

Table des matières

Communautés, francophes. Espaces d'altérités

Les actes du dix-septième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest tenu à la Faculté Saint-Jean, Université de l'Alberta, du 22 au 24 octobre 1998)
(Edmonton, 2001)

SOMMAIRE	PAGES
Programme du CEFCO.....	v-viii
PRÉFACE	
Communautés francophones. Espaces d'altérités par Paul DUBÉ, Frank MCMAHON et Pamela V. SING	ix-xv
PRÉSENTATION	
L'évolution du contexte culturel et socio-politique et la francophonie minoritaire par Raymond BRETON	1-23
IDENTITÉ ET JEUNESSE	
La communauté francophone en Alberta. Ce que les jeunes en pensent par Christine DALLAIRE.....	27-57
L'orientation identitaire des jeunes finissants (1998) des écoles française du Manitoba par Jean LAFONTANT.....	59-82
ÉROTISME ET FEMMES	
Pour une érotique de la Prairie par Pamela V. SING	85-100
DISCOURS NATIONALISTES ET PATRIOTIQUES	
Un cas de fièvre obsidionale : le Toronto <i>Daily Mail</i> devant la montée du nationalisme au Canada français à la fin du XIX ^e siècle par Bryan EMPSON	103-119

La transformation de l'Autre dans les chants patriotiques de Georges Boileau, o.m.i. par Glen CAMPBELL.....	121-136
---	---------

SCIENCES, FOI, LANGUES ET CLASSES

Les missionnaires oblats et la sauvegarde des langues autochtones par Claude ROBERTO	139-152
---	---------

Louis Riel: perception de soi et perception des autres d'après ses écrits par André LALONDE.....	153-162
---	---------

ÉDUCATION, TRADITIONS ET INSTITUTIONS

L'essentialisation de l'espace culturel ou comment le passé ne passe plus: le contexte de la francophone albertaine par Paul DUBÉ.....	165-179
--	---------

L'université et la francophonie de l'Ouest par Gratien ALLAIRE.....	181-205
--	---------

Les autres parmi nous : le droit à l'éducation pour les élèves franco-manitobains ayant des besoins spéciaux par Hermann DUCHESNE	207-233
---	---------

La communauté francophone d'Edmonton à la fin du XIX ^e siècle. Un oubli à corriger par Simon PAGÉ.....	235-253
---	---------

EXCLUSION DE L'AUTRE (TABLE RONDE)

L'agora et ses petits coins par Jean LAFONTANT	257-267
---	---------

HORAIRE DU COLLOQUE

Salle 2-52

Jeudi le 22 octobre

- 18h30 Inscription.
- 19h30 Présentation du colloque (Frank McMahon).
Conférence inaugurale par le professeur Raymond Breton.
**L'évolution du contexte culturel et socio-politique où
doit vivre la francophonie d'aujourd'hui et de demain.**
- 21h00 Vin et fromage. Salon du personnel.

Vendredi le 23 octobre

- 8h30 Inscription.
- 9h00 Mot de bienvenue de la doyenne de la Faculté.
- 9h30 **A-1/Littérature et histoire**
Présidence : Robert Richard
Pamela Sing : *Pour une érotique de la Prairie.*
Cheryl Georget-Soulodre : *Laurier Gareau, dramaturge de
l'Ouest.*
André Lalonde : *Louis Riel : perception de soi et des
autres.*
- 10h45 **Pause**
- 11h00 **A-2/Éducation**
Présidence : Claire Desrochers
Denise Moulun-Pacek : *Vitalité des élèves de 11^e et 12^e
années des écoles homogènes francophones.*
Hermann Duchesne : *Les autres parmi nous : le droit à
l'éducation pour les élèves qui ont des besoins spéciaux au
Manitoba.*
Rachel Major : *Réflexions sur la situation franco-
ontarienne actuelle.*
- 12h15 **Déjeuner servi au salon du personnel.**

- 13h30 **A-3/Littérature et histoire**
 Présidence : Frank McMahon
 Claude Roberto : *Les missionnaires oblats et la sauvegarde des langues amérindiennes.*
 Glen Campbell : *Tradition et renouvellement dans les chants patriotiques de Georges Boileau, o.m.i.*
 Jean Pariseau : *Les Sœurs de la Charité de Notre-Dame d'Évron : 55 années de dévouement au Juniorat/Collège Saint-Jean.*
- 14h45 **Pause**
- 15h00 **A-4/Histoire**
 Présidence : Jean-Antoine Bour
 Luc Côté : *La lutte contre la culture de l'Autre. Identité et modernité dans les chroniques féminines du journal La Liberté, 1915-1930.*
 Brian Empson : *Un cas de fièvre obsessionnelle. Le Toronto Daily Mail devant la montée du nationalisme au Canada français, fin du XIX^e siècle.*
 Simon Pagé : *La communauté francophone d'Edmonton et le journal L'Ouest canadien.*
- 16h15 **Pause**
- 16h30 **A-5/Histoire, géographie et sociologie : une question d'identité**
 Présidence : Claude Couture
 Dean Louder : *Exorciser l'amnésie collective des Québécois. Rappeler l'Amérique française.*
 Dulari Prithipaul : *L'insertion d'une approche multiculturelle dans l'enseignement francophone en Alberta.*
- 18h00 La Cité francophone : Bar payant.
- 19h00 Banquet (Chez Amandine).

Samedi le 24 octobre

- 9h00 **B-1/Politique et société**
Présidence : Josée Bergeron
Paul Dubé : *L'espace conflictuel de la culture franco-albertaine.*
Stéphane Kelly : *L'image de la Guerre de Sécession américaine dans les imaginaires canadiens.*
- 10h15 **Pause**
- 10h30 **B-2/Sociologie**
Présidence : Donald Ipperciel
J. Lafontant : *L'identité ou « je » : points de vue de jeunes Manitobains francophones.*
C. Dallaire : *La communauté francophone en Alberta : ce que les jeunes en pensent.*
G. Allaire : *L'Université et la francophonie de l'Ouest.*
- 12h00 **Déjeuner servi au salon du personnel.**
- 13h30 **Conférence-plénière : Jacques Dubois.**
- 14h30 **Pause**
- 14h45 **Table ronde :**
« La francophonie historique : les possibles que le passé permet. »
Raymond Breton, Nathalie Kermoal, Gilles Cadrin, Jean Lafontant.
Présidence : Claudette Tardif
- 16h00 Clôture du colloque / synthèse / Frank McMahon.
- 19h00 Invitation libre à une soirée au restaurant Amandine, Cité francophone.

COMMUNAUTÉS FRANCOPHONES. ESPACES D'ALTÉRITÉS

Paul Dubé
Frank McMahon
Pamela V. Sing

Les communautés minoritaires, minorisées, de la francophonie canadienne tendent à être perçues comme traditionalistes, conservatrices, plus préoccupées par leur survie que par leur évolution et leur adaptation à un monde en mutation perpétuelle. Certains discours voudraient ces communautés d'une homogénéité on ne peut plus anachronique dans un monde postmoderne qui ne saurait tolérer la notion d'une pensée unique. Une pensée en l'occurrence définie par la religion catholique, la langue française, l'allégeance politique libérale (depuis Laurier) et les mœurs conservatrices, mais qu'en est-il en réalité ?

Le dix-septième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest, tenu à la Faculté Saint-Jean en octobre 1998, a voulu rendre compte de cette interrogation. Adoptant pour thème « *La perception de l'autre et la francophonie. Hier, aujourd'hui et demain* », notre équipe de la FSJ et du Département des langues modernes et des études culturelles de la Faculté des Arts (Université de l'Alberta) a invité nos collègues à se pencher sur la problématique des diverses identités et de leurs corollaires, ainsi que sur les différents projets de vie ou d'action collective. Il incombait aux participants et participantes du colloque d'interroger le concept de l'altérité et sa pertinence pour les communautés franco-canadiennes et québécoises, à différents moments de leur histoire et de plusieurs points de vue. Ce recueil rassemble les textes remaniés d'un certain nombre de communications présentées durant ce colloque. Ce sont autant de lectures et de relectures des différents aspects du tissu complexe du social, de discours visant à construire « la » francophonie dans une

perspective sociologique, historique, littéraire, liturgique, politique, médiatique ou autre. Il s'agit tantôt du francophone vis-à-vis de l'Autre, tantôt du francophone en tant qu'Autre, tantôt du francophone soi et Autre, mais toujours de la remise en question de codes prédéfinis.

