de l'eau. Elle s'étendait dans un calme parfait, avec des miroitements, des irisations d'huile que n'ont pas les rapides rivières, pressées d'arriver à leur destination. Ces somptueuses couleurs, cette matière ambiguë appelait l'huile.(57)

Qu'elle appelle l'huile ou le crayon, Pierre en reste obsédé «depuis ses efforts de la réduire en couleur et en images» (59). Et il se demande justement comment imiter «ses mille effets de légèreté, de densité, d'animation ou de calme»(60). Cette obsession lui fera vivre d'étranges synesthésies où les divers éléments entreront en fusion pour déboucher sur une perception liquide du monde. Ainsi voit-il «dans l'étendue grise du ciel s'ouvrir comme un petit lac d'eau claire... Cette eau du ciel»(45). Et les bouleaux fragiles dont la montagne s'est entourée, frémissent «dans un bruit de ruisseau — leurs feuilles par le vent avaient du reste l'éclat furtif d'une eau qui court au soleil»(81).

C'est donc cette obsession aquatique qui l'aura conduit, à travers maintes péripéties, au centre de son paysage onirique, au pied de la montagne secrète, fière et solitaire. Cependant, que vaudrait toute sa splendeur si elle n'avait pas la possibilité de se mirer «toute dans un petit lac à ses pieds, qui semblait l'aimer, sans fin la contempler, se tenant lui-même dans une parfaite immobilité d'eau turquoise»(81). Car, se demande-t-elle, «tant qu'on n'a pas été contenu en un regard, a-t-on la vie? A-t-on la vie si personne encore ne nous a aimés?»(82) Voici donc une mise en abîme de la mission du peintre: celui-ci regarde la montagne dans le reflet que lui en renvoie le lac, s'imprègne amoureusement de cette image splendide et éphémère, pour reproduire sa beauté nourrie de solitude sur diverses toiles.

Par ailleurs, une telle mise en abîme se trouve encore dédoublée dans le roman quand un autre personnage, fasciné par les pochades de Pierre, contemple la même montagne, reflétée par le lac, à travers le prisme du peintre: «C'était pourtant une très simple petite chose: au centre, un peu de montagne de pierre, d'un vert d'émeraude brillant, fascinant et étrange. Ce vert venait rejoindre la blanche mousse de caribou au fond d'un lac aux eaux limpides...»(104). Tout en reconnaissant le paysage, le personnage se demande s'il l'a vraiment vu avant de le voir par les yeux de «cet homme de lumière»(105), selon

son expression. S'agit-il enfin d'un simple réalisme mimétique présidant à la création de ces tableaux? Il semble que non, car la fascination que manifeste le spectateur devant le paysage du tableau réfracte celle éprouvée par le peintre. Cette fascination, à son tour, reflète le «château de rêves» de ce dernier. Selon Bachelard, «l'unité d'un paysage s'offre comme l'accomplissement d'un rêve souvent rêvé»¹⁶. Et aux dires d'un peintre parisien qui aide Pierre à parfaire sa technique picturale, «l'objet n'est que prétexte. Prétexte à définir une sorte de résonance intérieure avec l'univers — elle-même au reste indéfinissable. Comme un bonheur, mais plus mystérieux que tous les autres»(139).

Et pourtant, ce bonheur et cette résonance intérieure, ont une étrange coloration chez Pierre. Son goût pour les vifs cours d'eau l'a mené vers les confins du Grand Nord. Dans le texte sur René Richard, Gabrielle Roy suggère que les tableaux de celui-ci nous renvoient aux premiers temps de la création, grâce à la pureté de ces paysages(178). Toutefois, le peintre Pierre n'est pas attiré par un paradis terrestre. Tout au contraire, il en renverse le modèle par son insistance sur la sauvagerie inhumaine des lieux, par sa «faim des endroits perdus» où «les humains font pitié»(30). Il comprend l'envoûtement de ceux-ci par la monotonie de l'eau et du ciel. Devant l'immensité du Mackenzie, au bord duquel il rencontre une jeune fille, il éprouve le désir «de fixer ses traits — sa manière à lui de défendre les êtres. Elle lui apparaissait comme une petite Ève d'une sorte nouvelle»(28). «Il pensait malgré lui qu'il aurait fallu la représenter nue, frissonnante de froid, en cet envers du paradis terrestre»(31).

Au lieu donc de chercher un paradis, il s'agit pour lui d'arracher les êtres, que ce soit une Ève, une montagne ou un arbre, à leur enfer de solitude. Devant le dernier peuplier-tremble, penché au-dessus de l'eau, le peintre éprouve le besoin de rendre cet arbre distinct de tous les autres: «Sa vie avait-elle d'autre but que d'arracher un murmure en passant au vide effarant, à l'effarante solitude qu'il traversait?»(20) Car cet arbre isolé incarnera pour lui la condition de l'homme, la folie de ses entreprises. Tel Orphée, le peintre tente d'arracher à leur «enfer de solitude» êtres et objets aimés. Tel Orphée également, il n'arrive à le faire que grâce à son art qui réussit à donner de la permanence aux impressions et sentiments fugitifs.

¹⁶

Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves*, p. 6.

Contrairement à la situation d'Orphée, l'enfer arctique n'est pas un autre monde mais le nôtre, dont il faut sauver les êtres, par l'art. Ce renversement du modèle du paradis terrestre est signe d'un besoin de refaire la création à l'image de ce qui aurait dû exister, un besoin de créer un contre-destin, selon l'expression de Malraux. Dans la célébration esthétique de l'instant fragile, emblème de la vulnérabilité des êtres, l'eau est la voie royale pour inspirer le peintre dans sa quête: elle lui indique à la fois son destin éphémère et son potentiel créateur; comme «œil véritable de la terre», le reflet de l'eau renverse les contingences du monde sensible en captant ses instants palpitants. Ainsi la montagne secrète devient-elle magique (*Zauberberg*) grâce au prisme du peintre, nourri par ses «châteaux du rêve».

Comment insérer une telle création artistique dans la production culturelle occidentale en général et franco-canadienne en particulier? Tout d'abord, il faut se rappeler que *La Montagne secrète* est un roman portant sur la quête artistique d'un peintre dont le modèle immédiat est René Richard, ami de l'auteure. C'est une mise en abîme de la création artistique par la superposition de deux moyens d'expression: la littérature et la peinture. S'il est superflu de s'interroger sur la place qu'occupe Gabrielle Roy dans la production culturelle canadienne, il est par contre utile de se demander dans quelle mesure la romancière a projeté sa propre conception de l'art sur celle d'un ami-peintre. Point n'est besoin de se rappeler son goût pour les marginaux, les isolés aux malheurs desquels elle donne une place privilégiée dans ses oeuvres. Myo Kapetanovitch va jusqu'à lui reprocher ce qu'il appelle son «misérabilisme», qui l'amènerait à s'apitoyer sur des êtres broyés par des situations sans issue¹⁷. Et Paul Dubé, dans son analyse de *La Détresse et l'Enchantement*, lui reproche, à son tour, de se créer de toute pièce une vocation littéraire qui lui assurerait justement le salut par l'art, pour se préserver d'une existence vouée au néant et à la

17

Myo Kapetanovitch, «*La Rivière sans repos* de Gabrielle Roy», dans G. Allaire, P. Dubé, G. Morcos (dir.), *Après dix ans... Bilan et prospective*, Edmonton, Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean, 1992, p. 63.

dispersion¹⁸. Qu'en est-il alors de cet «envers du paradis» et de cette tentative d'arracher les êtres à leur «enfer de solitude» chez René Richard, alias Pierre? Transfert de la vision d'une romancière à celle d'un peintre ou coïncidence de perspectives?

Quant au peintre du roman et de ses rapports avec les structures culturelles existantes, il est à noter que son échappée vers le Grand Nord, et sa recherche d'un objet inconnu de tous, font de lui un adepte de la création solitaire, loin de toute règle et de toute conception artistique admise. Comme il rejette les structures sociales établies, il tente également de créer ses propres règles du jeu pour la peinture. Son seul maître doit être la nature. Après avoir néanmoins compris la nécessité d'apprendre des techniques de base au contact avec des maîtres parisiens et après avoir vécu l'enfer dans ce que sont pour lui des lieux d'aliénation (Paris), il revient à son premier amour: la montagne secrète. Au moment de son agonie à Paris, il retrouve, splendide et décantée, l'image de son motif idéal:

La montagne resplendissante lui réapparaissait.

Sa montagne, en vérité. Repoussée, refaite en dimensions, plans et volumes; à lui entièrement; sa création propre; un calcul, un poème de la pensée.

Enfin il comprenait ce qu'entendait le maître quand il disait que n'est pas nécessairement oeuvre d'art l'oeuvre de Dieu.

La montagne de son imagination n'avait presque plus rien de la montagne de l'Ungava, ou, du moins, ce qu'il en avait pu prendre, il l'avait, à son propre feu intérieur, coulé, fondu, pour ensuite le monter à son gré en une matière qui n'était désormais plus qu'humaine, infiniment poignante.(170)

18

Paul Dubé, «Le discours du destin - prolégomènes à une étude de l'autobiographie de Gabrielle Roy», dans G. Allaire, G. Cadrin, P. Dubé (dir.), *Écriture et politique*, Edmonton, Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean, 1989, p. 20.

Laissant loin derrière lui toutes les structures institutionnelles auxquelles il s'était efforcé de se soumettre, il renoue avec sa quête originelle. Il a donc réalisé le souhait de Bachelard de retrouver la rêverie naturelle, malgré la culture.

En dépit de ce désir d'autonomie artistique, de re-crédation orgueilleuse du monde, Pierre participe, malgré lui, à un ensemble culturel auquel il ne peut échapper. Il est loin d'être le seul à avoir succombé à l'attrait du Grand Nord canadien. Le mythe en a été propagé par une littérature abondante et de nombreux tableaux. Malgré la perfection de son oeuvre ultime, dont il revendique l'entière réussite, il n'a pas moins profité des techniques picturales enseignées par ses maîtres parisiens. Aussi semble-t-il obéir à une esthétique réaliste, puisque l'objet peint est reconnaissable et que la nature en est le modèle. Par ailleurs, cette esthétique réaliste à laquelle il paraît adhérer est nuancée par des tendances impressionnistes: il privilégie l'éclat des couleurs, les impressions fugitives et une liquidité de la vision. Malgré l'affirmation orgueilleuse de son indépendance, il reste donc tributaire, à son insu, de «structures préfabriquées qui... modèlent le désirable», selon l'expression de Joseph Melançon.

Quant à l'eau et aux paysages oniriques qu'elle inspire, ils établissent des liens à la fois entre l'homme et sa création, dans *La Montagne secrète*, entre l'imaginaire de l'auteure et celui de son personnage romanesque, et, enfin, pourquoi pas, entre Gaston Bachelard et Joseph Melançon!

LE THÈME DE LA SURVIVANCE DE PRATIQUES CULTURELLES DANS LA LITTÉRATURE DE L'OUEST

Eric Annandale
Université du Manitoba

Lise Gaboury-Diallo
Collège universitaire de Saint-Boniface

Chacun sait que les notions de culture ou de survivance culturelle sont complexes et englobent plusieurs réalités. Conçus et véhiculés d'une variété de façons, ces concepts soulignent généralement l'idée d'une reconnaissance identitaire ethnique, communautaire ou raciale. La survie culturelle évoque aussi la fierté de son héritage ainsi que la lutte pour protéger une langue et des traditions.

Tous ces aspects du thème de la survivance culturelle abondent dans la littérature francophone de l'Ouest. Cette étude se base sur la lecture d'un échantillon de textes littéraires écrits dans ou sur l'Ouest canadien depuis environ un siècle. Le corpus que nous avons choisi se compose de textes littéraires et quasi littéraires publiés entre 1863 et 1993. Nous avons étudié certains d'entre eux dans une communication présentée en mai 1994 lors d'un colloque sur l'influence de l'Ouest français tenu à l'Université d'Angers. Mais à cette occasion, il s'agissait de repérer dans ces textes des traces culturelles d'une région spécifique de la France, alors qu'ici nous nous intéressons au thème de la survivance de pratiques culturelles françaises, ce qui recouvre, à notre sens, toutes les traditions provenant de l'aire culturelle francophone, qu'il s'agisse du Québec, de la France ou d'un autre pays francophone.

Les documents retenus pour cette étude proviennent de trois sources distinctes, c'est-à-dire les écrits des Métis, puis ceux des francophones de passage, et enfin ceux parmi les francophones qui ont élu domicile dans l'Ouest canadien. Cette production peut se diviser en deux grandes périodes littéraires, soit avant et après 1950. Chez les

auteurs plus contemporains, nous avons voulu illustrer la grande divergence d'inspiration en soulignant à la fois des textes évoquant le thème de la survivance et ceux qui n'en font aucun cas.

Les écrits avant 1950

Les Métis

Si on remonte jusqu'aux environs de 1850, cette époque correspond, pour certains, à un temps idyllique où le *Far West* est une région libre, aux grands espaces encore peu peuplés. Métis, autochtones, coureurs de bois, voyageurs et missionnaires, tous vivent à leur guise, insoumis aux lois des Britanniques. La littérature métisse peut être étudiée comme un tout distinct, et elle est emblématique en quelque sorte de toute littérature minoritaire puisqu'elle reflète, comme un miroir, les mêmes problèmes qui préoccuperont les générations futures de Canadiens français de l'Ouest, que ceux-ci soient d'origine européenne ou québécoise. D'une part, nous y retrouvons la fierté d'une appartenance à une identité particulière et le désir de lutter pour la sauvegarder, d'autre part nous y décelons la crainte de l'assimilation linguistique et culturelle.