Nous avons eu le bonheur d'accueillir à cette occasion deux conférenciers de marque : le professeur émérite Raymond Breton, de l'Université de Toronto, bien connu pour ses études sur les groupes minoritaires au Canada, et le professeur émérite Jacques Dubois, de l'Université de Liège, renommé pour ses travaux sur l'institution littéraire, le roman policier et la littérature française des XIX^e et XX^e siècles. Nous ne présentons ici que le texte de Raymond Breton, qui a inauguré le colloque.

S'intéressant à la dissociation entre le sentiment d'identité chez une personne et l'appartenance à un groupe, Raymond Breton souligne que les gens d'aujourd'hui sont des « consommateurs d'identité » ; ils y puisent ce qui leur convient sans nécessairement se sentir solidaires du groupe. Toutefois, ce n'est qu'en nous engageant dans une communauté pour la faire nôtre que notre identité trouve un sens. De plus, si l'identité d'un groupe d'appartenance permet de dire qui on est, elle permet également de dire qui on n'est pas, c'est-à-dire l'Autre. On devient alors « différent » par sa langue maternelle, par la couleur de sa peau, par son âge ou par son ethnie. Nous avons intitulé cette section « Altérités et communauté ».

Jacques Dubois a prolongé et déplacé cette réflexion en l'appliquant au domaine littéraire dans le contexte européen. Soulignant l'importance primordiale de la littérature pour toute civilisation, en particulier pour la société postmoderne, le conférencier a retracé la naissance et le développement de la littérature franco-belge, inévitablement marginalisée par celle de l'Hexagone, tout en s'efforçant

de dévoiler une problématique et une dynamique qu'il n'est que trop aisé de repérer dans le cadre franco-canadien.

La section intitulée « Identités et jeunesse » regroupe les textes de Jean Lafontant et de Christine Dallaire, qui portent sur la perception de l'identité ethno-culturelle chez les jeunes Franco-canadiens de l'Ouest. Il en ressort le caractère « flottant » des frontières servant jadis à délimiter l'identité. Si Jean Lafontant se réfère à la « porosité » du concept, soulignant l'usage personnel que font les jeunes de la version canadienne du bilinguisme, Christine Dallaire traite de l'incertitude de ces jeunes contraints de se forger des versions signifiantes de « la » culture. Considérant les pratiques traditionnelles comme folkloriques, la jeune génération tend à favoriser une communauté ouverte à tous les francophones.

Le texte de Pamela V. Sing, le seul de la section « Érotismes et femmes », traite d'écritures soucieuses de réhumaniser le côté humain dans le discours sur la communauté francophone, c'est-à-dire de le recomposer en refusant l'abstraction habituelle de la réalité corporelle et sensuelle des acteurs dans le drame de la colonisation.

La section « Discours nationalistes et patriotiques » réunit les textes de Brian Empson et de Glen Campbell. Portant sur le *Mail* de la fin du XIX^e siècle, l'étude de Brian Empson montre un journal qui se dit réceptif à la francophonie, voire actif à l'appuyer, mais qui n'arrive pas à masquer son vieux réflexe colonialiste dans son discours moderniste moussant l'intégration de cet Autre à un nationalisme pan-canadien. Glen Campbell, pour sa part, fait ressortir le patriotisme du père oblat Georges Boileau dont les chants composés pour la cause expriment la dynamique d'une évolution créatrice liée aux événements, et qui le mène du dialogue à la confrontation.

La section « Science, foi, langues et classes » réunit deux textes où l'Autre est autochtone ou métis. Claude Roberto fait découvrir chez certains Oblats le désir et la volonté d'aller vers l'Autre en passant par les langues et les cultures autochtones, dans un but d'apostolat, certes, mais qui résulte en d'importantes contributions scientifiques encore citées de nos jours. André Lalonde en revanche déplace la réflexion en étudiant le cas du Métis Louis Riel. La conception de celui-ci relative à la hiérarchie des peuples révèle les effets pervers du système colonialiste : Riel perpétue malgré lui le même paradigme dont il est personnellement la victime.

Quatre textes constituent la section intitulée « Éducation, traditions et institutions ». Celui de Paul Dubé souligne l'existence, au sein de la communauté, de francophones qui, soucieux de s'engager dans « la » communauté, mais ne voulant pas du concept de l'homogénéité prônée par l'idéologie traditionnelle, s'en trouvent marginalisés, voire exclus, en dépit de la réalité ou plutôt des réalités de la communauté qui démentent le caractère illusoire de la croyance en une hégémonie quelconque. De son côté Gratien Allaire retrace l'historique de l'institution universitaire francophone - juniorat, séminaire, collège classique - dans l'Ouest canadien, pour rendre compte de son rôle dans la diffusion du savoir et de la culture, ainsi que de sa capacité d'adaptation à la fois à une communauté changeante et aux conjonctures politiques. Hermann Duchesne, pour sa part, étudie le cas des élèves francophones manitobains ayant des besoins spéciaux. Tout en traitant des lois, politiques et règlements et des connaissances spécifiques pertinentes, l'auteur se penche surtout sur la position des différents actants dans le système pour établir les enjeux de l'avenir, tant au niveau des conditions d'éducation qu'à la formation. Simon Pagé, enfin, brosse l'image d'Edmonton vers la fin du XIXe siècle, rappelant que les francophones ont contribué au développement de la future capitale de l'Alberta.

La clôture du colloque a pris la forme d'une table ronde que nous résumons en intitulant la dernière section du recueil « Exclusion de l'Autre ? ». Le point d'interrogation posé par le texte de l'intervention de Jean Lafontant nous rappelle le défi que nous devons à tout prix relever avec des moyens toujours à renouveler. Le passé invite à conjuguer altérité et inclusion, ouverture et partage, héritage et nouvelles pratiques, valeurs et croyances. C'est là son héritage : un présent prêt à interroger ses propres codes, à les redéfinir, et donc à se forger un lendemain.

* * * *

L'organisation d'un colloque comme celui-ci et la publication des actes supposent un appui financier de plusieurs organismes. Que soient reconnus et remerciés ici le *Conference Fund* de l'Université de l'Alberta, l'Association universitaire francophone (AUF – anciennement l'AUPELF), le Département des langues modernes et des études culturelles de l'Université de l'Alberta et la Faculté Saint-Jean.

Nous tenons à remercier tous les participants et participantes au colloque, et plus particulièrement nos co-organisateurs et collègues les professeurs Jean-Antoine Bour, Claude Couture et Albert Lafrance, ainsi que René Ladsous, notre styliste et technicien du savoir pratique/informatique.

L'ÉVOLUTION DU CONTEXTE CULTUREL ET SOCIO-POLITIQUE ET LA FRANCOPHONIE MINORITAIRE

*Raymond Breton
Université de Toronto*

Le contexte culturel et socio-politique où évoluent les minorités ethno-culturelles en général, et francophones en particulier, comprend beaucoup d'éléments fort complexes. Certains sont bien connus et ont une pertinence assez directe pour les minorités comme par exemple, l'évolution démographique, les dispositions constitutionnelles, les programmes et budgets gouvernementaux et le multiculturalisme comme idéologie socio-politique.

Par ailleurs, certaines tendances sociales ont des effets indirects et à long terme qui ne sont pas moins importants. C'est largement le cas des trois phénomènes dont il est question ici, à savoir a) la dissociation entre l'affiliation et l'engagement social ou l'identification sociale, b) l'ambivalence profonde qui règne au Canada face à la diversité culturelle et linguistique et c) le fossé entre les élites et les citoyens.

Dissociation entre affiliation et engagement

La société comprend une multitude de groupes et de communautés : villes, quartiers, groupes religieux, communautés ethniques, partis politiques, syndicats ou associations professionnelles et associations communautaires. Elle comprend également des groupements définis de façon plus abstraite, comme par exemple, les mouvements sociaux, les groupes d'âge, les classes sociales et les groupes idéologiques comme la « droite » et la « gauche ».

Une des caractéristiques de la modernité est la dissociation entre l'appartenance d'une part et, d'autre part, l'identification et la participation sociale. Il y a dissociation dans le sens qu'être affilié à une communauté ou à un groupe quelconque n'entraîne pas automatiquement une loyauté ou un engagement dans ses projets et ses activités, ni la formation d'un réseau de relations sociales à l'intérieur de ses frontières. En autant qu'une dissociation existe, l'identification et la participation sont le résultat d'un choix : elles sont volontaires.

Souvent, une communauté, un groupe ou une association procure un bien collectif, c'est-à-dire un bien dont tous les membres peuvent bénéficier, qu'ils contribuent à leur création ou non (par exemple, les combats contre la discrimination et la défense des droits, l'augmentation de salaire ou l'amélioration des conditions de travail, les programmes de développement économiques accessibles à tous ceux qui satisfont à certaines exigences, les activités culturelles, récréatives ou sportives ouvertes à tous les intéressés). Selon la théorie initialement avancée par Olson (1965), il serait rationnel pour un individu de se prévaloir de ces biens collectifs sans contribuer à leur production.

Il est possible de s'affilier à un parti politique sans s'y identifier ou sans se sentir obligé de l'appuyer (soit financièrement, soit par une participation active) autrement que par un vote tous les quatre ans. Il est également possible de contribuer le minimum au parti de façon à maintenir son éligibilité à certains avantages. Il en est de même pour un syndicat ou une association professionnelle, une église, un quartier, une ville, une communauté ethno-culturelle ou linguistique, et même pour la société dans son ensemble.

Dans le cas des minorités ethno-culturelles et linguistiques, l'affiliation est habituellement involontaire : elle est déterminée par les parents¹, mais l'identification et surtout la participation sont le résultat d'un choix. Cependant, en socialisant les enfants et les jeunes dans la culture du groupe ou en leur fournissant des occasions de construire un réseau de relations sociales à l'intérieur du groupe, il est certes possible de rendre le choix plus facile. Mais en fin de compte, c'est l'individu qui fait ses choix dans l'organisation concrète de sa vie.

Évidemment, la dissociation est une question de degré. Elle peut être plus ou moins complète ou partielle. Pour une bonne part, ceci dépend du contexte social. Par exemple, dans une petite communauté où les comportements individuels sont très visibles, il est relativement plus difficile de se soustraire aux pressions de son entourage, plus difficile aussi de ne pas s'engager dans les activités et projets de la collectivité. Lorsque la collectivité est plus grande, comme c'est habituellement le cas en milieu urbain, l'obligation d'y participer est davantage volontaire, car elle n'est pas imposée par d'autres, mais par soi-même.

Un autre facteur qui peut accentuer cette dissociation est la diffusion assez systématique du paradigme qui caractérise la culture de l'économie de marché. Les individus y sont définis comme des consommateurs qui évaluent les différentes possibilités que leur offre le marché (social, politique, culturel de même qu'économique), en fonction de

¹ On peut évidemment s'assimiler à un groupe culturel ou linguistique. C'est le cas des minoritaires qui s'assimilent au groupe majoritaire ou dominant, mais le phénomène est plus rare dans le sens inverse.

ce que celles-ci peuvent apporter à leur développement et à leur satisfaction personnelle.

Fondamentalement individualiste, ce paradigme valorise le choix individuel. Choisir est une norme sociale : les individus peuvent et doivent faire des choix. Et ceci s'applique aux groupes, organisations et communautés auxquels les individus sont affiliés, de même qu'à l'intensité de leur engagement.

Une telle situation peut poser un problème aux différentes communautés constitutives de la société, y compris les communautés linguistiques. En effet, la vitalité d'une communauté ainsi que sa capacité d'entreprendre des projets collectifs souffriront du manque d'identification, de loyauté et de contribution de la part de ses membres. Le dynamisme des associations et institutions en sera affecté, et ceci pourra déclencher un cercle vicieux : le déclin de vitalité accentuera la dissociation vu que les membres (actuels ou possibles) verront moins de raisons de s'y engager.

À l'intérieur des communautés linguistiques et ethno-culturelles, cette dissociation peut donner lieu à une utilisation des biens culturels et des services sociaux sans qu'il y ait engagement vis-à-vis de la communauté et de ses institutions, sauf peut-être de façon passagère, comme consommateur de biens culturels. Ce serait l'affiliation communautaire « à la carte », phénomène noté par Bibby (1987) dans le cas des institutions religieuses mais qu'on peut observer dans d'autres contextes. Les travaux de celui-ci ont révélé que plusieurs membres voient les cérémonies et rites religieux (baptêmes, mariages, funérailles, fêtes de Noël et de Pâques) comme des biens de consommation qu'on peut se procurer sans s'engager dans la communauté.

La dissociation entre affiliation et engagement constitue donc un défi de taille pour les minorités francophones. En effet, il revient à leurs organismes et à leurs leaders de cultiver l'identification à la collectivité et de motiver les membres à contribuer au maintien de ses structures ainsi qu'à l'organisation de ses activités et de ses projets.

Mais comment la communauté peut-elle motiver les membres à contribuer ? Comment peut-elle attirer de nouveaux membres ? Les motivations peuvent être pratiques (la promesse de certains renseignements utiles ou de services accessibles seulement aux membres), sociales (possibilité d'intégration dans un réseau d'amis) ou symboliques, constituant un système de significations qui puissent donner un sens à la vie de ceux qui s'y engagent (voir à ce sujet Moe, 1980).

Les médias nous disent assez régulièrement que dans les sociétés contemporaines, beaucoup de gens sont à la recherche de quelque chose qui puisse donner un sens à leur vie. Notre société souffre-t-elle de pauvreté ou de sous-développement symbolique (Klapp, 1969) ? En particulier, le paradigme culturel qui sous-tend les communautés francophones peut-il fournir un ensemble de significations aux individus, un ensemble d'idées, une vision de la vie sociale et politique, un système de valeurs qui les motiveraient à s'engager socialement dans leur communauté et qui pourraient donner un sens à leur vie ? En d'autres mots, quel est le potentiel culturel et symbolique de la francophonie, que ce soit en rapport avec son héritage culturel, les moments critiques de son histoire, sa contribution passée et présente à l'ensemble de la société, ou ses perspectives d'avenir ? Et y a-t-il un leadership culturel qui puisse mettre en valeur ce potentiel ?

Dire que la vie a un sens, c'est en partie dire que les choses, les organisations et les communautés ont une raison d'être. Ceci se voit assez clairement dans le cas de plusieurs mouvements sociaux : l'égalité des femmes, l'amélioration des conditions de vie des autochtones, la protection de l'environnement, le renouveau religieux, l'élimination de la torture dans le monde ou le maintien de programmes sociaux. Ces mouvements ont une finalité, un objectif identifiable qui peuvent donner un sens à la vie, non seulement des individus ou des groupes directement concernés, mais aussi à l'ensemble de la société.

Sous ce rapport, les communautés ethno-culturelles et linguistiques font face à une certaine concurrence. En effet, les individus peuvent choisir parmi tout un éventail de causes présentées par les leaders des différents mouvements sociaux, politiques ou religieux. En d'autres mots, et comme le signale Touraine (1973, p. 360-368), un mouvement social est habituellement basé sur trois principes : identité, opposition et totalité. Si le mouvement ne met de l'avant que les principes d'identité et d'opposition, sans se définir un rôle et un objectif par rapport à l'ensemble de la société, il demeure un groupe de pression ou de protestation. Sa légitimité à long terme est par conséquent incertaine et sa capacité de mobiliser des adhérents est limitée. Pour augmenter leur potentiel symbolique, les communautés minoritaires devraient peut-être adopter des causes qui ont une valeur pour la société, que ce soit au niveau local, régional ou national.

Ambivalence par rapport à la diversité ethno-culturelle et linguistique

Les Canadiens valorisent l'homogénéité en même temps que la diversité culturelle. La diversité leur apparaît une caractéristique fondamentale de leur société, née de la perception que le Canada a toujours

été composé d'une multiplicité de cultures que la réalité d'aujourd'hui confirme et accentue dans sa continuité.