Quelques rares transcriptions de la littérature orale produite à cette époque ont survécu. Pierre Falcon, le «Barde» de la région de la Rivière-Rouge, exprime souvent sa fierté de la nation métisse qui se bat contre l'ennemi anglais colonisateur. Les luttes entre les Métis et les Anglais deviennent des sujets appropriés pour des chansons de circonstance où l'auteur fait valoir la victoire courageuse des Métis:

Si vous aviez vu tous ces Anglais
Et tous ces Bois-Brûlés après
De butte en butte les Anglais culbutaient
Chantons la gloire de tous les Bois-Brûlés.¹

¹ Pierre Falcon, «La chanson de la grenouillère», *Au pays des Bois-Brûlés*, Saint-Boniface, Collège universitaire de Saint-Boniface, 1975, s.p.

Voici le début d'une expression nationaliste qui ira croissant et qui atteindra son apogée avec les débats et les luttes politiques des Métis vers la fin du siècle.

Brandissant le flambeau patriotique, Louis Riel se bat, en 1870, à la colonie de la Rivière-Rouge, pour assurer l'avenir des Métis et il réussit à défendre le pays, à organiser un gouvernement provisoire, et à protéger les droits linguistiques et culturels des siens. Dans le poème intitulé «La Métisse», il écrit pour célébrer, comme le fit jadis Falcon, les exploits de son peuple à la fin de 1869:

Huit cents Métis dans le fort et la ville
Je les ai vus, défendre le pays
Avec autant d'amour que de vaillance.²

Convaincu de la gloire future de la nation métisse chrétienne, Riel se croyait l'instrument choisi de Dieu, et son messianisme l'inspirait à continuer la lutte pour voir prospérer son peuple. Comme l'affirme Campbell:

En plus de libérer son peuple de la mainmise
orangiste, Riel rêvait pour le Nord-Ouest d'une nation
indépendante et théocratique où serait réalisé un
amalgame de races:

Métis et Canadiens ensemble
Français, si nos trois éléments
S'amalgament bien, il me semble
Que nous serons un jour plus grands.³

Après sa défaite à Batoche et sa mort en 1885 à Régina, Riel en viendra à incarner, à lui seul, le schisme vécu par le peuple métis, tiraillé entre une vie d'errance et celle d'un agriculturalisme sédentaire où plane désormais la menace de l'assimilation.

Louis Riel et Falcon nous offrent, en quelque sorte, le mythe des origines du peuple métis tout en affirmant leur allégeance à la

² Louis Riel, *The Collected Writings of Louis Riel*, 5 vol., Edmonton, University of Alberta Press, 1985, vol. 4, p. 88.

³ *Ibid.*, p. 324.

France chrétienne et glorieuse. Du mythe des origines, on progresse inconsciemment vers le mythe eschatologique, car pour Louis Goulet, un contemporain de Riel, le monde qu'il aime est menacé par le chaos que représente la modernisation de la prairie.

Guillaume Charette publie la biographie, *L'espace de Louis Goulet*, en 1976, expliquant que c'est la transcription d'un récit oral livré dans toute son «authenticité»⁴. Louis Goulet nous offre donc une vision de son monde où l'accent est mis sur le thème de la lutte pour la survivance culturelle de sa communauté. De fait, avec une pléthore de détails, et avec beaucoup d'amour et de soin, il s'attarde à décrire la vie quotidienne des gens de chez lui: la nourriture, l'éducation, l'ameublement, aussi bien que les chansons et légendes.

Quelques-uns y verront sans doute une sorte de folklorisation des moeurs des Métis. Mais, très tôt dans le récit, transparaissent sa nostalgie et sa consternation car, selon lui, un mode de vie extraordinaire disparaît:

Nous, de la toute jeune génération, nous ne savions pas que cette heureuse existence, toute d'espace, toute de liberté sans ombre de contrainte, allait comme l'enfance, comme l'adolescence, pleine des plus belles promesses, s'évanouir dans l'espace d'un soir au matin!⁵

Fataliste ou réaliste? Nul ne saurait le dire. Plutôt réticent et récalcitrant face au changement, il craint pour la survie de son peuple et voit des menaces partout. Pour Louis Goulet, vivre en vase clos serait le moyen le plus sûr de maintenir et de développer son sens de l'identité.

Les Européens

Les écrits nous provenant de la fin du XIX^e siècle sont généralement peu connus du grand public et comprennent surtout les

⁴ Guillaume Charette, *L'espace de Louis Goulet*, Winnipeg, Éditions Bois-Brûlés, 1976, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

comptes rendus des voyages ou des missions d'explorateurs et de religieux. Si le sujet de la survivance culturelle est abordé, ce sera dans le but d'expliquer les efforts de conversion des autochtones et de colonisation, ou pour souligner un attachement, parfois nostalgique, à une culture d'origine européenne.

Ainsi, l'idée de la survivance est généralement perçue de façon positive par les auteurs français qui félicitent les nouveaux colons pour leur courage et leur ténacité dans des circonstances difficiles. Cependant, même ces auteurs abordent le vaste sujet de la survivance et de la promotion d'une culture de différentes façons. Les étrangers nous proposent des visions parfois contradictoires de ces efforts de colonisation.

Dans le contexte d'une discussion de la survivance des pratiques culturelles, il est impossible d'ignorer *Les arpens de neige*, un roman de Joseph-Émile Poirier, publié à Paris en 1909. Poirier place l'idée de fidélité et de survivance culturelles au centre de ce livre dont l'action se déroule à Batoche en 1885. Les événements de 1885 sont perçus comme ayant un lien historique direct avec ceux de 1759 au Québec. L'ennemi, l'Anglais, est le même. La lutte, qui est essentiellement celle d'une culture contre une autre, est similaire. Historiquement très conservateur, ce roman glorifie la résistance des Métis en tant que peuple qui veut préserver sa langue française, sa foi catholique et ses coutumes uniques.

Français, n'ayant jamais mis les pieds au Canada, Poirier assimile la fidélité des Métis envers leur culture à la fidélité envers la France. Henri de Vallonges, témoin français de la bataille de Batoche, est particulièrement ému devant l'ancien drapeau fleurdelisé sous lequel les Métis se battent. Dans son imagination, une longue histoire surgit pour remplir d'une signification mystique les événements qu'il observe:

Des interpellations se croisaient autour de lui en français archaïque, des chansons de jadis arrivaient en bribes à ses oreilles, des noms même parfois le faisaient tressaillir, de beaux noms où semblaient tinter toute l'ancienne France.⁶

⁶ Joseph-Émile Poirier, *Les arpens de neige*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1909, p. 61.

Rares seraient ceux qui aujourd'hui interpréteraient la résistance métisse en ces termes. Néanmoins, à travers cette nostalgie colonialiste, perce l'idée de préservation d'une identité dans un contexte où voix politique et voix culturelle sont perçues comme indissociables. Faire taire une de ces voix risque d'entraîner la disparition de l'autre.

Même si son romantisme historique est relativement exceptionnel, le roman de Poirier est assez représentatif d'un certain courant d'idées du début de ce siècle. L'immigration dans l'Ouest était un phénomène encore relativement récent. Les personnages des romans sont donc, pour la plupart, de la première génération d'immigrés. Leur lieu d'origine, le Québec, la France ou ailleurs, est pour eux une réalité vécue. Appelés à s'adapter à de nouvelles conditions certes, ils demeurent néanmoins toujours des Québécois, des Français, des Belges ou des Suisses avec, bien entendu, l'exception importante des Métis.

De ce point de vue, on voit clairement un lien entre *Les arpentis de neige* et un autre roman (ou plutôt roman-mémoire) de la même époque, *L'aisance qui vient* de Léopold Leau, publié en 1911. Au centre de cette oeuvre de propagande romancée se trouve un nationalisme nostalgique. C'est la race française plutôt que la France elle-même qu'il s'agit de vanter et dont il faut conserver les valeurs. L'émigration vers l'Ouest canadien est perçue comme un des moyens d'assurer la survie d'une culture qui est en voie de disparition dans son pays d'origine.

De tendance très conservatrice, le roman de Leau semble à certains moments plus axé sur la fondation d'une nouvelle Gaule que d'une nouvelle France. Un groupe de colons français récemment arrivés dans l'Ouest est décrit en ces termes:

À bien regarder, c'était le type gaulois qui dominait dans cette peuplade en marche; nombre de figures viriles, à la moustache tombante, semblaient sorties des livres d'histoire où est racontée l'héroïque résistance de Vercingétorix.⁷

Il y a donc des valeurs culturelles profondes et anciennes à conserver. Ce n'est pas de l'état français dont il est question mais de la

⁷ Léopold Leau, *L'aisance qui vient*, Paris, Bloud, 1911, p. 152.

civilisation et de la race françaises. La France étant en décadence, il faut répandre les semences de son antique et saine civilisation dans des contrées encore presque vides. Ceci assurera peut-être le salut de la France et de sa civilisation quand, un jour, l'époque coloniale sera terminée et que les anciennes colonies seront devenues des états indépendants.

Là où *L'aisance qui vient* part d'une vision conservatrice, *La Pointe-aux-Rats* de Georges Forestier, publié en 1907, présente une perspective résolument moderne et républicaine⁸. Cependant ce texte rejoint le roman-mémoire de Leau en de nombreux endroits. Comme Leau, Forestier croit que la France est en pleine décadence mais, selon lui, c'est parce qu'elle ne sait pas se moderniser, changer ses façons de faire. Pour que les Français prospèrent, il faut sortir de France. Mais une fois au Canada, les personnages de ce roman, à la fois hostiles et attendris devant l'expérience manitobaine, découvrent dans leur cœur un amour nostalgique de leur pays d'origine. La survivance culturelle des immigrants prend, du moins en partie, la forme d'une attitude colonialiste de supériorité et de mépris de la culture des francophones déjà sur place, c'est-à-dire des Métis et des Franco-Manitobains.

Dans la même veine, Maurice Constantin-Weyer reste sans doute le meilleur exemple de cette tendance caractérisée par une vision du monde où le Français libéral représente l'avatar suprême de la race humaine. Constantin-Weyer a vécu dix ans au Manitoba avant de rentrer en France en 1914 pour défendre sa patrie. Après la guerre, il se met à écrire et il recrée pour le lecteur français le mythe du *Far West* et du Grand Nord avec plusieurs romans; le plus célèbre demeure le prix Goncourt de 1925, *Un homme se penche sur son passé*⁹.

Chez cet auteur, il devient apparent que ses protagonistes français, en venant dans l'Ouest, cherchent la grande Aventure pour pouvoir se mesurer aux nombreux obstacles et dangers retrouvés dans une contrée encore sauvage. Il s'agit pour Monge, le héros du roman, de se défaire du carcan d'un héritage conservateur et stérile pour ainsi retrouver la liberté. À l'instar de Darwin, Constantin-Weyer prêche le déterminisme biologique: que le plus fort gagne. Le métissage culturel

⁸ Georges Forestier, *La Pointe-aux-Rats*, Paris, Plon, 1907.

⁹ Maurice Constantin-Weyer, *Un homme se penche sur son passé*, Paris, Rieder, 1925.

ne peut qu'affaiblir les races et cela devient apparent dans les drames manichéens élaborés avec brio et proposés à un public avide de tels exploits racontés à la Fenimore Cooper.

Convaincu de la supériorité de la race française, Constantin-Weyer regarde avec mépris et condescendance les cultures autres que la sienne. *La bourrasque*, drame historique très romancé, inspiré de la période de la rébellion métisse, est un bon exemple de ce parti pris. Avec quelques infractions à la vérité, il nous y offre une interprétation biaisée de cette période importante dans l'Ouest en mettant en scène un Louis Riel, ivrogne grossier et coureur de jupes inculte.

L'auteur prévoit la disparition des cultures autochtones et métisse parce que, selon lui, ces peuples sont intellectuellement incapables de s'adapter au Progrès qu'amène l'homme blanc. Son héros, Monge, est très fier de représenter la noble et digne race française. Il est également enchanté de constater que la culture française s'implante au Canada. «Des Laurier, des Achelard Turgeon, des Bourassa, des Lemieux, des Lomer Gouin mettaient dans tous les partis politiques l'ordre et la clarté, la générosité et la continuité...»¹⁰. Ainsi, chez cet auteur, il s'agit de faire valoir, par le biais d'un personnage très individualiste, un nationalisme libéral français.

Les écrivains de l'Ouest

Si Constantin-Weyer peint le tableau de la survivance culturelle avec des touches exotiques, son contemporain Georges Bugnet se distingue de lui par son réalisme. Comme son compatriote, Bugnet quitte la France et part à l'aventure. Il finira, cependant, par s'installer en Alberta comme fermier. Ayant vécu jusqu'à un âge très avancé (101 ans) dans l'Ouest, Georges Bugnet est désormais considéré comme un auteur important de l'Ouest canadien. D'où notre intérêt pour sa perception de la problématique de la survivance culturelle.

Le roman, *La Forêt*¹¹, publié en 1935, raconte l'histoire semi-autobiographique de Roger Bourguoin qui désire acquérir sa terre en la défrichant, en l'arrachant littéralement à la forêt pour y installer son

¹⁰ Maurice Constantin-Weyer, *La bourrasque*, Paris, Rieder, 1925, p. 233-34.

¹¹ Georges Bugnet, *La Forêt*, Montréal, Éditions du Totem, 1935.

homestead. Dans ce roman, une juxtaposition continuelle entre les colons et les colonisés suscite parfois des scènes comiques. Ainsi, par exemple, lorsque Roger refuse d'écouter les bons conseils de ses voisins canadiens, qu'il considère d'ailleurs folkloriques et arriérés, il construit son étable trop près de la maison et sa famille sera incommodée par certaines odeurs. Mais, ultimement, cette défiance d'une certaine sagesse populaire s'avérera tragique, car Roger n'apprend jamais à composer avec la nature comme on le lui recommande à maintes reprises. Les Bourguin, naïfs néophytes, cherchent à faire valoir leur culture européenne qui est, selon eux, plus civilisée. Roger croit qu'avec ses méthodes modernes il aura vite fait de s'enrichir. Louise, sa femme, craintive et malheureuse, reste profondément nostalgique des beaux jardins ordonnés de son pays natal. Il est apparent que pour l'un et l'autre, le Canada ne représente qu'un interlude dans leur vie et qu'ils seront bientôt rentrés chez eux.

Quant aux Roy, leurs voisins canadiens-français, l'auteur les décrit avec beaucoup de sympathie. Il s'agit de lutter pour la survie car, pour eux, tout est défi à relever, et ils le font avec conviction pour assurer un avenir à leurs enfants.

Après 1950: l'époque moderne

Écrivains d'ailleurs

Le conflit de visions divergentes de notre réalité se manifeste de nouveau un demi-siècle plus tard dans le livre de Jacques Bertin, *Du vent, Gatine!*, et dans celui d'Evelyne Voldeng, *Keranna*. Dans le premier cas, il s'agit de la valorisation exclusive de la culture française alors que chez Voldeng, il y a une valorisation de la culture bretonne considérée comme un apport à la culture canadienne. Dans *Du vent, Gatine!*, le drame évoque l'échec d'une famille angevine venue s'implanter d'abord au Manitoba (à Saint-Laurent) et ensuite en Alberta¹². Le problème de ces personnages est qu'ils veulent conserver leurs pratiques culturelles françaises en les transplantant dans

¹² Jacques Bertin, *Du vent, Gatine! un rêve américain*, s.l., Arléa, 1989.

le Nouveau Monde. Car de culture canadienne-française, il en est fait à peine mention.

Evelyne Voldeng, née en Bretagne et arrivée au Canada vers 1968, raconte dans son court roman, *Keranna*, l'histoire d'une jeune Bretonne venue rendre visite à de vieux parents immigrés soixante années auparavant. Mais à la différence de certains textes dont nous venons de parler, dans celui-ci, la vieille attitude colonialiste est dépassée. À sa place se trouvent, certes, une nostalgie du vieux pays et de l'époque des pionniers, mais surtout une reconnaissance qu'un nouveau pays a été formé avec, par conséquent, sa propre culture, sa propre histoire et ses propres moeurs.

Les habitants de Keranna, Saskatchewan, sont Canadiens. Néanmoins, l'héritage du passé est reconnu comme un fil important dans le tissu de leur vie actuelle. Le désir de maintenir la langue française reste vif. De vieilles traditions de musique, de cuisine et de fêtes bretonnes sont toujours maintenues avec joie et fierté. Pourtant, un personnage évoque déjà une préoccupation face aux dangers de l'assimilation: «Je me demande, dit une des vieilles pionnières, si dans trente ans on parlera encore français à Keranna»¹³.

Nous sommes donc arrivés devant une nouvelle génération qui fait face à un monde très différent de celui de ses ancêtres. L'immigration francophone est devenue rare et ne suffit plus pour maintenir de forts liens avec l'Europe. La survivance des pratiques culturelles qui ont accompagné les pionniers dépend des jeunes générations, de leurs arrière-petits-enfants. Mais cette jeunesse n'est plus bretonne, française, belge ou suisse, mais plutôt franco-manitobaine, fransaskoise ou franco-albertaine. Cela suscite une interrogation sur la survivance culturelle, interrogation qui trouve son écho dans la littérature contemporaine de l'Ouest, qu'il s'agisse des traditions d'origine métisse, québécoise ou européenne.

Écrivains d'ici

Ainsi, ce questionnement et ce souci de l'avenir d'un peuple sont reflétés dans l'oeuvre de Gabrielle Roy qui constitue en quelque

¹³ Evelyne Voldeng, *Keranna*, Régina, Éditions Louis Riel, 1985, p. 25.

sorte une charnière où deux modèles d'interprétation se fondent. Le passé, elle a tendance à le glorifier ou à l'idéaliser: le colon et l'ancienne patrie sont tous les deux mythifiés. Pourtant cette auteure manifeste son inquiétude face aux taux élevés d'assimilation et d'acculturation qui menacent continuellement les francophones. Dans son autobiographie, *La Détresse et l'enchantement*, Gabrielle Roy revient une dernière fois sur un thème qu'elle a évoqué à maintes reprises et de plusieurs façons, c'est-à-dire le thème de la survie d'une minorité. Chez elle, la langue est une pratique culturelle essentielle car sans elle la société dont elle est l'expression est vouée à la folklorisation, sinon à l'anéantissement.

Or ce danger menace surtout les peuples minoritaires. Le lecteur est frappé par le constat angoissé de l'auteur au début de son autobiographie: «Quand donc ai-je pris conscience pour la première fois que j'étais, dans mon pays, d'une espèce à être traitée en inférieure?»¹⁴ Cette conscience de la lutte continue pour effacer le sentiment trop vif de l'altérité imprègne toutes les premières pages du texte. Fascinée d'abord par la différence que l'état minoritaire souligne, l'enfant se rend bien vite compte que la honte et la pauvreté guettent les siens. Elle se demande alors si le fait d'appartenir à la minorité franco-manitobaine serait bien la cause de la souffrance de sa famille.

Faire vivre le souvenir des ancêtres, de leurs patries et des histoires du passé seront autant de moyens pour l'auteure de concilier son vécu avec son idéal d'une société ouverte et tolérante. Elle décide alors que pour assurer le bonheur de sa famille, elle travaillera pour sauvegarder cet héritage et venger tous ceux qui ont été humiliés à cause de leur statut minoritaire.

[...]je n'en poursuivais pas moins ma petite idée qu'un jour je la vengerais. Je vengerais aussi mon père et ceux de Beaumont, et ceux de Saint-Jacques-l'Achigan et, avant, ceux du Connecticut. Je m'en allais loin dans le passé chercher la misère dont j'étais

¹⁴ Gabrielle Roy, *La Détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 11.

issue, et je m'en faisais une volonté qui parvenait à me faire avancer.¹⁵

Le sujet de la survivance culturelle révèle donc chez elle une conscience angoissée de la volonté dont doivent s'armer les minoritaires pour survivre.

Cependant le problème de la survie n'est pas toujours présenté ainsi dans les œuvres publiées après 1950. Parfois, il y a simplement le constat que les vieilles coutumes se trouvent maintenant enchâssées dans une nouvelle réalité. Cela peut donner lieu à une certaine nostalgie, mais elle peut aussi bien marquer le fait que l'on assume pleinement son canadianisme sans pour autant oublier et encore moins renier son passé. Le petit roman, *Les va-nu-pieds*, de l'auteure manitobaine Madeleine Laroche, peut servir d'exemple de ce phénomène¹⁶.

Dans ce roman, Laroche raconte l'histoire d'une fille appelée Isabelle qui grandit dans la région de Sainte-Rose-du-Lac au Manitoba, dans une communauté bretonne encore très marquée par les coutumes que les colons ont apportées avec eux. Arrivée à l'âge adulte, Isabelle retourne à son ancien village. Elle s'assoit au bord de la rivière sale et polluée à l'endroit où elle avait l'habitude de passer de longues heures pendant son enfance quand les eaux de la rivière étaient pures. La rivière semble évoquer une nostalgie qui renvoie à un passé breton maintenant perdu dans les complications de la vie moderne canadienne. Mais l'existence du roman, du texte lui-même, est une preuve du maintien des mœurs et des valeurs françaises, bien que ce soient des us et coutumes ayant évolué avec le temps pour s'intégrer, comme un élément parmi plusieurs, à la culture canadienne-française.

Un autre auteur qui explore les avatars culturels marqués par les signes des temps est Ronald Lavallée, le Franco-Manitobain aux origines métisses. Il publie en 1987, *Tchipayuk ou le Chemin du Loup*, qui met en scène le jeune Métis Askik, qui, dans la tradition du *Bildungsroman*, subit le long apprentissage de la vie. Cette fiction historique offre en arrière-plan la lutte politique menée par Riel; le thème de la survivance culturelle y est donc doublement exploité. D'une

¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶ Madeleine Laroche, *Les va-nu-pieds*, Saint-Boniface, Man., Éditions des Plaines, 1980.

part, l'auteur souligne le tiraillement vécu par Askik face à son héritage métis: amérindien et français. D'autre part, il offre, en contrepartie avec Askik, le Métis anonyme représentant toute sa race, et, avec Riel, l'homme célèbre, l'histoire d'un peuple luttant pour sa survie.

Au début du roman, Askik, tout jeune enfant, constate que chez les Blancs tout semble plus beau, plus propre, en un mot supérieur, alors que dans la prairie, chez les siens, tout est rusticité et simplicité:

Ainsi, il s'établissait dans l'existence d'Askik une dichotomie parfaite. Comme un voyageur qui va et vient entre deux États hostiles et qui passe sous silence les affaires qu'il mène des deux côtés de la frontière, Askik franchissait tous les matins la limite entre le primitif et le nouveau.¹⁷

En quête de son identité, il en viendra à peser le pour et le contre de chaque culture. Il est fort intéressant de noter d'ailleurs que toute la première moitié du livre (*Partie I* -La plaine et *Partie II* -La forêt) est riche en traditions et folklore métis et amérindiens, revalorisés parce que décrits avec tant de soin et de passion. La deuxième moitié du livre, surtout la *Partie III* -Vieille terre, reste, par contre, curieusement dénuée de tout apport culturel du genre remarqué dans les parties précédentes. Seules quelques références aux légendes et coutumes apparaissent, et ce, par le biais de la bonne. Askik n'arrive jamais à s'intégrer vraiment au monde des Blancs. Il parle leur langue mais il ne peut pas accepter leurs moeurs et leur religion telles qu'il les observe pratiquées autour de lui. Désenchanté, il optera finalement pour le mode de vie et la cause des Métis. Connaissant le résultat des luttes entreprises par ces derniers, et surtout sachant le sort réservé à Riel, le lecteur est en droit, à la fin du roman, de se demander si Lavallée, en écho à Gabrielle Roy, n'offre pas une vision plutôt négative de la possibilité de la survivance culturelle des minorités.

Cette vision pessimiste est reprise par d'autres auteurs tels que Michel Marchildon, auteur du recueil de poèmes, *Fransascroix*¹⁸,

¹⁷ Ronald Lavallée, *Tchipayuk ou le Chemin du Loup*, Paris, Albin Michel, 1987, p. 26.

¹⁸ Marcel Marchildon, *Fransascroix*, Régina, Éditions Louis Riel, 1993.

publié en 1993, et Roger Auger, auteur de la pièce, *Je m'en vais à Régina*¹⁹, pour ne citer que deux exemples.

D'autres valorisent le thème de la survivance des pratiques culturelles sans pour autant chercher à entretenir un dialogue philosophique avec le lecteur ou spectateur. Marcien Ferland, par exemple, procède-t-il à une folklorisation banale de la culture des anciens Canadiens de l'Ouest? Au contraire, il fait revivre avec amour et à sa façon une époque encore trop mal connue, et sa pièce, *Les batteurs*²⁰, exemplifie ce penchant, sans doute proustien, d'être à la recherche du temps perdu.

Les tendances à glorifier la survie d'une minorité culturelle francophone dans l'Ouest ou à questionner sa viabilité seront toutefois contrecarrées par certains auteurs contemporains tels que Charles Leblanc, Simone Chaput et Roger Léveillé. Ces derniers ne traitent pas le thème de la survivance culturelle de façon explicite. Force est de constater que si ce thème si riche et fertile a été évacué de leurs oeuvres, c'est simplement qu'au lieu d'écrire au sujet de la survie de pratiques culturelles en contexte minoritaire, ils l'illustrent en choisissant de vivre et surtout de créer en français. Tant qu'ils le feront, tous les espoirs sont permis.

¹⁹ Roger Auger, *Je m'en vais à Régina*, Montréal, Québec, Leméac, 1976.

²⁰ Marcien Ferland, *Les batteurs*, Saint-Boniface, Éditions du Blé, 1983.

F.-X.-A. TRUDEL

FACE À L'OUEST CANADIEN

Kenneth Munro

Université de l'Alberta

Le sénateur François-Xavier-Anselme Trudel a été très négligé par les historiens canadiens. Il brille par son absence dans *L'Histoire du Canada français* de Lionel Groulx, *The Dream of Nation* de Susan Mann Trofimenkoff et *L'Histoire du Québec contemporain* de Paul-André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert. D'autre part, Trudel a fait l'objet d'attentions particulières de la part de Robert Rumilly dans son *Histoire de la Province de Québec*. Selon Rumilly, Trudel était le leader laïque le plus en vue de l'école ultramontaine, un groupe d'intellectuels qui n'avait jamais cessé de témoigner en faveur du principe de la suprématie de l'Église sur l'État¹. Mason Wade, dans son livre, *The French Canadians*, Andrée Désilets, dans *Hector-Louis Langevin* et Nadia Fahmy-Eid, dans sa biographie de Trudel pour le *Dictionnaire biographique du Canada*, ont suivi la pensée de Rumilly en affirmant que Trudel agissait pour faire avancer la cause ultramontaine². Au lieu de chercher un seul objectif qui ait orienté la vie du sénateur, Louis Garon présente un personnage plus complexe et

¹ Robert Rumilly, *Histoire de la province de Québec*, VI, Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1941, p. 117-118.