Mais l'acculturation et l'homogénéité sont également valorisées. On souhaite que chacun adopte la même culture pour former un ensemble socioculturel homogène. Pour cela, il faut que les minorités abandonnent leur culture et se fondent dans la société canadienne. Plusieurs sondages révèlent que c'est en effet l'opinion d'une forte proportion de Canadiens : 61 p. cent en 1989, 71 p. cent en 1991 et 84 p. cent en 1997 (Decima², Angus Reid³ et Environics⁴, respectivement)⁵. Malgré l'idée, en vogue depuis un certain temps, selon laquelle les Canadiens ont toujours valorisé la diversité ethno-culturelle, l'assimilation plus ou moins forcée a été la norme, en particulier dans le passé. Même si les discours officiels sont différents dans les deux sociétés, tout comme aux États-Unis, « l'anglo-conformité » a été le modèle prédominant d'intégration des minorités (Palmer, 1976 ; Reitz & Breton, 1994). Si certains groupes ne se sont pas assimilés, ceci est dû à leur résistance aux forces assimilatrices plutôt qu'à une valeur fondamentale de notre société.

² Le sondage Decima en 1989 a été mené au Canada et aux États-Unis avec un échantillon de 1000 dans chaque pays. Il était commandité par le magazine *Maclean's*.

³ Le sondage de la maison Angus Reid a été fait en 1991 avec un échantillon de 3325 répondants. Il était commandité par Multiculturalisme et Citoyenneté Canada.

⁴ Environics a fait le sondage en 1997 auprès d'un échantillon de 2014 répondants. J'ai préparé le questionnaire moi-même. Le sondage fait partie d'un projet de recherche que je poursuis depuis quelques années.

⁵ Les propositions suivantes ont été soumises aux répondants. En 1991 et 1997 : « les groupes ethniques devraient essayer le plus possible de se fusionner dans la société canadienne ». En 1989 : « Que croyez-vous est [sic] préférable pour le Canada : que les nouveaux immigrants soient encouragés à maintenir leur culture et modes de vie distincte ou à changer celles-ci pour se mêler à l'ensemble de la société ».

Par ailleurs, il semble que la diversité ait été plus valorisée à certaines périodes qu'à d'autres, comme à la fin des années soixante et soixante-dix. Néanmoins, le résultat des sondages indique une tendance à la baisse du soutien pour la diversité. Ceci fait peut-être partie d'un « contrecoup » réactionnaire face aux demandes répétées de différents groupes, y compris les groupes ethno-culturels et linguistiques. En effet, il ressort d'un sondage récent (Ekos, 1995)⁶ que 77 p. cent des répondants sont exaspérés par les groupes d'intérêt et par les gouvernements provinciaux cherchant constamment à obtenir des subventions ou autres avantages du gouvernement fédéral.

Depuis quelques décennies, les gouvernements appuient des réseaux d'associations en vue de mobiliser (et de contrôler) la participation des citoyens dans la mise en marche de leurs politiques et programmes. C'est également un mécanisme qui sert à légitimer leur intervention et à accroître leur domaine d'activité et d'influence. En effet, les groupes subventionnés deviennent des agents qui demandent le maintien et l'expansion de politiques et de programmes. Cette pratique de l'État administratif (Dwivedi, 1982 ; Pal, 1993) a donné naissance à des réseaux inter-organisationnels (et inter-personnels) qui incluent les agences gouvernementales et non-gouvernementales dans un ensemble social (« a policy community ») plus ou moins intégré et cohérent. C'est le cas dans plusieurs domaines tels le bien-être, la santé, l'environnement, l'agriculture, la justice, les sports, les pêcheries et les affaires indiennes.

⁶ Mentionné dans un reportage du *Globe and Mail*, le 1^{er} mars 1995.

Les groupes ethno-culturels et linguistiques sont également intégrés dans l'État administratif. Par exemple, en 1974-75, le nombre d'octrois aux organisations ethniques était de 648 ; en 1987-88, il avait augmenté à 2073. Il y a sans doute eu diminution au cours des dernières années. Le « contrecoup » mentionné plus haut est une réaction à ce phénomène - réaction aux demandes de groupes qui réclament à l'État, et donc à la société, de l'aide pour faciliter la poursuite de leurs propres intérêts. S'ils y parviennent, c'est pour se faire reprocher de recevoir un traitement privilégié aux dépens de l'ensemble des contribuables.

L'ambivalence par rapport à la diversité est également associée à d'autres préoccupations, source de conflits sociaux. Cette ambivalence est parfois perçue comme une menace à la cohésion de la société. Certains craignent une perte de statut social et de pouvoir politique pour leur propre groupe.

Enfin, bien qu'il y ait des variations d'un groupe à l'autre, dans l'ensemble, les gens n'attachent pas une grande importance à leur propre identité ethno-culturelle. Ceci se manifeste dans une connaissance limitée de la langue ancestrale, dans le taux de mariages exogènes et, par conséquent, dans le nombre grandissant de personnes aux origines multiples, dans la composition ethnique mixte des réseaux d'amis et dans les milieux de participation sociale (Reitz et Breton, 1994, Ch. 3). Il va sans dire que la configuration serait différente si on considérait uniquement les francophones du Québec.

Une autre manifestation de ce phénomène est le pourcentage de personnes qui se sentent obligés d'aider les membres de leur propre groupe ethnique, culturel ou racial : 30 p. cent se sentent fortement obligés,

comparativement à 40 p. cent qui disent modérément, et 39 p. cent, très peu ou pas du tout obligés. Les résultats par rapport au degré de confiance sociale ressenti envers quelqu'un de l'intérieur des frontières ethno-culturelles vont dans le même sens : 10 p. cent seulement sont très confiants que l'autre ne va pas profiter d'eux lorsqu'il s'agit des membres de son propre groupe alors que 63 p. cent le sont modérément, et 20 p. cent, peu ou pas du tout⁷ (sondage par Environics, 1997).

L'ambivalence existe également par rapport à la diversité linguistique. En effet, dans une étude menée en 1987, Sniderman et ses collègues (1996) ont découvert que seulement 37 p. cent du public anglophone considère très important le maintien de l'anglais et du français comme langues officielles du Canada. Chez les francophones, le pourcentage est beaucoup plus élevé : 80 p. cent (27 p. cent et 4 p. cent des anglophones et francophones, respectivement, disent que ce n'est pas important)⁸.

L'ambivalence se manifeste également chez les anglophones en ce que plusieurs d'entre eux n'appliquent pas toujours le même standard. Ceci est le cas par rapport aux droits à l'enseignement dans sa langue. On a demandé aux interviewés si un Canadien français qui déménage du Québec dans une autre province a le droit de faire éduquer ses enfants en français, et la même question, *mutatis mutandis*, pour un Canadien anglais qui se déplace vers le Québec. Parmi les anglophones, 59 p. cent ont répondu affirmativement dans le premier cas, 91 p. cent dans le deuxième. Chez les francophones, les pourcentages sont 83 et 81, respectivement.

⁷ Huit p. cent n'ont pas donné de réponse à cette question.

⁸ Le sondage mené en 1987 incluait 2084 répondants.

Trois dynamiques sous-tendent l'ambivalence des Canadiens par rapport à la diversité. Un de ces enjeux renvoie à la distinction entre l'appartenance symbolique et structurelle. L'appartenance symbolique réfère à la reconnaissance d'un lien, habituellement par descendance et socialisation, avec une collectivité ethno-culturelle. L'appartenance structurelle, elle, se manifeste dans des relations sociales, l'éducation de ses enfants, l'utilisation de la langue, la participation aux projets et activités de la communauté (y compris celle de simplement se tenir au courant des enjeux et des événements), et aux rituels domestiques (par exemple, fêtes, commémorations, cuisine, musique et chansons) et communautaires.

Selon Gans (1979), l'appartenance ethno-culturelle est devenue purement symbolique, c'est-à-dire qu'elle est largement restreinte à la conscience d'une affiliation, mais sans ramifications dans les relations sociales et dans le vécu quotidien. Il parle des États-Unis, mais le même phénomène existe au Canada (Reitz et Breton, 1994). En d'autres mots, on valorise la diversité parce qu'on accepte ses origines comme élément de son identité, parce qu'on respecte ses ancêtres et qu'on reconnaît ce qu'ils ont fait pour la société et pour leurs descendants. Mais on ne tient pas à ce que ces différences d'origine constituent une base de l'organisation sociale et de la vie des individus, voire souvent, on s'y oppose.