² Mason Wade, *The French Canadians*, I, Toronto, Macmillan, 1968, p. 354; Andrée Désilets, *Hector-Louis Langevin: un père de la Confédération canadienne*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1969, p. 217-220, 323, 357, 369.

original³. Cependant, personne n'a fait de recherches sur les préoccupations de Trudel au sujet du Nord-Ouest canadien qui faisait pour lui une partie intégrante de son pays, le Canada.

Comme d'autres Canadiens français après la Confédération⁴, Trudel s'est intéressé au Nord-Ouest canadien. Cet intérêt s'est manifesté surtout dans deux domaines: le développement économique et l'enthousiasme national. Trudel a exprimé le désir de voir le développement et la colonisation de ces vastes territoires et de les relier au Québec par un chemin de fer transcontinental. Il croyait que la province de Québec allait bénéficier du passage des produits bruts de cette région en direction des marchés européens et de ceux de l'Europe en direction de l'Orient. En plus, la colonisation tout au long de cette ligne ferroviaire aiderait à garder les Canadiens français au Canada plutôt que de les encourager à s'installer aux États-Unis. Deuxièmement, Trudel préconisait un pays bilingue et biculturel où l'aspect culturel des Canadiens de langue française se refléterait d'un océan à l'autre autant que celui des Canadiens de langue anglaise. Avant tout, l'affaire Riel soulevait cette question importante de la survivance des Canadiens français dans l'Ouest et de la nature même de la Confédération.

Pour Trudel, le syntagme «catholique français» suffisait à définir la nationalité canadienne-française. Celle-ci avait été bien favorisée par la mission que Dieu lui avait accordée. Dans une présentation à la Salle de lecture du cabinet paroissial en 1860, Trudel a souligné «que la race canadienne-française est destinée à répandre la véritable civilisation chrétienne sur le sol américain»⁵. Au cours de son discours sur «Les destinées du peuple canadien», Trudel a indiqué clairement que les Canadiens de langue française formeraient «un

³ Louis Garon, «Un homme politique ultramontain: F.-X.-A. Trudel» dans Nive Voisine et Jean Hamelin (dir.), *Les ultramontains canadiens-français*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 203, 224, 239.

⁴ Kenneth Munro, «L'Ouest dans la pensée politique de Chapleau», *Revue de l'Université d'Ottawa*, 47.4 (octobre-décembre 1977), p. 413.

⁵ *La Minerve*, le 31 décembre 1860.

peuple grand et puissant...»⁶. Et plus tard, en tenant compte des concitoyens de langue anglaise, il a écrit que «Dieu a voulu qu'au Canada deux grandes races vécussent à côté l'une de l'autre, non pas pour s'absorber, s'entredétruire, mais pour se compléter; pour que chacune des deux apportât à l'édification de la grande patrie canadienne...» afin de fournir le meilleur d'elles-mêmes à la création d'une société supérieure⁷. Pour cette raison, Anselme Trudel a lutté pour promouvoir les intérêts des Canadiens français partout au Canada, y compris au Nord-Ouest.

Après la Confédération, les Conservateurs, comme Anselme Trudel, ont considéré l'acquisition du Nord-Ouest comme une étape essentielle pour la réalisation de la destinée canadienne. Pour les Canadiens français, cet avenir glorieux comportait un aspect économique aussi bien que national. Trudel insistait que «les nouveaux territoires devaient servir au développement de la nationalité française avec la plénitude de ses droits, dans la mesure de son importance»⁸. Pour réaliser cette vision du pays, les politiciens comme Trudel voyaient la construction d'un chemin de fer transcontinental comme essentielle⁹. Soutenant la politique de Sir Georges Cartier et Sir John A. Macdonald, Trudel et d'autres partisans conservateurs croyaient que le bien-être de la nationalité canadienne-française découlait en partie de la construction d'un système de chemins de fer d'un océan à l'autre¹⁰. Avec le terminus d'été à Montréal, la ligne ferroviaire contribuerait non seulement à l'essor économique du Québec et au contrôle par lui des ressources de l'Ouest, mais elle pourrait ouvrir le Nord-Ouest à la colonisation et réunir les Canadiens français de tout le territoire canadien¹¹.

⁶ F.-X.-A. Trudel, «Les destinées du peuple canadien», *L'Écho du cabinet de lecture paroissial*, (4 mai 1861), p. 142.

⁷ *L'Étendard*, le 29 mars 1887.

⁸ *L'Étendard*, le 3 janvier 1889.

⁹ Canada, Senate, *Debates*, (Trudel), April 17, 1878, p. 705.

¹⁰ Canada, Senate, *Debates*, (Trudel), May 7, 1879, p. 496.

¹¹ Munro, «L'Ouest dans la pensée politique de Chapleau», p. 415; Canada, Senate, *Debates*, (Trudel), February 14, 1876, p. 17; February 21, 1877, p. 66; February 26, 1877, p. 107; May 2, 1879, p. 448-449; May 7, 1879, p. 496-497; April 21, 1880, p. 350; *Le Nouveau Monde*, le 31 décembre 1879.

Anselme Trudel continuait à promouvoir ce projet de Cartier et Macdonald à l'automne de 1873, après sa nomination au Sénat, quelques heures avant la chute du gouvernement Macdonald causée par le «scandale du Pacifique»¹². Alors qu'il critiquait les Libéraux qui voulaient que le Canadien Pacifique soit une entreprise commerciale plutôt qu'un rêve national¹³, Trudel applaudissait la politique du gouvernement conservateur du Québec qui avait entrepris la construction de la section provinciale du Canadien Pacifique, la fameuse *Québec, Montréal, Ottawa et Occidental*. Cette ligne, terminée en 1880, longeait le Saint-Laurent entre Québec et Montréal puis, la rive nord de l'Outaouais entre Montréal et Ottawa. Après les élections de 1878 qui ont porté Macdonald au pouvoir une fois de plus, Trudel lui a écrit pour réaffirmer la singulière importance de cette question pour les intérêts du Québec et l'a encouragé «*as far as can be done*» de retourner à la politique de son gouvernement des années 1872-73¹⁴. Parce que le chemin de fer Canadien Pacifique éclipsait toute autre question à l'ordre du jour¹⁵, et parce que le Nord-Ouest serait le grenier du Canada et d'une grande partie de l'Europe, Trudel voulait réaliser ce projet sans délai, au moins «*that part of our Pacific Railway which will put the North-West in direct communication with the old province...*», celle du Québec¹⁶. L'achèvement de ce grand projet en 1885 a permis aux Canadiens français du Québec d'aller au Nord-Ouest pour s'y établir et, selon Trudel, «nous fournit ample occasion de compenser, au point de vue national, la perte de la Nouvelle-Orléans et la Vallée du Mississippi...» à cause de la conquête au siècle dernier¹⁷.

Malgré l'importance de cette réalisation, la question de la colonisation restait inachevée. Après la rébellion au Nord-Ouest en 1885 et la pendaison de Louis Riel, cette question revint à l'ordre du jour. Certains historiens ont suggéré que les Canadiens français du Québec

¹² Garon, «Un homme politique ultramontain: François-Xavier-Anselme Trudel», p. 209.

¹³ Canada, Senate, *Debates*, (Trudel), April 12, 1878, p. 592.

¹⁴ *National Archives of Canada*, Macdonald Papers, F.-X.-A. Trudel to Macdonald, Montreal, October 3, 1878.

¹⁵ Canada, Senate, *Debates*, (Trudel), February 13, 1880, p. 5-6.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *L'Étendard*, le 16 août 1888.

ne souhaitaient pas voir une présence française dans le Nord-Ouest. Arthur I. Silver a conclu que ni Cartier ni la plupart des Canadiens français au Québec «expected or wanted the establishment of a French-Canadian presence in the North-West...»; plutôt, ils voulaient «the North-West for its commercial value to Quebec alone...»¹⁸. Ce n'était pas le cas de Trudel, parmi d'autres Canadiens français, au dix-neuvième siècle¹⁹. Pendant les années 1880, il a informé ses lecteurs de *L'Étendard* que le Nord-Ouest était «la partie la plus importante de ce qui constitue aujourd'hui notre chère patrie canadienne»²⁰. Selon Trudel, les Canadiens français avaient accepté l'acquisition de cette région pour que la population française puisse s'y installer²¹. La question s'imposait parce qu'à cette époque, les Canadiens français quittaient le Québec à destination des États-Unis en nombre assez grand pour provoquer des cris d'alarme des élites canadiennes-françaises. La période critique de cette émigration vers des emplois dans les usines de textiles de la Nouvelle-Angleterre s'est située dans les trois dernières décennies du 19^e siècle²². Après avoir étudié ce mouvement qui lui paraissait désastreux, Trudel a encouragé les siens de sa province à orienter l'émigration du Québec vers le Nord-Ouest au lieu des États-Unis, pour ainsi faire la fortune du Canada et pour former des provinces soeurs. Pour ces raisons mêmes, les Canadiens français avaient accepté l'achat de ce territoire dans les premières années de la Confédération. En plus, selon Trudel, «la race française aura le même droit que les autres races d'aller se recruter dans les pays qui parlent sa langue et partagent sa foi»²³.

Anselme Trudel soutenait que les Canadiens français pouvaient diriger le départ des leurs vers le Nord-Ouest, la portion la plus riche du territoire canadien²⁴. Il était fier que les Canadiens français fussent

18 A.I. Silver, *Quebec and the French-speaking minorities, 1864-1917*, Ph.D. thesis, University of Toronto, 1973, p. 166-167.

19 Munro, «L'Ouest dans la pensée politique de Chapleau», p. 417.

20 *L'Étendard*, le 16 août 1888.

21 *Ibid.*

22 Paul-André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert, *Histoire du Québec contemporain: de la Confédération à la crise (1867-1929)*, Montréal, Boréal Express, 1979, p. 41-42, 130-131.

23 *L'Étendard*, le 16 août 1888.

24 *L'Étendard*, le 28 décembre 1888.

les premiers propriétaires de ces régions, qu'ils en aient fait la découverte et qu'ils en aient pris possession les premiers²⁵. En tant que citoyen de la province du Québec, il était conscient qu'il s'agissait de peupler ce territoire au détriment du Québec, «de troquer en quelque sorte le foyer de notre nationalité pour ces plaines immenses». Néanmoins, les Canadiens français étaient suffisamment établis au Québec pour pouvoir, sans danger, aller fonder des colonies au Nord-Ouest. Pourquoi, se demandait-il, au lieu d'aller s'établir aux États-Unis, «n'iraient-ils pas dans notre Nord-Ouest faire souche de bonnes familles canadiennes, pour être les propriétaires du sol, les maîtres de leur destinée, de riches et libres citoyens canadiens comme leurs pères?»²⁶

Après le soulèvement des Métis du Nord-Ouest sous la direction de Louis Riel, Trudel a été confronté à la réalité du Nord-Ouest. Cette crise avait provoqué des remous importants au Québec et avait obligé Trudel à réfléchir au fait français dans l'Ouest canadien. En dépit du fait que plus de trois cent mille Canadiens français avaient quitté le Québec depuis que le Nord-Ouest avait été ouvert à l'immigration, Trudel faisait remarquer que l'émigration des gens du Québec vers cette région avait été presque nulle²⁷. Au Manitoba, qui comptait une majorité de représentants francophones à la législature provinciale et dans les hautes fonctions gouvernementales à l'entrée de la province dans la Confédération, cette majorité s'était effritée, provoquant l'abolition du conseil législatif en 1888, l'élection de seulement six députés sur trente-huit à l'assemblée législative, et la disparition de tout ministre francophone au gouvernement²⁸. Selon Trudel, ces difficultés s'expliquaient par l'apathie des Canadiens français au Québec, leur paresse à se renseigner sur le Nord-Ouest et leur esprit de parti. Par conséquent, ils avaient perdu l'occasion de prendre les devants sur les Anglais dans l'Ouest²⁹. C'était «évident qu'aux nôtres et aux nôtres seuls il faut s'en prendre si aujourd'hui nous n'avons pas, à l'ouest du lac Supérieur et jusqu'aux côtes du Pacifique, une chaîne non interrompue de groupes canadiens, occupés

²⁵ *L'Étendard*, le 16 août 1888 et le 28 décembre 1888.

²⁶ *L'Étendard*, le 28 décembre 1888.

²⁷ *L'Étendard*, le 16 août 1888.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *L'Étendard*, le 10 janvier 1889.

vigoureusement par centaines de milles à se tailler pour leurs enfants de riches héritages à même les immenses territoires du Nord-Ouest»³⁰. Cependant, Trudel ne désespérait pas d'arrêter et de corriger une situation nuisible aux Canadiens français. Il était convaincu que les Canadiens français du Québec n'avaient «*qu'à vouloir* pour y assurer à notre élément un avenir aussi grand que tout ce que notre patriotisme et notre ambition comme race peuvent concevoir de plus désirable et de plus brillant»³¹. Ils avaient seulement besoin de la volonté de travailler et de la capacité nécessaire pour le faire en arrivant au Nord-Ouest.

En plus de la question économique qui comprenait la construction du chemin de fer transcontinental et la colonisation, l'affaire Riel de 1885 soulevait la question nationale pour les Canadiens français. Comme d'autres nationalistes, Trudel s'inquiétait de l'avenir du fait français au Nord-Ouest. Au début de la crise en 1885, Trudel avait condamné vigoureusement la rébellion et avait fait appel au gouvernement pour la suppression de cette révolte et la reconnaissance de l'autorité légitime. En même temps, il demandait que le gouvernement rende justice à ceux qui avaient souffert, à savoir les Métis³². Après tout, le gouvernement lui-même avait admis que tout n'était pas juste du côté des Métis³³. Parce que les Métis partageaient l'origine française et la foi catholique avec leurs frères du Québec, Trudel pensait qu'«il n'est pas même impossible qu'on les ait persécutés à cause de nous...»³⁴. Trudel considérait les Métis comme «de malheureuses victimes d'un fanatisme méchant et entêté» de la part des fanatiques Anglais³⁵. Le jour même où Riel s'est rendu au général Middleton, le commandant des forces militaires canadiennes au Nord-Ouest, Trudel a écrit que la rébellion était «le résultat d'une persécution nationale et religieuse»³⁶. Il était convaincu qu'il existait dans la population de langue anglaise, une volonté de faire du Canada un pays

³⁰ *L'Étendard*, le 16 août 1888.

³¹ *L'Étendard*, le 10 janvier 1889.

³² *L'Étendard*, le 31 mars 1885.

³³ *Ibid.*

³⁴ *L'Étendard*, le 1er avril 1885.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *L'Étendard*, le 15 mai 1885.

exclusivement anglais en balayant du Nord-Ouest tout élément français³⁷. Cette idée avait même «engendré la rébellion du Nord-Ouest»³⁸. D'autre part, Trudel notait qu'il existait un semblable parti pris chez les Canadiens français de vivre comme citoyens du Canada partout au pays, y compris au Nord-Ouest³⁹.

Après la capitulation de Riel, Trudel a fait appel au bon sens et à la justice de ses concitoyens de langue anglaise. Il a proposé la formation d'une commission afin d'étudier la part de responsabilité de chacun et de permettre l'adoption de mesures nécessaires pour empêcher la répétition de semblables calamités. Trudel voulait savoir si la persécution organisée contre les Métis catholiques de sang français au Nord-Ouest et le refus persistant de leur rendre justice étaient l'état normal de ceux de sang canadien-français dans cette région⁴⁰. Si les Métis avaient été coupables d'avoir perdu patience et s'ils avaient, d'une façon injustifiable, exagéré les dangers qui menaçaient le patrimoine de leurs enfants, Trudel croyait qu'ils devaient porter la responsabilité de leurs actes. Mais aussi, il demandait que les auteurs de dix ans d'injustices systématiques, responsables de tous les malheurs que le pays déplorait, portent eux aussi leur part de responsabilité. Il reconnaissait: «Riel a commis des fautes inexcusables; mais il n'est pas le plus coupable»⁴¹. D'une part, Riel avait été condamné par des gens de langue anglaise; d'autre part, l'Église catholique française au Canada avait mis en doute sa crédibilité comme porte-parole de la nation canadienne-française au Nord-Ouest. Le clergé de l'Ouest avait désapprouvé les actions de Riel, alors qu'il s'était posé en prophète et avait même fondé une religion nouvelle⁴². En réponse à Mgr Taché de Saint-Boniface, à Mgr Laflèche de Trois-Rivières et au père Lacombe qui avaient soulevé la question de l'apostasie de Riel et de ses persécutions criminelles des missionnaires, Trudel avait répondu que le caractère et les actions de Riel n'étaient nullement «une raison pour excuser, encore moins pour justifier la persécution du fanatisme anglo-

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*

39 *L'Étendard*, le 15 mai 1885 et le 14 septembre 1885.

40 *L'Étendard*, le 21 juillet 1885.

41 *L'Étendard*, le 3 août 1885.

42 Wade, *The French Canadians*, p. 417-419.

protestant contre les Métis, pas plus que les fautes et négligences impardonnables de l'administration canadienne vis-à-vis de ces malheureux»⁴³. La question principale n'était pas de savoir si Riel était coupable ou non, aliéné ou non; «le point capital, c'est de savoir si notre race va être traitée avec une odieuse distinction d'avec les autres races...»⁴⁴.

Après sa condamnation à mort pour trahison et l'échec de son appel au Conseil privé suite à plusieurs sursis de sentence, Riel fut pendu le 16 novembre 1885. Cette pendaison de Riel, que Trudel a appelée «cet assassinat judiciaire»⁴⁵, ne l'a pas laissé sans espoir pour l'avenir des Canadiens de langue française de l'Ouest canadien. Au contraire, cet acte de violence, commis sur l'échafaud de Régina par le «parti des pendards»⁴⁶, lui semblait pouvoir résulter en un grand bien pour les Canadiens français s'ils comprenaient bien que ce deuil était le fruit de leurs abdications nationales⁴⁷. Trudel avait critiqué les siens parce que, pendant dix années d'injustice et d'oeuvres d'iniquité qui avaient préparé les lamentables événements du Nord-Ouest, les Canadiens français du Québec avaient été muets, indifférents, insensibles à tout ce qui s'opérait sous leurs yeux pour produire l'asservissement des gens de langue française et le sacrifice complet de leurs droits nationaux⁴⁸. Prenant la tête de l'opinion publique au Québec qui se dressait contre les ministres canadiens-français du cabinet conservateur, Trudel les blâmait de n'avoir pas signalé les maux qui avaient menacé leurs frères au Nord-Ouest⁴⁹. Cependant, Riel n'était pas mort pour rien parce qu'à peine le cercueil de Riel était-il fermé que l'on vit les divisions internes des Canadiens français s'effacer⁵⁰. Le 22 novembre 1885, s'est tenu au Champ de Mars à Montréal, la plus

⁴³ *L'Étendard*, le 28 octobre 1885.

⁴⁴ *L'Étendard*, le 13 novembre 1885.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *L'Étendard*, le 21 novembre 1885; Kenneth Munro, *The Political Career of Sir Adolphe Chapleau, Premier of Quebec 1879-1882*, Lewiston, Edwin Mellen Press, p. 135-136.

⁴⁷ *L'Étendard*, le 17 novembre 1885.

⁴⁸ *L'Étendard*, le 3 octobre 1885.

⁴⁹ *L'Étendard*, le 24 novembre 1885; Munro, *The Political Career of Sir Adolphe Chapleau*, p. 129.

⁵⁰ *L'Étendard*, le 24 novembre 1885.

grande assemblée populaire jamais vue au Québec. Une suite ininterrompue d'orateurs, dont Trudel, ont exprimé leur sentiment de solidarité avec Riel qui devenait pour eux le symbole de la résistance des minorités et une victime de la négligence du gouvernement du Dominion qui avait été créé pour les protéger.

Après cette assemblée historique au Champ de mars, Trudel a pu saluer «avec bonheur le réveil grandiose de ce sentiment...national» qui était plus vivace, plus robuste que jamais⁵¹. Trudel a soutenu l'appel d'Honoré Mercier, le chef de l'opposition à l'Assemblée législative du Québec, pour la formation d'un parti qui unirait toutes les forces de la nation. Au niveau fédéral, Trudel a fait appel à tous les députés patriotes pour qu'ils agissent comme les Parnellistes irlandais en Angleterre, même s'ils devaient passer dans l'opposition. Comme un bloc national fondé sur les principes de reconnaissance et de conservation de l'influence politique des Canadiens français, ces députés pouvaient forcer n'importe quel gouvernement, s'il voulait garder le pouvoir, à assurer la reconnaissance de leurs droits⁵². En effet, le revers de fortune causé par l'affaire Riel n'avait pas déprimé Trudel, et il gardait toujours son adhésion à la Confédération canadienne. En dépit de ce coup dur à l'unité canadienne, Trudel soutenait que le Québec avait toujours été favorable à la Confédération et affirmait: «nous croyons qu'il y tient encore»⁵³. Les Canadiens français au Québec étaient partisans de la constitution de l'époque et ils en désiraient le maintien, «parce que nous la considérons comme le gage de notre prospérité et de la grandeur future du Canada»⁵⁴. Mais c'était sur une base de justice et de respect des droits de chacun qu'on devait maintenir la Confédération⁵⁵.

Pour mieux apprécier son pays et pour des raisons de santé, Trudel a fait un voyage à travers le Canada, de Montréal à l'océan Pacifique, pendant l'été de 1888. Ce voyage lui a donné l'occasion de réfléchir sur son pays. Dans plusieurs articles à *L'Étendard*, Trudel a présenté une pensée mûre sur la Confédération. Il définissait le Canada

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *L'Étendard*, le 12 février 1886.

⁵³ *L'Étendard*, le 19 juin 1886.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

comme une alliance de «races» française et anglaise sur un pied d'égalité, chacune conservant l'intégrité de ses droits, de son patrimoine religieux et national. Par «anglais de race», Trudel voulait dire les trois grandes nationalités, irlandaise, écossaise et anglaise, qui étaient venues du Royaume-Uni⁵⁶. Ainsi, le Canada, c'est «une fédération d'éléments essentiellement différents où quatre races, l'anglaise, la française, l'écossaise et l'irlandaise, entraient comme associées, pour former un pays où chacune devait continuer à exister, à se développer, à conserver tous ses caractères...»⁵⁷. Par l'Acte de Québec et l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, les pères de la Confédération n'avaient pas créé un Canada, *UN* de langue et de nationalité. Ceux qui voulaient l'unité par le sacrifice de la langue française, de la loi civile du Québec et des coutumes françaises étaient une engeance «anti-canadienne, déloyale, malhonnête, criminelle, même»⁵⁸. Aux Canadiens de langue anglaise qui demandaient d'être «rien que Canadiens», Trudel répondait que cette idée n'était qu'un truc pour induire les Canadiens français à sacrifier ce qui les distinguait, «pour les noyer dans une nationalité qui, en réalité, ne serait pas simplement canadienne, mais canadienne-anglaise, surtout anglaise»⁵⁹.

Pendant le séjour de Trudel au Nord-Ouest, on lui demandait si les Canadiens français voulaient conserver leur langue et pourquoi les Flamands, les Hollandais, les Suédois, les Norvégiens, les Islandais, les Allemands, les Espagnols et les Italiens ne feraient-ils pas de même. Il affirmait que les Canadiens français n'avaient pas la moindre objection à ce que les autres «races» se développent sur ce continent et conservent tous les caractères de leur nationalité y compris leur langue. Cependant, le français était une langue officielle au Canada «parce que c'est un droit formel, un droit indiscutable, consacré par les traités! Un droit acheté par des centaines d'années de luttes héroïques et payé par le plus pur et le plus noble du sang d'un grand peuple»⁶⁰. Les Allemands, par exemple, ne pourraient pas prétendre à la reconnaissance officielle et à l'usage de l'allemand tout aussi bien que les Canadiens

⁵⁶ *L'Étendard*, le 13 novembre 1885.

⁵⁷ *L'Étendard*, le 2 septembre 1887.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *L'Étendard*, le 3 janvier 1889.

français parce que «nous avons, nous, l'usage officiel du français, garanti sur l'honneur du peuple anglais, par le traité de Paris et la constitution du Canada»⁶¹. Anselme Trudel expliquait que les Canadiens français ne consentiraient pas à ce que le français disparût comme langue officielle dans une portion quelconque du Dominion parce que «cela équivaldrait à l'acte d'un associé qui demanderait un beau jour pourquoi son co-associé ne cesserait pas de prétendre à sa part dans le fond social ou dans le revenu annuel en provenant»⁶². L'abolition du français dans l'Ouest canadien constituerait «*un vol de nos droits*»⁶³. Trudel a écrit que, quand les Canadiens français avaient contribué à faire la Confédération et à acquérir le Nord-Ouest, ils n'avaient consenti à le faire qu'à la condition que la plénitude de leurs droits y fût conservée. En effet, «les nouveaux territoires devaient servir au développement de la nationalité française avec la plénitude de ses droits, dans la mesure de son importance»⁶⁴.

En plus de contredire ceux qui affirmaient que le Canada devait être un pays anglo-saxon, Trudel faisait face aux séparatistes au Québec. Alors qu'il s'en tenait à une patrie d'un océan à l'autre, Jules-Paul Tardivel prétendait que la patrie du Canada français n'était que la province de Québec. Trudel n'accepterait jamais de réduire cette patrie à un cinquième à peine du pays ouvert à la civilisation européenne par les pères des Canadiens français et arrosé de leur sueur et de leur sang⁶⁵. Il tenait «tout spécialement à ce que le Canadien français soit *chez soi, dans sa patrie sur tout point du Canada*, où la Providence le fait naître, ou bien, où les circonstances fixent sa résidence». Si les Canadiens français étaient destinés à peupler la plus grande partie des sept provinces du Canada, Trudel se demandait, «pourquoi commencer à poser en principe que nous sommes des étrangers dans toutes, excepté dans une seulement?»⁶⁶ Évidemment, même après l'affaire Riel qui remettait en cause les fondements de la Confédération, Trudel avait gardé sa foi dans le Canada, pays bilingue et biculturel.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *L'Étendard*, le 2 septembre 1887.