Le choix entre une appartenance surtout symbolique et une autre qui aurait des manifestations dans la structuration de la vie sociale est lié à une autre dynamique, à savoir celle qui est en jeu dans la tension entre le particularisme et l'universalisme. En effet, un des choix fondamentaux qui sous-tendent le débat public sur la diversité culturelle est le choix entre une organisation sociale et institutionnelle ethnique ou non-ethnique.

La conception d'une société construite sans égard à l'ethnicité est au centre de la théorie traditionnelle de l'égalité des chances dont une affirmation fondamentale stipule que les individus doivent avoir accès aux ressources de la société sans égard (entre autres critères) à leur origine ethnique, raciale ou nationale. Cette doctrine universaliste a pour objectif de neutraliser l'effet de l'affiliation ethnique ou raciale, en particulier celle du groupe dominant dans la société. Elle cherche à prévenir ou à rendre difficile aux membres des groupes avantagés l'utilisation de leur pouvoir économique, politique ou socioculturel (par exemple, les réseaux de relations sociales) au détriment d'autres groupes.

Pour incorporer les minorités dans la structure sociale et institutionnelle, cette doctrine préconise la « multiculturalisation » des diverses institutions de la société. Celles-ci doivent être conçues comme des espaces neutres dans lesquels tous jouissent des mêmes chances et des mêmes possibilités d'action sans égard à leur origine ethno-culturelle ou raciale. Il faut donc institutionnaliser des mécanismes qui puissent assurer que les décisions seront prises selon des critères professionnels, économiques, artistiques, etc., c'est-à-dire autres qu'ethniques.

Évidemment, ce principe n'a pas toujours été appliqué au Canada. Par exemple, la Constitution découpe la société canadienne suivant la langue et l'aboriginalité. De plus, les résultats de sondages indiquent que plusieurs Canadiens n'adhèrent pas entièrement à ce principe. Par exemple, 44 p. cent des répondants trouvent qu'il n'y a rien de mal à avantager des gens du même groupe ethnique, racial ou culturel que le sien (Decima, 1993)⁹. Un

⁹ Le sondage Decima était commandité en 1993 par le Conseil canadien des Chrétiens et Juifs et a été fait avec un échantillon de 1200 répondants.

sondage plus récent a donné des résultats semblables : 46 p. cent endossent cette idée (Environics, 1997).

Par contre, selon une conception particulariste de l'organisation sociale et politique, les mécanismes institutionnels seraient établis et les décisions prises sur une base ethnique, raciale ou culturelle. La logique sociale du particularisme tient compte de l'affiliation ethno-culturelle ou raciale des citoyens. Selon cette logique, la distribution des chances, des ressources et des services publics doit se faire en tenant compte de l'appartenance ethnique, raciale ou culturelle des individus (par exemple, la discrimination positive).

La stratégie préconisée pour l'incorporation des minorités consiste à autoriser des enclaves ethniques au sein des institutions, à établir des programmes scolaires, des agences de bien-être social, des organismes culturels et à sélectionner le personnel de façon à encourager la solidarité ethnique et le maintien de la culture des groupes minoritaires dans le plus grand nombre de domaines possibles. Il faut inventer des mécanismes institutionnels qui mènent à l'égalité tout en acceptant et en préservant les différences ethno-culturelles.

Les Canadiens doivent donc faire des choix et poser des gestes en tenant compte de deux principes : l'égalité des chances, sans égard à l'origine, et le droit à un traitement particulier à cause de l'origine. Ce qui peut être vu comme contradictoire, sinon en théorie, du moins dans certaines implications institutionnelles. Plusieurs voient les deux principes comme ayant une certaine validité mais aussi comme posant des problèmes particuliers. Cette bi-polarité est une des sources d'ambivalence.

Enfin, l'ambivalence des Canadiens tient en partie à la nature même de l'ethnicité et de la cohésion ethnique. Comme on a pu l'entrevoir en rapport avec la doctrine de l'universalisme, l'ethnicité a deux faces. D'une part, l'affiliation ethnique peut être le fondement de l'identité, du sentiment d'appartenance et de l'intégration sociale des individus. Elle peut être la base de la solidarité sociale et politique du groupe et de la coopération communautaire. Elle peut fournir une vie culturelle axée sur l'héritage et les atouts culturels du groupe.

Vues sous cet angle, l'identité et l'affiliation ethniques sont des phénomènes à la fois bénins et enrichissants. Elles ont une valeur identitaire et culturelle pour les individus et pour le groupe. Elles doivent, par conséquent, être encouragées et soutenues.

Par contre, l'identité et l'affiliation ethniques ou raciales peuvent également être à la base de l'altérité. Elles sont alors constituantes de clivages sociaux. Elles encouragent les comparaisons pouvant susciter la jalousie qui, à son tour, génère des oppositions socio-politiques. L'identité et l'affiliation ethniques ou raciales peuvent également être une source de cohésion socio-politique pour le contrôle des ressources de la société (que celles-ci soient économiques, politiques ou culturelles), contrôle qui permet d'en détourner le plus possible vers son propre groupe (ce qui, évidemment, est au désavantage des autres groupes).

Dans cette perspective, l'identité et l'affiliation ethniques peuvent être stratégiques dans l'exercice du pouvoir au sein la société. En d'autres mots, elles facilitent la formation de réseaux de relations sociales et le déploiement de stratégies dans le but de dominer la concurrence pour les ressources de la société. Elles font partie des mécanismes pour l'exclusion

sociale de certains groupes considérés comme indésirables ou comme concurrentiels pour certaines ressources et peuvent donc engendrer des conflits sociaux potentiellement destructeurs. Dans de telles circonstances, l'identité et l'affiliation ethniques ne sont plus des phénomènes bénins, mais peuvent au contraire avoir des conséquences perverses pour l'égalité sociale, le fonctionnement des institutions et la cohésion de la société.

Il ne faut donc pas s'étonner s'il existe une certaine ambivalence quant au degré d'incorporation de la diversité ethnique et raciale dans la structure et les institutions de la société. Pour le minoritaire, il y a l'ambivalence, elle prend une forme particulière : l'appartenance ethno-culturelle est à la fois une ressource identitaire et socioculturelle et une entrave possible à son intégration, à son succès dans la structure sociale et économique¹⁰.

Fossé entre élites et citoyens

Au cours des récentes décennies, les attitudes des citoyens vis-à-vis des élites et des personnes en position d'autorité ont substantiellement changé. Il semble y avoir moins de déférence spontanée et plus de questionnement des autorités, moins de respect automatique et plus de défi à l'autorité. Ce phénomène a récemment été analysé dans des ouvrages comme *The Decline of Deference* (1996), par Neil Nevitte et *The Canadian Revolution : from Deference to Defiance* (1995), par Peter Newman.

Il semble que les élites et les citoyens utilisent des paradigmes culturels différents pour interpréter les événements et les tendances sociales,

¹⁰ Tamara Palmer (1989) fait une analyse intéressante de cette ambivalence chez les personnages d'immigrants dans certains romans canadiens.

leurs valeurs et leurs perspectives socio-politiques divergentes. Un sondage récent démontre l'écart entre les élites et le grand public en ce qui concerne les valeurs et la priorité qui leur est attribuée à l'égard du gouvernement, et par conséquent de la société. Voici la place de neuf éléments (sur 22) sur l'échelle de priorité (Ekos, 1995, p.14) :

Rang donné par :	<u>Le public</u>	<u>les décideurs</u>
* la concurrence internationale	20	1
* excellence	18	5
* prospérité	19	8
* liberté	1	7
* droits individuels	5	15
* droits collectifs	10	18
* égalité des régions	7	20
* environnement propre	2	10
* population en santé	3	9

Selon Inglehart (1990), les sociétés contemporaines sont en train de passer d'une culture reposant sur des valeurs et des priorités matérialistes (par exemple, la croissance économique, le combat contre l'inflation) à une culture basée sur des valeurs « post-matérialistes » telles que la liberté d'expression, la participation aux décisions et la qualité de l'environnement. Les données citées ci-dessus suggèrent en effet que les orientations des élites sont davantage d'ordre matérialiste, tandis que celles des citoyens tendent vers le pôle post-matérialiste.