⁶⁶ *Ibid.*

Jusqu'à la fin de sa vie en janvier 1890, Anselme Trudel a maintenu avec vigueur sa vision du Canada comme patrie pour deux grandes communautés de souche européenne; l'une catholique de langue française, et l'autre protestante de langue anglaise. Les historiens du Canada n'ont jamais étudié la pensée politique d'Anselme Trudel dans sa totalité. Ainsi, on nous a présenté un politicien consumé par le désir d'établir la suprématie de l'Église catholique sur l'État civil au Québec. Cette myopie nous laissait sans compréhension de l'ampleur de ses idées et de sa contribution au débat politique du Canada, surtout de la position des Canadiens de langue française au Nord-Ouest du pays.

MULTIPLES REGARDS SUR LA RADIO-OUEST-FRANÇAISE, 1930-1960.

Marcel Martel

*Histoire
York University*

Le rapport de la Commission nationale d'étude sur l'assimilation souligne les défis des collectivités minoritaires francophones dans le domaine culturel. «... Il faut chercher à élaborer un réseau institutionnel aussi complet que possible, dans le but de satisfaire le plus grand nombre de besoins individuels et collectifs». De pareilles institutions offrent, d'une part, un «encadrement linguistique et culturel nécessaire à l'acquisition des comportements culturels». D'autre part, elles facilitent le respect de «la diversité des besoins des individus» tout en étant «élaborées en tenant compte de la diversité des expériences des communautés...»¹. Cet extrait expose le problème de la gestion de l'environnement culturel par les groupes minoritaires. Ce problème n'est cependant pas une nouveauté en soi. En fait, il confronte les communautés minoritaires depuis que celles-ci s'efforcent de sauvegarder leur culture. «Les minorités françaises du Canada, pour assurer leur survivance, doivent gérer l'environnement culturel, trouver

¹ Rapport de la Commission nationale d'étude sur l'assimilation, *L'avenir devant nous. La jeunesse, le problème de l'assimilation et le développement des communautés canadiennes-françaises*, livre IV, Ottawa, Fédération des jeunes Canadiens français Inc., 1992, p. 86.

les moyens et les stratégies pour construire, produire et reproduire d'une génération à l'autre la communauté»².

La volonté des communautés minoritaires de s'inscrire dans le temps et l'espace, qu'atteste la mise en place d'institutions, a été conceptualisée avec la notion de complétude institutionnelle. Breton la caractérise par le niveau d'organisation d'un groupe minoritaire, par la diversité de ces organisations et par leur capacité d'intégration des membres du groupe³. Ce concept établit un constat statique ne renseignant guère sur la dynamique qui amène un groupe minoritaire à s'inscrire dans le temps et l'espace. Comment chemine un tel groupe dans la sélection des moyens institutionnels pour sauvegarder son identité? Le choix de ces moyens génère-t-il des conflits? Pour répondre à ces interrogations, nous portons notre attention sur les groupes francophones des provinces de l'Ouest, c'est-à-dire ceux du Manitoba, de la Saskatchewan et de l'Alberta, et plus spécifiquement à leur projet de Radio-Ouest-Française. Radio-Ouest-Française recouvre deux réalités. Primo, il s'agit du projet de construction de quatre stations privées de radio dont une est érigée en Alberta, une autre au Manitoba et les deux dernières en Saskatchewan. Secundo, il désigne l'organisme de coordination de ce projet qui mobilise ces communautés des années 1930 aux années 1950.

La fondation d'institutions pour favoriser le rayonnement culturel devient de nouveaux lieux de pouvoir sur lesquels s'exerce le leadership des chefs de ces communautés. Comme lieu de pouvoir, la Radio-Ouest-Française permet d'analyser l'exercice de ce pouvoir pendant une période encore méconnue.

La recherche scientifique traite rapidement des années 1940-1960. Les «Trente Glorieuses», si on y retranche les quinze dernières années, correspondent à une période de répit, de repli ou d'attente chez les groupes francophones minoritaires. De telles caractérisations traduisent le constat qu'aucune crise médiatisée secoue les milieux

² Roger Bernard, *Le déclin d'une culture. Recherche, analyse et bibliographie. Francophonie hors Québec. 1980-1989*, livre I, Ottawa, Fédération des jeunes Canadiens français Inc, 1990, p. 104.

³ Raymond Breton, «Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relation of Immigrants», *The American Journal of Sociology*, vol. 70, n° 2 (sept. 1964), p. 193-205.

francophones hors Québec hormis la question de la conscription. Nous risquons un nouveau qualificatif pour cette période: celui des revendications silencieuses. Au plan sémantique, ce qualificatif comporte une contradiction apparente. Comment des revendications peuvent-elles être silencieuses? Pour en excuser la formulation, rappelons qu'il ne s'agit pas du premier *oxymoron* comme l'attestent les expressions, parti progressiste conservateur et Révolution tranquille.

Cette caractérisation de revendications silencieuses sied bien à l'Ontario français. L'historien Robert Choquette observe un transfert du lieu d'exercice de l'action politique. Cette dernière se déroule dans les coulisses du pouvoir. La fondation de l'Ordre de Jacques-Cartier, en 1926, obéit à cette logique. La lassitude des militants mobilisés par la promulgation du Règlement 17, en 1912, et la médiatisation au niveau national de cette bataille scolaire provinciale incitent l'élite dirigeante du réseau institutionnel ontarien à revoir les moyens de son action politique pour assurer le respect des droits de leur communauté qui constitue l'un des deux peuples fondateurs. L'organisation secrète de l'Ordre de Jacques-Cartier devient le lieu, loin du public et des médias, de discussions des enjeux auxquels est confronté le Canada français⁴. Dans quelle mesure cette nouvelle conception de l'action politique affecte la conduite du dossier de la radio française dans l'Ouest canadien? Adopte-t-on dans les plaines de l'Ouest la stratégie des revendications silencieuses?

Notre propos se divise en trois parties. Nous débutons par un bref survol historique des revendications pour la radio française dans l'Ouest du pays. Nous nous arrêtons ensuite sur la mobilisation de 1945, qui prend la forme d'une souscription publique, comme événement révélateur des objectifs du projet de la radio française. En dernier lieu, les efforts déployés pour mener à terme ce projet permettent de caractériser les façons de faire du leadership des organismes impliqués.

⁴ Robert Choquette, *La foi gardienne de la langue en Ontario, 1900-1950*, Montréal, Bellarmin, 1987, 282 p.

La bataille pour la radio française dans l'Ouest canadien.

Le rapide développement de la radio sur le continent nord-américain soulève dans son sillage des craintes au Canada. Des nationalistes canadiens-anglais redoutent l'américanisation culturelle de leur société. La commission royale de la radiodiffusion, dite commission Aird, fait écho à ces inquiétudes en recommandant la mise sur pied d'un réseau national de radiodiffusion en 1929. Le gouvernement fédéral n'y reste pas insensible. Il crée la Commission canadienne de la radiodiffusion qu'il remplace par la Société Radio-Canada en 1936⁵.

La croissance du nombre de stations radiophoniques inquiète, mais pour d'autres motifs, les leaders des communautés francophones de l'Ouest. L'arrivée de ce média de communication incarne un nouveau cheval de Troie introduit dans les retranchements de la survivance pour y menacer, cette fois-ci, un des fondements du réseau institutionnel canadien-français: la famille. L'écoute de la radio anglaise accroît les risques d'assimilation des membres qui composent le foyer canadien-français. «Ce foyer, sanctuaire national, où ne résonnaient que des syllabes françaises, est maintenant envahi du matin au soir, grâce à la radio, par des programmes anglais, par des chansons anglaises, par de la propagande en anglais. C'est toute notre survivance nationale et religieuse dont la base était la famille qui est menacée»⁶.

⁵ Voir Marc Raboy, *Missed Opportunities. The Story of Canada's Broadcasting Policy*, Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1990, 471 p.

⁶ Extrait d'une conférence prononcée au Séminaire de Valleyfield par Raymond Denis, ancien président général des associations nationales de la Saskatchewan, «Problème des minorités», *Pour Survivre*, mai 1945, p. 25. Propos similaires tenus par Mgr Maurice Baudoux dans sa conférence à la Société du Parler français du 2 février 1944 reproduite dans abbé Paul-Émile Gosselin, «Radio-Ouest-Française», *Pour Survivre*, vol. VII, No 1, mars 1945, p. 30. Mgr Baudoux reprend cet argument devant la Société Saint-Jean-Baptiste de Québec, le 25 avril 1945, et la section Ludger-Duvernay de la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal, le 4 mai 1945. Archives de la ville de Québec (AVQ), fonds du Conseil de la vie française en Amérique

Les leaders des communautés canadiennes-françaises de l'Ouest pressent l'État fédéral d'assumer ses responsabilités dans le domaine de la radio. Selon eux, le gouvernement fédéral doit assurer aux membres des deux peuples fondateurs, peu importe leur lieu de résidence, l'accessibilité à la radio dans leur langue maternelle. Le gouvernement fédéral et la Société Radio-Canada invoquent les contraintes financières imposées par la crise économique pour se défilier de leurs obligations. Le faible pourcentage de francophones dans l'Ouest canadien incite la Société Radio-Canada à la prudence. Celle-ci ne veut pas provoquer une fureur anti-française en finançant la construction de postes radiophoniques français qui sera perçue comme un privilège accordé à un groupe ethnique qui compte pour bien peu dans la mosaïque culturelle de l'Ouest. Tout au plus, elle se contente de diffuser quelques heures d'émissions françaises à son poste de Watrous en Saskatchewan⁷.

Devant l'échec de leurs pressions, les leaders des groupes francophones de l'Ouest rêvent de mobiliser les ressources du milieu pour construire des stations radiophoniques. Comment matérialiser ce rêve devant le refus de Radio-Canada de participer à son financement? C'est ici qu'intervient la province de Québec par l'intermédiaire du Comité permanent de la survivance française en Amérique, créé au lendemain du Deuxième congrès de la langue française au Canada de 1937⁸. Le Comité devient le poste d'écoute des doléances des groupes minoritaires mais aussi le vaisseau amiral autour duquel se met en place le réseau institutionnel national canadien-français. Il appuie le projet des dirigeants de l'Ouest de construire quatre postes de radio localisés à Saint-Boniface, Gravelbourg, Prince-Albert et Edmonton. Tandis que les

(CVF) P52, D 12.

⁷ Pour un survol de la lutte en faveur de la radio française dans l'Ouest, le lecteur peut consulter l'ouvrage de Rossel Vien, *Radio française dans l'Ouest*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1977, 194 p.

⁸ Les membres du Comité permanent des Congrès de la langue française en Amérique changent l'appellation de leur organisme en septembre 1939. Ce Comité devient le Comité permanent de la survivance française en Amérique. En 1955, il adopte son nom actuel: le Conseil de la vie française en Amérique. Nous utilisons la désignation le Comité, pour le Comité permanent de la survivance française en Amérique, dans le reste du texte.

associations canadiennes-françaises de l'Ouest organisent une campagne de levée de fonds dans leur province respective en 1944, le Comité en orchestre une dans le territoire canadien à l'est du Manitoba, un an plus tard.

Le Comité n'en est pas à ses premières armes dans le domaine des souscriptions pour les groupes francophones du pays. En 1943, il sensibilise les Canadiens français du Québec à propos de l'aide à apporter aux Acadiens dans leur entreprise de fondation d'un quotidien francophone. Il les émeut suffisamment pour amasser près de 100 000\$. Deux ans plus tard, le Comité récidive en faveur des groupes francophones de l'Ouest. Tout comme pour la campagne de la presse acadienne, le Comité a à coeur de mobiliser la population de la province de Québec. Cette dernière, qui forme le château fort du Canada français, doit poser un geste concret de solidarité à l'égard des avant-postes francophones que constitue chacun des groupes canadiens-français établis dans les huit provinces anglaises. Cette solidarité est cruciale pour préserver le fait français au Canada. Si elle vient à défaillir, les conséquences sont impitoyables:

Soldats d'avant-gardes, nos compatriotes des Maritimes, de l'Ontario, des Prairies ont sans cesse à combattre. C'est sur leur territoire, dans leurs paroisses et, avec la radio, jusque dans l'intimité de leurs foyers que se livre la bataille pour la survivance. Notre rôle se borne-t-il à les regarder lutter, à applaudir de loin à leurs succès, à nous apitoyer sur leurs revers? Ce serait honte et folie que de l'affirmer. Dans la guerre comme dans la paix, toute la nation est solidaire et si un avant-poste succombe, le coeur même de la forteresse est menacé.⁹

⁹ Gosselin, «Radio-Ouest-Française», p. 47-48. Propos repris par Roger Duhamel dans sa causerie du 23 septembre 1945 à l'émission de la Société du Bon Parler Français diffusée par le poste CKAC, AVQ, fonds CVF P52, D 12.11.

«Nous avons absolument besoin, pour survivre, de postes radiophoniques français. Nous les aurons»¹⁰.

La propagande entourant la campagne de souscription pour la radio française de 1945, diffusée dans la province de Québec, renseigne sur les objectifs de ce projet mobilisateur. D'abord, la nécessité de posséder des stations radiophoniques constitue une réaction de défense, une réponse à une nouvelle agression. La culture identitaire canadienne-française, qui valorise la langue et la foi comme saillants distinctifs de ceux proposés par la majorité environnante, doit disposer de tous les véhicules de transmission pour se maintenir. La construction de quatre stations démontre la détermination des dirigeants des communautés canadiennes-françaises d'accroître le nombre de composantes de leur réseau institutionnel mais aussi de le diversifier pour contrecarrer les effets de cette nouvelle menace à la survivance des Canadiens français:

Nos paroisses françaises et notre peuple français ont un besoin urgent d'entendre la voix catholique et française de la radio s'ils veulent conserver vivaces la foi, la langue et nos traditions toutes imprégnées de christianisme. L'ambiance matérialiste du milieu influe sur les nôtres pour anémier la foi catholique. L'infiltration habituelle de l'anglais par la radio des postes publics dans les trois Provinces de l'Ouest intensifie chez les nôtres l'anglicisation, et nous sommes convaincus que si nous ne pouvons établir avant bien longtemps des postes de radio française, nous perdrons à la foi et à la langue une proportion grandissante des nôtres.¹¹

¹⁰ Propos de Léon-Omer Beauchemin rapportés dans Gosselin, «Radio-Ouest-Française», p. 36.