Une autre différence importante est la perspective vis-à-vis de l'intervention du gouvernement en tant qu'institution. Les élites favorisent

une intervention minimale. Sur l'échelle de priorité, cette question vient en 3^e place ; en revanche, cet objectif vient en 22^e place pour le public. Notons également que les élites gouvernementales et non-gouvernementales sont d'accord sur cette question. À la lumière de ces résultats, il ne faut pas s'étonner que les préoccupations des élites diffèrent de celles des citoyens.

De plus, une fraction importante des citoyens perçoivent les élites gouvernementales, d'une part, comme étant au service d'intérêts particuliers, ceux par exemple des corporations nationales ou transnationales ou des riches plutôt que l'ensemble de la société et, d'autre part, comme influencées de façon démesurée par les lobbies d'intérêts puissants. Les résultats des sondages appuient cette hypothèse. En 1998, seulement 18 p. cent des Canadiens disait que c'est à l'intérêt public en général que le gouvernement donne le plus d'importance dans ses décisions. Par contre, à peu près quatre sur cinq (79 p. cent) disent que ce sont d'abord les intérêts combinés des grosses corporations (32 p. cent) qui priment, ensuite, ceux des politiciens et de leurs amis (28 p. cent) ou des groupes particuliers (19 p. cent). Selon Graves et Reed [1998], les résultats sont essentiellement les mêmes qu'il s'agisse du gouvernement fédéral ou des gouvernements provinciaux.

Les changements dans la perception et l'évaluation des élites sont peut-être dus à la plus grande visibilité de leur comportement, le résultat en partie des médias et du niveau plus élevé d'éducation de la population. En effet, parmi tous les facteurs que Nevitte introduit dans son analyse du déclin de la déférence au Canada, c'est la familiarité avec les réalités socio-politiques (« mobilisation cognitive ») qui explique le plus les attitudes critiques par rapport à l'autorité (Nevitte, 1996, p. 301-306).

La prédilection pour les valeurs post-matérialistes plutôt que matérialistes est également un facteur important. En effet, parmi les premières, on compte la valorisation de la participation à la prise de décision et ce, des employeurs aussi bien que du gouvernement. Les attentes des citoyens vis-à-vis des personnes en position d'autorité seraient alors plus élevées, ce qui en retour rend les gens plus critiques lorsque leurs attentes ne sont pas satisfaites.

Il semble y avoir également un effritement de la composante symbolique de l'autorité. Les personnes en position d'autorité ou de leadership dans les institutions sont censées incarner l'identité des membres de la collectivité, leurs valeurs, leur philosophie de la vie, leur conception de la personne et de la société. Ces personnes sont censées incarner le bon citoyen, le Canadien, le francophone, le travailleur, etc., selon la communauté en question. La fonction symbolique de l'autorité est donc critique pour la légitimité de l'ordre social, pour la stabilité et la vitalité de la vie collective et pour l'efficacité des institutions.

Qu'en est-il de l'autorité dans nos institutions ? Peut-on dire que dans l'ensemble, les personnes en position d'autorité incarnent les idéaux et les valeurs à la base des institutions dont elles ont la charge, que celles-ci soient gouvernementales, civiques, culturelles, académiques, religieuses, ou autres ? Newman exprime un doute sérieux à ce sujet lorsqu'il écrit que les institutions constituantes de notre société ont perdu leur crédibilité et leur autorité :

Canadian soldiers, who once claimed their own beach in Normandy and treated their captured wounded as well as their own, now forced recruits to choke on their own faeces, paraded their bigotry before home cameras and committed atrocities

against the very people they were sworn to protect [...] Hockey and baseball stars became businessmen first, celebrities second, and role models for a nation's youth hardly at all. Priests lusted for choir boys' bodies instead of their souls; teachers sharpened their skills as trade unionists while their students struggled with maths and reading skills; Greenpeace activists turned into money-collectors; politicians became a separate class that advanced its own interests, not those of the voters; auditors fixed books; experts turned out to be fools; lawyers went to jail; diplomats cheated; the Red Cross's carelessness killed.

(Newman, 1995 ; 69-70)

Cette plainte porte clairement sur la dimension symbolique des institutions. Elle est une réprobation de la dégénérescence des valeurs qui sont maintenant incarnées dans les pratiques institutionnelles. Résultat : les élites ont perdu leur crédibilité et leur autorité. Le problème se pose non seulement dans presque tous les secteurs institutionnels de notre société, mais aussi, la perte de crédibilité est pour une bonne part le résultat de décisions et d'actions de la part de ceux-là mêmes qui gèrent les institutions. On peut être ou ne pas être d'accord avec les choix de Newman pour illustrer le phénomène ; chacun peut dresser sa propre liste, mais il semble néanmoins que le phénomène existe.

C'est du moins ce que pense la majorité des Canadiens. En effet, dans un sondage récent, 88 p. cent des répondants étaient d'accord (42 p. cent fortement) pour dire que la confiance du public est affaiblie par le comportement des personnes qui occupent des postes de responsabilité publique, 69 p. cent (27 p. cent fortement) attribuaient la raison au comportement des personnes qui administrent les entreprises (Environics, 1997).

Un autre sondage en 1998 révèle que 49 p. cent des répondants estiment qu'au cours de la dernière décennie les standards éthiques se sont sérieusement détériorés et au gouvernement et dans les affaires. Cette détérioration n'existe pas seulement chez les élites, 52 p. cent disent que c'est également le cas chez le citoyen moyen (Graves & Reed, 1998, p. 17)¹¹.

Il n'est pas surprenant alors de s'apercevoir que les gens font assez peu confiance aux politiciens et aux gens d'affaires ; confiance dans le sens qu'ils ne profiteront pas de ceux dont ils ont la responsabilité ou de ceux avec qui ils font affaire. Soixante et onze pour cent ont peu ou pas du tout confiance en leurs politiciens et 47 p. cent, en les gens d'affaires.

Un fossé entre élites ou leaders et membres se creuse-t-il également au sein des communautés ethno-culturelles et des minorités linguistiques ? Une étude menée en 1978-79 dans sept communautés ethniques à Toronto a révélé que seulement le quart des répondants considéraient que les leaders étaient très préoccupés par les problèmes et les intérêts des membres. De plus, 34 p. cent trouvaient que le membre ordinaire a peu à dire dans la gestion de sa communauté et 23 p. cent, que les preneurs de décisions faisaient peu d'effort pour obtenir l'approbation des membres de leur organisation ou de la communauté (Breton et *al.*, 1990, p. 233-243 ; Breton, 1991, Ch. 4).

La diminution du bénévolat peut être une autre manifestation de la distance entre les leaders et les membres. En effet, dans l'étude de la communauté francophone de la Colombie britannique, un certain nombre de membres ont dit qu'il n'était plus nécessaire de s'engager comme bénévole

¹¹ La taille de l'échantillon : 1500.

vu qu'il y avait maintenant des gens payés pour faire le travail (Savas, 1987). Dans un rapport de 1976 du Secrétariat d'État en charge du multiculturalisme et portant sur l'année 1974-75, on note que seulement 14 p. cent des associations subventionnées étaient effectivement contrôlées par leurs membres. Il ne semble pas y avoir d'étude plus récente sur cette question, mais une hypothèse plausible est que la situation n'a pas tellement changé. Du moins, on peut soulever la question.

* * * *

L'analyse a présenté trois tendances dans la société actuelle. De plus, elle a tenté de montrer que la dissociation entre affiliation et engagement social, l'ambivalence profonde face à la diversité culturelle et linguistique, et le fossé entre les élites et les citoyens se trouvent tous à la fois dans l'ensemble de la société et à l'intérieur des communautés francophones. Pour plusieurs, l'ethnicité de descendance tend à avoir de moins en moins de ramifications dans le vécu quotidien (par exemple, au niveau du comportement, des relations sociales, de l'activité communautaire). Il y a beaucoup d'« ethnicité symbolique », pour reprendre l'expression mentionnée plus haut. Les membres des minorités sont également ambivalents par rapport à la diversité linguistique et culturelle. Ils le sont peut-être moins que les membres du groupe qui domine culturellement, mais la crainte d'être marginalisés les fait souvent hésiter par rapport au maintien d'une communauté culturelle distincte. Enfin, il y a lieu de croire que le fossé qui semble s'élargir entre les élites et les citoyens existe également au sein des minorités linguistiques et ethno-culturelles. Il ne fait pas de doute que les trois tendances sociales posent un défi pour les communautés francophones.