¹¹ Lettre du 9 février 1945 des évêques canadiens-français de l'Ouest canadien au secrétaire général du Comité de la survivance française, l'abbé Paul-Émile Gosselin, reproduite dans Gosselin, «Radio-Ouest-Française», p. 4.

Par son désir de diffuser des programmes français et catholiques, l'élite engage un combat contre l'américanisation culturelle et tout son cortège de valeurs menaçantes pour la culture canadienne-française. Elle juge négativement les produits culturels de langue anglaise. L'élite estime que les conférenciers sont souvent athées. Ceux-ci propagent également une conception matérialiste du monde ou vantent le communisme et ce, depuis que l'Union soviétique participe aux forces du monde libre engagées dans la Seconde Guerre mondiale. Puisqu'ils véhiculent une conception païenne de la vie, notamment par «leur mépris de l'indissolubilité du mariage»¹², les radio-romans ne trouvent pas grâce auprès de l'élite.

Ce projet de radio française n'est pas qu'une réaction de défense pour protéger les Canadiens français. Cette technologie fournit une nouvelle arme aux combattants de la survivance. Leur recours aux ondes hertziennes permet de proposer des émissions conformes aux symboles identitaires du Canada français. L'écoute des chansons de l'abbé Gadbois est préférable à celles d'inspiration américaine ou anglo-saxonne. Cette offensive de promotion de la culture canadienne-française aide aussi à consolider l'unité nationale. Les Canadiens anglais peuvent alors découvrir la culture de l'autre peuple fondateur¹³.

L'aspect novateur de ce projet consiste à entrevoir la radio française comme un outil pour raffermir les liens entre les avant-postes du Canada français et le château fort. Non seulement la radio rapproche-t-elle les Canadiens français dispersés sur l'ensemble d'un territoire provincial, mais elle brise l'isolement des Canadiens français du pays éloignés, les uns des autres, par l'immensité de la géographie canadienne. L'écoute de l'émission *Un homme et son péché* oppose les valeurs du Canada français à celles des autres Canadiens et des Américains. Elle préserve aussi l'héritage culturel. La radio rapproche les communautés francophones du lieu principal de la production culturelle du Canada français¹⁴.

¹² Gosselin, «Radio-Ouest-Française», p. 31.

¹³ Extrait d'une conférence de Denis, «Problème des minorités», *Pour Survivre*, mai 1945, p. 28-29.

¹⁴ «Les noms des personnages de 'Un homme et son péché'(sic) sont connus de tous. On ne désigne plus guère les 'gratteux'(sic) de la paroisse que par Séraphin. Les 'patois'(sic) du radio-roman se

La campagne de Radio-Ouest-Française connaît un succès. Les provinces de l'Ouest amassent au-delà de 150 000\$. Les montants recueillis par le Comité totalisent 212 000\$ dont 192 000\$ proviennent de la province de Québec¹⁵. Cette souscription illustre une nouvelle fois la solidarité entre la province de Québec et les avant-postes.

La discrétion dans l'action, la patience dans l'effort.

Sept années s'écoulent entre la fin de la campagne de souscription et l'entrée en ondes des deux stations radiophoniques de la Saskatchewan. Les quelques études sur ce sujet expliquent ce long délai par la difficile négociation, entre les groupes minoritaires francophones et la majorité environnante, du droit des premiers à posséder des médias pour diffuser le verbe français dans les plaines canadiennes¹⁶. Les dirigeants des communautés minoritaires canadiennes-françaises doivent convaincre la Société Radio-Canada, organisme chargé de recommander l'octroi de permis pour opérer des stations radiophoniques, du bien-fondé de leurs demandes. Les audiences publiques, créées par la Société Radio-Canada, servent de révélateurs de l'opposition des groupes anglophones.

Non à la radio française dans l'Ouest canadien.

En juin 1947, les gouverneurs de Radio-Canada accueillent une délégation de Radio-Ouest-Française. Ces représentants espèrent mettre un terme au dossier de la radio française qui a été amorcé, trois ans

rencontrent sur beaucoup de lèvres». Gosselin, «Radio-Ouest-Française», p. 42.

¹⁵ Marcel Martel, *Les relations entre le Québec et les francophones de l'Ontario. De la survivance aux dead ducks, 1937-1969*, York University, thèse de doctorat, 1994, p. 290.

¹⁶ Signalons les études de Céline Bélanger, «La fondation de CHFA», dans A. Trotter, K. J. Munro, G. Allaire (dir.), *Aspects du passé franco-albertain*, Edmonton, Salon d'histoire de la francophonie albertaine, 1980, p. 122-146; et de Richard Lapointe et Lucille Tessier, *Histoire des Franco-Canadiens de la Saskatchewan*, Régina, La Société historique de la Saskatchewan, 1986, 339 p.

plus tôt, par la recommandation d'un seul des quatre permis demandés. Pour bien disposer les gouverneurs à l'égard de leurs trois demandes de permis, la délégation étale les effets bénéfiques provoqués par l'ouverture de Radio-Saint-Boniface en 1946, le premier des quatre postes de radio française. La levée de boucliers anticipée par certains n'a pas lieu. Au contraire, de nombreux Canadiens anglais écoutent les émissions diffusées par ce poste. La délégation indique toutefois aux gouverneurs une marche à suivre. Leurs mémoires les invitent à recommander des permis pour les postes d'Edmonton et de Prince-Albert. Pour parer aux éventuelles objections des gouverneurs à l'égard du futur poste français à Edmonton, ville pour laquelle le gouvernement provincial s'est vu refuser le droit d'y opérer une station, les représentants albertains les assurent de l'appui de leur gouvernement¹⁷. Malgré cela, le président du bureau des gouverneurs fait part de sa volonté de connaître l'opinion des responsables des stations déjà existantes, dans les sites sélectionnés par Radio-Ouest-Française, avant d'aller de l'avant¹⁸.

De nombreux opposants à la radio française affluent aux audiences publiques créées pour la première fois par Radio-Canada en

¹⁷ *Stenographic Notes of Representations, Toronto, June 16, 1947*, Archives nationales du Canada (ANC), fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 635, chemise *54th Meeting, Board of Governors*, June 16-17, 1947. Tout comme pour les quatre mémoires déposés en 1944, de nombreuses lettres d'appui accompagnent les trois mémoires. Signalons les lettres du premier ministre albertain Ernest Manning, du 31 mars 1944, et du ministre de la Santé publique de la Saskatchewan, du 20 mars 1944. ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 635, chemise *54th Meeting, Board of Governors Briefs Presented*, June 16-17, 1947. Le 7 mars 1947, l'avocat P.E. Poirier d'Edmonton informe Beauchemin que Lucien Maynard, membre du cabinet Manning, l'assure de l'appui du premier ministre. Lettre de Poirier, de la firme Milner, Steer, Dode, Poirier, Martland & Bowker, Barristers and Solicitors d'Edmonton, à Beauchemin, 7 mars 1947, AVQ, fonds CVF, P52 D 13-1.

¹⁸ *Minutes of the 54th Meeting of the Board of Governors, Toronto, June 16-17, 1947*, ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 635, chemise *54th Meeting, Board of Governors*, June 16-17, 1947.

septembre 1947¹⁹. D'abord, des directeurs de stations radiophoniques expriment leurs craintes devant l'arrivée de ces concurrents potentiels. Ces derniers menacent la viabilité financière de leurs stations en grugeant inévitablement dans l'assiette des revenus publicitaires des marchés locaux²⁰.

Le ministre William Fallow, titulaire des chemins de fer et des services téléphoniques dans le gouvernement albertain, joint les rangs des adversaires²¹. À prime abord, son opposition obéit à des considérations politiques suite au refus des gouverneurs de permettre au gouvernement albertain d'opérer une station dans la capitale provinciale. Cependant, l'essentiel de son mémoire met en doute la légitimité de la présence d'une station française en Alberta. Celui-ci rappelle que l'Assemblée législative a adopté, le 27 mars 1945, une motion d'opposition à l'émission d'un permis à un groupe ethnique, en l'occurrence les Canadiens français, qui totalise à peine 5% de la

¹⁹ La Société Radio-Canada crée des audiences publiques pour mettre un terme aux critiques entourant le huis clos de ses séances consacrées à l'étude des demandes de permis de radio. Bélanger, «La fondation...», *Aspects* ..., p. 143.

²⁰ Lettre de G. R. A. Rice, President & General Manager Sunwapta Broadcasting Co. Ltd, soumise aux gouverneurs le 17 septembre 1947. Témoignage et mémoire de Ed. Rawlinson, directeur de la station CKBI de Prince-Albert, 18 septembre 1947, *Proceedings at the Sessions of the Canadian Broadcasting Corporation*, Calgary, September 18th and 19th, 1947, ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 636, chemise 55th Meeting, Board of Governors, September 17-19, 1947.

²¹ Bélanger écrit que ce mémoire ne reflète pas la position officielle du gouvernement. «...le Premier ministre gardait le silence sur les agissements de son ministre. Dans les cercles de l'ACFA, on interpréta ce silence comme une approbation tacite». Bélanger, «La fondation...», *Aspects*..., p. 143. Dans sa lettre à Adrien Pouliot du 7 septembre 1947, l'abbé Gosselin relate une rencontre avec le père Paul-Émile Breton de l'Alberta. «L'attaque de Fallow contre le poste français ne l'inquiète pas du tout. (Les Canadiens français s'y attendaient. Ils possèdent toutefois une lettre d'appui du premier ministre). Tant mieux si c'est vrai». AVQ, fonds CVF, P52 D 13-1.

population albertaine²². Le document avertit même les gouverneurs des dangers qui menacent ce coin de pays dans l'éventualité d'une recommandation favorable. D'autres communautés ethniques, beaucoup plus importantes au plan démographique que les Canadiens français, vont réclamer à leur tour le droit d'opérer des stations radiophoniques. La reconnaissance d'un tel privilège à un groupe ethnique compromet l'homogénéisation linguistique du pays. «Any agency which by its influence emphasizes and encourages racial segregation obviously detracts from the national oneness which must be the objective of all Canadian citizens if genuine national unity is to be established and preserved»²³.

Des associations, dont la *Ministerial Association of the City of Prince Albert* et la *Loyal Orange Association of the Province of Alberta*, font part de leurs objections aux gouverneurs. C'est toutefois la *Baptist Union of Western Canada* qui milite le plus activement contre le projet de radio française. Le passage du temps ne dissipe nullement son opposition. Cette organisation dépose un mémoire, en septembre 1947, et un autre en janvier 1948 au moment de l'examen de la requête de Radio-Edmonton. Elle envoie une lettre de protestation à la veille de la prise de décision des gouverneurs dans le dossier du poste français d'Edmonton, en mars 1948. Son mémoire de septembre évoque la balkanisation potentielle des Prairies, pour aggraver l'enjeu émotionnel de la requête étudiée, si les gouverneurs inaugurent une politique de recommandation de permis de radio à des groupes ethniques. Dans son témoignage du 18 septembre, le secrétaire général de cet organisme poursuit son offensive par son affirmation que la langue française ne jouit d'aucune protection constitutionnelle dans l'Ouest canadien. En fait, l'anglais est la seule langue officielle. «Our claim is that you are

²² En 1945, les membres de l'Assemblée législative albertaine débattent d'un projet de loi privé d'incorporation de Radio-Edmonton. De peur d'échouer, les députés retirent le projet de loi. Radio-Edmonton obtient une incorporation fédérale. Bélanger, «La fondation...», *Aspects...*, p. 140-141.

²³ W. A. Fallow, Minister of Railways and Telephones, *Submission to the Board of Governors of the Canadian Broadcasting Corporation in Opposition to the Application for a French Language Station in Alberta*, Archives de l'Université Laval (AUL), fonds Adrien-Pouliot, cote 168, chemise 1502. Il comparaît le 19 septembre 1947.

projecting a division and distinction that in time past has been a disruptive force in Canada, you are projecting it into Western Canada where it was not the intention that it should be»²⁴.

Devant cette tempête, le bureau des gouverneurs invoque un problème technique pour refuser de statuer. Il ne dispose pas de la recommandation du ministère des Transports sur ces stations²⁵.

La stratégie des petits pas: persévérance et confiance.

La conduite du dossier de la radio par Radio-Ouest-Française bénéficie des changements apportés à l'espace politique du Canada français avec la création du Comité. Ce nouveau véhicule institutionnel procure aux leaders des groupes minoritaires canadiens-français un lieu pour faire valoir leurs doléances. Le Comité manifeste un vif intérêt à l'égard de la question de la radio française au Canada. D'ailleurs, l'un de ses membres, Adrien Pouliot, siège au bureau des gouverneurs de la Société Radio-Canada. Le Comité envisage toutefois un règlement global de ce dossier.