BIBLIOGRAPHIE

- Associés de Recherche Ekos. *Repenser le Gouvernement '94*. Ottawa, Les Associés de Recherche Ekos, 1995.
- BIBBY, Reginald. *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*. Toronto, Irwin Publishing, 1987.
- BRETON, Raymond, ISAJIW, W., KALBACH, W. & REITZ, J. G. *Ethnic Identity and Equality. Varieties of Experience in a Canadian City*. Toronto, University of Toronto Press, 1990.
- BRETON, Raymond. *The Governance of Ethnic Communities: Political Structures and Processes in Canada*. New York, Greenwood Press, 1991.
- Multicultural Program Granting Activity, Fiscal 1974-1975*. Ottawa, Canada, Secrétariat d'État, 1976.
- DWIVEDI, O.P. (Ed.) *The Administrative State in Canada*. Toronto, The University of Toronto Press, 1982.
- GANS, Herbert J. « Symbolic Ethnicity », *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 2 (1979), p. 1-20.
- GRAVES, Frank & REED, Paul. *Canadians and their Public Institutions*. Ottawa, Ekos Research Associates (mimeo), 1998.
- INGELHART, Ronald. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, Princeton University Press, 1990.
- KLAPP, O. *The Collective Search for Identity*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1969.
- MOE, Terry M. *The Organization of Interests*. Chicago, The University of Chicago Press, 1980.

- NEVITTE, Neil. *The Decline of Deference*. Peterborough, ON, Broadview Press, 1996.
- NEWMAN, Peter C. *The Canadian Revolution 1985-1995: From Deference to Deviance*. Toronto, Penguin Books, 1995.
- OLSON, Mancur Jr. *The Logic of Collective Action*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.
- PAL, Leslie A. *Interests of State: The Politics of Language, Multiculturalism, and Feminism in Canada*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993.
- PALMER, Howard. « Mosaic versus Melting Pot? Immigration and Ethnicity in Canada and the United States », *International Journal*. Vol. 31 (1976), p. 488-528.
- PALMER, Tamara J. « The fictionalization of the vertical mosaic: The immigrant, success and national mythology », *Revue canadienne de littérature comparée*. Sept.-déc. 1989, p. 619-655.
- REITZ, Jeffrey G. & BRETON, Raymond. *The Illusion of Difference: Realities of Ethnicity in Canada and the United States*. Toronto, C.D.Howie Institute, 1994.
- SAVAS, Daniel J. *Interest Group Leadership and Government Funding: The Federation des Franco-Colombiens - Community Organization or Government Policy Agent?* Ph.D. Thesis, University of British Columbia, 1987.
- SNIDERMAN, P. M., FLETCHER, J.J., RUSSELL, P. H. & TETLOCK, P. E. *The Clash of Rights: Liberty, Equality and Legitimacy in Pluralist Democracy*. New Haven, Yale University Press, 1996.
- TOURAINE, Alain. *Production de la Société*. Paris, Éditions du Seuil, 1973.

LA COMMUNAUTÉ FRANCOPHONE EN ALBERTA. CE QUE LES JEUNES EN PENSENT

*Christine Dallaire
Université d'Ottawa*

*Allumer une petite flamme pour que la
flamme grandisse. On essaie d'atteindre la
petite flamme, d'allumer une petite flamme
dans chacun d'eux, pour que la flamme
grandisse pour qu'un jour, quand nous on
sera consumés, c'est eux qui vont briller.*

(SJFA/Ea, 1996)¹²

Élaborés dans une perspective de développement communautaire, les Jeux francophones de l'Alberta (JFA) regroupent annuellement de nombreux organisateurs, bénévoles et athlètes dévoués à la cause francophone. Certes, la flamme que la Société des Jeux francophones de l'Alberta (SJFA) cherche à allumer et à entretenir chez les jeunes participants, c'est le zèle francophone et l'appartenance à la communauté francophone. Selon les organisateurs, les JFA représentent un événement important pour la communauté car il s'agit d'un outil stratégique dans la lutte contre l'assimilation : l'intégration des adolescents dans les rangs francophones pour assurer la survie de la communauté. Dans l'optique des organisateurs, les Jeux représentent une autre composante pour préparer la relève qui reprendra le flambeau francophone.

C'est en 1992 que Francophonie Jeunesse de l'Alberta (FJA) met sur pied les JFA en vue de promouvoir la fierté francophone chez les

¹² La transcription des commentaires reçus en entrevue a été ajustée au besoin pour refléter les normes de l'écriture tout en s'efforçant de rester fidèle à l'esprit et au sens des paroles.

adolescents. Deux ans plus tard, la responsabilité de ce projet est léguée à la SJFA, créée spécifiquement pour gérer un événement qui prenait de l'envergure, avec pour mandat le respect des principes établis lors de la fondation des Jeux. Depuis, les organisateurs se consacrent à ce rassemblement de jeunes d'expression française provenant des quatre coins de la province pour que ces derniers puissent non seulement vivre une fin de semaine « en français », mais aussi rencontrer d'autres adolescents qui, comme eux, parlent français. Le sport, au départ, n'était qu'une excuse pour attirer les participants et les tremper dans un « bain de francophonie ».

Toutefois, les organisateurs sont eux-mêmes partagés entre deux façons de comprendre la communauté francophone. Au plan discursif, les JFA répondent de deux manières distinctes à la question de savoir ce qu'est un « vrai » francophone : deux discours s'affrontent, produisant une communauté instable et ambiguë. Celle-ci est d'une part officiellement construite en tant que communauté linguistique et potentiellement multiculturelle, et elle adopte d'autre part, une définition « ethniciste », principalement ancrée dans un passé canadien-français. Dans un tel contexte, comment les participants et les participantes conçoivent-ils cette communauté francophone à laquelle on souhaite les voir s'identifier ?

Le but de cette communication est d'examiner comment les adolescents qui participent aux JFA comprennent la communauté francophone ainsi que leur propre affiliation à ce groupe. Je procéderai d'abord à une brève description des deux discours contradictoires produisant le « francophone » : les discours « linguistique » et « culturel » articulés dans la mise en oeuvre des Jeux. C'est face à cette construction instable de la communauté francophone que j'examinerai la perception qu'en ont les jeunes

à partir de leurs réponses à un questionnaire, de leurs propos lors d'entrevues de groupes ainsi que de dessins/énoncés produits par eux-mêmes¹³. Ce texte présente quelques éléments d'analyse pour mieux comprendre comment les discours sur la communauté francophone agissent sur les pratiques identitaires des adolescents. Étant donné les limites d'espace, je ne présenterai que les tendances qui révèlent la complexité des identités francophones des jeunes.

La production du francophone aux JFA

Les organisateurs et les adolescents qui participent aux Jeux partagent diverses affiliations à la communauté francophone. Cette multiplicité des appartenances se manifeste, entre autres, dans la variété des

¹³ Ce texte s'insère dans le cadre d'un projet plus vaste sur les JFA en tant que lieu de production de l'identité francophone. L'analyse des pratiques identitaires des jeunes face à la communauté francophone puise principalement dans des données recueillies auprès des participants et participantes aux IV^e et V^e Jeux francophones de l'Alberta tenus respectivement en mai 1996 à Saint-Albert et en mai 1997 à Falher. Les renseignements proviennent d'une part, des réponses à un questionnaire remis à la plupart des jeunes (140 sur un total d'environ 150-160 en 1996 ; 164 questionnaires sur un total d'environ 180 en 1997) ; d'autre part, d'entrevues avec huit jeunes qui ont participé aux IV^e JFA (une entrevue à Edmonton avec trois adolescentes et une autre à Jean Côté avec cinq jeunes de la région de Rivière-la-Paix). Neuf autres entrevues de groupes ont été effectuées durant les V^e JFA avec trente et un participants provenant d'un peu partout en province. À la conclusion de ces entretiens, ils étaient invités à faire un dessin de la communauté francophone ou à décrire en quelques phrases ce qu'est la communauté francophone. À ces deux sources de données s'ajoutent mes réflexions notées dans mon journal de recherche durant mon observation-participante des IV^e et V^e JFA. Ces commentaires portent sur des conversations informelles avec les participants et participantes ainsi que sur mes réactions face à leurs pratiques linguistiques durant les Jeux. Je tiens à remercier la Société des Jeux francophones de l'Alberta qui non seulement m'a permis d'assister aux JFA, mais aussi a facilité l'administration des questionnaires et mes rencontres avec les jeunes. Je remercie également les adolescents et adolescentes qui ont généreusement accepté de répondre à mes questions.