Le Comité influe sur la démarche politique des dirigeants de l'Ouest canadien. Nous qualifions cette démarche politique de «stratégie des petits pas». Cette dernière s'inspire de l'idéologie nationaliste du Comité. Celui-ci définit le Canada comme un pacte entre deux nations fondatrices. Malgré cela, il reconnaît que les Canadiens français forment une minorité religieuse et linguistique. Par conséquent, celle-ci doit se concilier la majorité qui forme l'autre nation fondatrice. L'ère n'est plus au conflit mais à la recherche d'accommodement avec la majorité. Pour ce faire, il faut agir dans la discrétion. Le Comité renonce aux

²⁴ Témoignage de Wm. C. Smalley, secrétaire général de la *Baptist Union of Western Canada*, 18 septembre 1947, *Proceedings at the Sessions of the Canadian Broadcasting Corporation*, Calgary, Septembre 18-19, 1947, p. 11, ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 636, chemise 55th Meeting, Board of Governors, September 17-19, 1947. Cette association regroupe des baptistes des quatre provinces de l'Ouest.

²⁵ *Minutes of the 55th Meeting of the Board of Governors*, September 17-19, 1947, ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 636, chemise 56th Meeting, Board of Governors, November 27-29, 1947.

manifestations d'éclat car elles risquent de susciter l'opposition. Cette discrétion dans l'action pour promouvoir ses revendications contraint à la patience et à l'acceptation d'une politique hésitante de la part des leaders politiques et des dirigeants responsables de recommander les permis de radio par exemple. Cela implique un travail de conversion des esprits des individus en position de pouvoir, travail ardu et ingrat qui comporte des moments de découragement. Ce travail de conversion implique la transformation de la définition du Canada, appelé à devenir un État bilingue respectueux des droits des deux peuples fondateurs. Voilà une révolution d'envergure du cadre interprétatif de la Constitution. Pour y parvenir, elle doit commencer à prendre forme dans l'obtention de permis pour la radio française dans l'Ouest²⁶.

Cette stratégie ne fait pas l'unanimité. Bien qu'elle bénéficie de l'appui de dirigeants du réseau institutionnel francophone dans l'Ouest, quelques-uns la critiquent. L'abbé Maurice Baudoux interprète les tergiversations des individus en position de pouvoir comme de la mauvaise foi. Il rappelle qu'il y aura toujours des opposants à la reconnaissance du fait français dans l'Ouest, nonobstant la justesse des arguments ou la comptabilisation des appuis de Canadiens anglais. Las des atermoiements, il favorise et organise à plusieurs reprises des actions éclatantes²⁷.

Il faut interpréter comme une volonté de poser un geste d'éclat la décision de l'exécutif de Radio-Ouest-Française de présenter les trois dernières demandes de permis en juin 1947. L'influence de Mgr Baudoux se profile derrière cette décision. L'exécutif de Radio-Ouest-Française sait bien que la construction des trois stations ne débutera pas en même temps puisque le site de Gravelbourg divise encore les dirigeants de la Saskatchewan. Certains le jugent mal localisé pour

²⁶ Le Comité mène plusieurs autres campagnes en ce sens telles que la distribution de chèques gouvernementaux bilingues, l'impression des publications gouvernementales dans les deux langues, etc.

²⁷ Lettre de Mgr Baudoux à Pouliot, 25 février 1947, AUL, fonds Adrien-Pouliot, cote 168, chemise 811. Baudoux est l'instigateur de la campagne de presse au début des années 1940. Cette campagne a suscité de nombreuses critiques notamment parmi les leaders du Manitoba français.

rejoindre la population du sud de cette province²⁸. Malgré les avis défavorables du Comité et de Pouliot sur cette façon de procéder, Radio-Ouest-Française dépose ses trois demandes dans l'espoir, un peu irréaliste juge-t-elle, que le gouvernement fédéral les accorde tous. Elle agit de la sorte pour ainsi démontrer la solidarité qui anime les associations provinciales de l'Alberta et de la Saskatchewan²⁹.

Pouliot doute de l'ingéniosité de présenter trois demandes de permis pour, en fait, en demander deux au bureau des gouverneurs. Durant les audiences de juin 1947, il indique sa préférence pour la stratégie des petits pas. Il favorise la recommandation d'un seul permis, celui d'Edmonton. Il cautionne l'avis de son collègue Chase qui invite la délégation de l'Ouest à faciliter le travail de Radio-Canada en choisissant entre Edmonton et Prince-Albert. Pouliot sait que la localisation de ce dernier poste pose un problème. D'ailleurs, les dirigeants francophones de la Saskatchewan privilégient finalement le site de Saskatoon à celui de Prince-Albert en août 1947, deux mois après le dépôt de leurs demandes devant Radio-Canada³⁰. Un autre gouverneur canadien-français, René Morin, met en doute aussi la

²⁸ Procès-verbal de la réunion du directorat de Radio-Ouest française et du représentant du Comité tenue à Saint-Boniface les 30 novembre et 1^{er} décembre 1946, AVQ, fonds CVF, P52 D 13-1. Rapport de Denis sur cette réunion remis à l'abbé Gosselin, 20 février 1947, AVQ, fonds CVF, P52 D 13-2.

²⁹ À sa réunion du 12 février 1947, l'exécutif du Comité recommande la présentation d'une seule demande. Procès-verbal de la 95^e réunion du bureau du Comité, Centre de recherche en civilisation canadienne-française (CRCCF), fonds CVF, microfilm 60, bobine 5. Lettre de Mgr Baudoux à l'abbé Gosselin, 24 février 1947. Lettres de Pouliot à Mgr Baudoux, 20 février et 5 mars 1947, AUL, fonds Adrien-Pouliot, cote 168, chemise 811.

³⁰ Au terme du vote secret du 3 août 1947, les dirigeants de la Saskatchewan privilégient Saskatoon au lieu de Prince-Albert pour la localisation de leur deuxième poste. La réunion du 17 août confirme de nouveau ce choix. Réunions du directorat du bureau de la Saskatchewan, les 3 et 17 août 1947, AVQ, fonds CVF, P52 D 13-2. *Stenographic Notes of Representations, Toronto, June 16, 1947*, ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 635, chemise 54th Meeting, Board of Governors, June 16-17, 1947.

pertinence de présenter trois demandes. Avant la rencontre de juin, il confie à Raymond Denis que cette façon de faire risque d'effrayer les gouverneurs. Il lui suggère de privilégier la politique des petits pas³¹.

Devant ces faits, Radio-Ouest-Française modifie sa stratégie. Pour multiplier les chances du choix du poste d'Edmonton, le Comité persuade les dirigeants de l'Ouest, et surtout Mgr Baudoux, de retirer temporairement leur demande pour une station française en Saskatchewan. Ce retrait calculé obéit aux craintes de Pouliot que les gouverneurs la sélectionnent pour calmer les passions en Alberta³². Le Comité orchestre, à la suggestion des associations francophones de l'Ouest, une campagne de presse, à laquelle participent des quotidiens anglophones. Il mobilise également des sociétés patriotiques en faveur du choix de la station de la capitale albertaine³³. Malgré cela, les protestations des Églises baptistes, des loges orangistes et d'un propriétaire de station radiophonique empêchent vraisemblablement les gouverneurs d'émettre un avis favorable à la fin des audiences

³¹ Lettre de Raymond Denis à l'abbé Gosselin, 19 mai 1947, AUL, fonds Adrien-Pouliot, cote 168, chemise 818.

³² Procès-verbal de la 103^e réunion du bureau du Comité, 18 décembre 1947, CRCCF, fonds CVF, microfilm 60, bobine 5. Lettre de Mgr Baudoux à l'abbé Gosselin, 31 décembre 1947, AUL, fonds Adrien-Pouliot, cote 168, chemise 811. Dans sa lettre à l'abbé Gosselin du 10 mars 1948, Mgr Baudoux l'informe que ses collègues ont accepté le 30 janvier, non sans difficulté, de retarder la soumission de leur mémoire technique pour accroître les chances de Radio-Edmonton. Nonobstant la décision des gouverneurs en mars 1948, les dirigeants de la Saskatchewan vont de l'avant par la suite car l'attente mine le militantisme. AVQ, fonds CVF, P52 D 13-1.

³³ Lettres de Beauchemin à Mgr Baudoux, 26 septembre 1947, de Mgr Baudoux aux directeurs du Comité, 17 octobre 1947, de Gosselin à Omer Héroux, 22 octobre 1947, AVQ, fonds CVF, P52 D 13-2. Aux ANC, les dossiers relatifs à la radio française dans les fonds Mackenzie King, MG 26 J 2, vol 487, dossier R-90 Radio-C.B.C. 1947 et Louis St-Laurent, MG 26 L, vol. 29, dossier 190-2 contiennent de nombreuses lettres d'appui.

publiques de janvier 1948 au sujet de Radio-Edmonton³⁴. Les gouverneurs le font toutefois en mars au terme d'une longue discussion, rapporte le procès-verbal de cette séance³⁵.

Radio-Ouest-Française soumet ses deux dernières demandes de permis en septembre 1948. Le bureau des gouverneurs retarde sa décision à propos de la demande de Radio-Prairie-Nord pour opérer une station à Saskatoon. Il attend les résultats de la première année d'opération de Radio-Edmonton. Les perspectives d'une victoire prochaine s'avèrent mauvaises. Les dirigeants de Radio-Ouest-Française doivent réussir là où plusieurs autres ont échoué auparavant. En janvier 1949, les gouverneurs refusent pour une huitième fois depuis 1938 une demande pour opérer un second poste de radio anglaise à Saskatoon. La petitesse du marché de la ville empêche la mise en service d'une nouvelle station radiophonique³⁶. Devant l'impatience des dirigeants de la Saskatchewan, le Comité et Radio-Ouest-Française multiplient les appuis politiques. Ils pressent le Comité parlementaire de la radio d'émettre un avis favorable pour triompher des réticences des gouverneurs³⁷. A l'occasion de l'examen de deux nouvelles demandes qui disputent le droit de mettre en onde une deuxième station à

³⁴ Le comité technique signale que la demande pour Radio-Edmonton obtient la faveur de plus de 600 lettres, télégrammes et résolutions en date du 21 janvier 1948. *Information for the Board of Governors in Connection with the Report of the Technical Committee*, 57th Meeting, January 1948, ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 636, chemise 57th Meeting, Board of Governors, January 23, 1948.

³⁵ *Minutes of the 58th Meeting of the Board of Governors*, March 18-20, 1948, p. 27, ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 637, chemise 59th Meeting, Board of Governors, May 17-19, 1948.

³⁶ *Appendix to the Minutes of the 63rd Meeting of the Board of Governors*, January 20-22, 1949, ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 639, chemise 64th Meeting, Board of Governors, April 1949. *Information for the Board of Governors in connection with the Report of the Technical Committee*, p. 22, ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 639, chemise 63rd Meeting, Board of Governors, January 1949.

³⁷ Lettre de l'abbé Gosselin aux sénateurs du Comité parlementaire de la radio, notamment aux sénateurs Beaubien et Blais, 17 janvier 1949, AVQ, fonds CVF, P52 D 13-7.

Saskatoon en octobre 1949, le bureau réaffirme son opposition. Il décrète, cette fois, un moratoire d'un an sur le dépôt de toute demande de permis au sujet de la ville de Saskatoon³⁸. Les gouverneurs mettent un terme au dossier de la radio dans l'Ouest en recommandant l'attribution des deux derniers permis, l'un pour le poste de Gravelbourg et l'autre pour celui de Saskatoon, au ministère des Transports en 1951. Un an après, les quatre stations de l'Ouest s'affilient au réseau français de Radio-Canada.

Conclusion

Le projet de la radio française dans l'Ouest canadien renseigne sur la période des années 1940-1960. Radio-Ouest-Française est née d'une nécessité. Faute de convaincre le gouvernement fédéral d'assumer ses responsabilités dans le domaine de la radiophonie, les leaders des communautés francophones de l'Ouest mobilisent leurs compatriotes pour diversifier le réseau institutionnel. Ils en accroissent les composantes par la construction de postes de radio. Par contre, de nombreuses embûches retardent sa réalisation. D'abord, il faut négocier le droit à diffuser en français avec la majorité anglophone et ses institutions gouvernementales sur lesquelles les leaders de l'Ouest exercent un faible contrôle. Cette négociation de la gestion de l'espace culturel intervient aussi dans un nouveau contexte de développement du Canada français suite au Deuxième congrès de la langue française au Canada de 1937. Le Comité permanent de la survivance française en Amérique est mandaté de promouvoir et d'épauler les groupes francophones qui mènent les combats de la survivance nationale partout au pays. Radio-Ouest-Française devient donc une pierre dans l'entreprise de construction du Canada respectueux des droits des deux nations fondatrices. Des délais sont inévitables dans la conduite à bonne fin du projet de la radio française puisque le Comité s'emploie à rallier l'autre nation fondatrice à sa vision nationale. L'ampleur de la redéfinition du Canada suscite des hésitations chez les dirigeants

³⁸ *Appendix to the Minutes of the 66th Meeting of the Board of Governors*, October 17-18 1949, ANC, fonds Radio-Canada, RG 41, vol. 640, chemise 67th Meeting, Board of Governors, December 1949.

politiques de l'autre nation fondatrice. Cela retarde la conclusion du dossier de la radio française.

Cette culture politique de la discrétion dans l'action, des revendications silencieuses, est rejetée dans les années 1960. La discrétion dans l'action crée l'impression que rien ne bouge dans la francophonie canadienne. Ses adversaires y trouvent un prétexte pour dénoncer le leadership du réseau institutionnel et y ridiculiser au passage les maigres gains obtenus. Ils ignorent toutefois les efforts déployés pour arracher ces gains qui paraissent négligeables.