étiquettes, telle que Franco albertain, Canadien français, francophone, bilingue ou francophile, qu'ils privilégient comme marqueurs d'identité, de même que dans les écarts et les divergences entre les définitions qu'ils assignent à ces étiquettes. Les Jeux se prêtent donc à l'examen des différentes identités qui circulent dans la production de la communauté francophone. Cette analyse s'inspire des travaux de Foucault (1969, 1976, 1983, 1984) et porte essentiellement sur les « vérités » énoncées au sujet de l'appartenance à la communauté, « vérités » qui encadrent les pratiques des organisateurs et des adolescents. Les francophones se conçoivent et prennent conscience de ce qu'ils sont à partir de ces « vérités » issues d'un réseau particulier des rapports de pouvoir.

Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux.

Foucault, 1983, p. 212 ; trad. F. Durand-Bogaert, dans Defert, Ewald et Lagrange, 1994, p. 227

Les discours produisant le « francophone » accordent une signification particulière à la langue française et définissent la communauté selon la pratique du français et le rapport à la langue. Ces « vérités » deviennent les ressources par lesquelles les parlants français se produisent en tant que francophones et conçoivent la communauté.

L'analyse des « vérités » énoncées principalement par les organisateurs des JFA révèle que deux ensembles d'éléments discursifs produisent des définitions inconciliables au sujet de la communauté francophone en Alberta (Dallaire, à paraître). Selon le discours linguistique,

la capacité de s'exprimer en français constitue le seul critère qui définisse l'appartenance francophone. Cet ensemble de « vérités » fournit le langage officiel des JFA et renvoie à une communauté francophone regroupant tous les parlants français, quel que soit leur héritage culturel. La SJFA accorde d'ailleurs en principe une importance particulière à la pratique du français¹⁴ et elle poursuit l'objectif de « promouvoir l'utilisation du français auprès de la jeunesse albertaine de 12 à 18 ans » (SJFA, 1995, p. 2). Puisque les Jeux sont ouverts à tous les adolescents « d'expression française », le recrutement des participants est effectué dans les écoles francophones, les écoles mixtes (c'est-à-dire celles ayant des programmes de langue française et de langue anglaise) ainsi que dans les écoles d'immersion en français. La politique concernant la pratique langagière aux JFA stipule qu'une « pré-sélection d'athlètes est faite en priorisant (sic) l'athlète qui démontre l'effort de parler en français et qui sera le mieux disposé à participer en français tout au long de la fin de semaine » (SJFA, 1996, 2-5). Ainsi, il est clair que l'inclusion ne dépend officiellement que de la compétence langagière. Les organisateurs qui articulent le discours linguistique ouvrent alors les frontières de la communauté et énoncent une définition élargie du francophone.

Les « vérités » du discours linguistique sont en conflit avec celles d'un deuxième discours selon lequel les francophones partagent non seulement une même langue, mais aussi une histoire et une culture

¹⁴ De façon générale, les organisateurs s'efforcent d'offrir un environnement « en français » durant les JFA. Toutefois, bien que la SJFA insistent dans ses documents sur la primauté du français, en pratique certains choix suspendent l'impératif de la langue pour favoriser, par exemple, la légitimité sportive (en préférant des officiels de volley-ball certifiés qui ne communiquent qu'en anglais plutôt que des arbitres d'expression française non-reconnus par les instances sportives).

particulières associées à la langue française au Canada. Un des objectifs des JFA est d'ailleurs de permettre aux participants d'en « apprendre plus au sujet de leur culture et de leur héritage » (SJFA, 1994, p. 5). Autrement dit, le discours culturel suppose que le francophone hérite d'un patrimoine associé au français langue première et encore parlée. Cette caractéristique historico-culturelle exclut d'un côté un grand nombre d'ex-francophones désormais « assimilés » ; de l'autre, elle exclut aussi ceux pour qui le français est une langue seconde ou autre, comme c'est le cas pour 38 p. cent des participants aux IV^e JFA et 31 p. cent de ceux aux V^e JFA (à moins que, selon une version du discours, ces derniers n'adoptent la culture de la communauté). Par ailleurs, bien qu'il n'existe pas de consensus sur la description de cette culture commune, ce discours renvoie souvent aux traditions et aux expériences historiques des descendants des colons français de la Nouvelle-France. Il reproduit ainsi le sens ethnociste généralement attribué au terme « Canadien français¹⁵ ». La communauté francophone de l'Alberta représenterait donc l'ensemble des parlants français d'origine canadienne-française, ou communément identifiés comme étant « de souche ». Bref, le francophone produit dans le discours culturel s'exprime en français en plus de « vivre » et de respecter la culture (indéterminée) de la communauté.

Ces discours d'identités articulés dans la mise en œuvre des Jeux génèrent des « vérités » conflictuelles. Les JFA ont été créés pour encourager les adolescents à se produire en tant que francophone, mais le sujet francophone produit dans le contexte des Jeux est discursivement

¹⁵ Bien que le terme « Canadien français » prenne à l'occasion d'autres significations, sa définition prédominante est ethnique ; je l'emploie ici selon ce sens dominant.

instable. Les organisateurs vacillent entre les « vérités » du discours linguistique et celles du discours culturel reproduisant inévitablement une identité francophone ambiguë. Ainsi, le discours officiel ne pose que la performance langagière comme critère d'inclusion, alors que des énoncés articulés en même temps aux JFA, dans les documents et au cours d'entrevues avec les organisateurs réaffirment l'importance de l'héritage culturel dans la construction de la communauté et de l'identité francophones.

Il n'en demeure pas moins que la pratique de la langue française est centrale. Les discours linguistique et culturel énoncent le même critère élémentaire : le francophone parle français. La distinction fondamentale entre les deux constructions discursives du « francophone » produit dans le contexte des Jeux est celle de culture. Mais le problème de l'identité et de la communauté francophone est plus complexe que la simple question d'héritage culturel. En réalité, les deux discours sont traversés par trois composantes d'identité dichotomiques (Dallaire et Denis, 1999). Cette complication entraîne des tensions entre les « vérités » sur le francophone qui peuvent être compatibles et/ou contradictoires. Ces dichotomies sont les suivantes : 1) le français comme langue maternelle versus langue seconde ou autre ; 2) l'identité culturelle/routinière versus politique/stratégique ; et 3) l'identité nationale versus provinciale/minoritaire. Aux JFA, les six alternatives apparaissent en combinaisons variées et montrent l'instabilité des identités francophones.

Les jeunes décrivent l'appartenance francophone.

L'indécision entre le discours linguistique et le discours culturel se manifeste aussi chez les adolescents et adolescentes qui participent aux JFA. Ceux-ci acceptent ou rejettent ces « vérités » linguistiques ou culturelles selon leurs différentes expériences de la langue française. C'est ainsi qu'ils donnent un sens à la communauté et à l'identité francophones. Étant donné

les différences dans leurs rapports à la langue et/ou avec la soi-disant culture de la communauté, il n'est d'ailleurs pas surprenant de constater que les jeunes articulent une variété de combinaisons des alternatives offertes par ces discours. En effet, les résultats des questionnaires administrés lors des IV^e et V^e JFA mettent en évidence les distinctions entre les participants selon leur langue maternelle, la langue maternelle de leurs parents et le type d'école qu'ils fréquentent (francophone, immersion, mixte ou anglophone).

Tableau 1. Caractéristiques des participants aux IV^e et aux V^e JFA.

Langue maternelle des participants

	1996	1997
français	44 %	50 %
français et anglais	18 %	19 %
anglais	36 %	29 %
autres	2 %	2 %

Langue maternelle des parents

	1996	1997
français	48 %	52 %
mixte	20 %	20 %
autres	27 %	28 %

Types d'écoles

	1996	1997
francophone	55 %	59 %
immersion	37 %	35 %
mixte	6 %	3 %
anglophone	2 %	3 %) ¹⁶

¹⁶ De toute évidence, les JFA regroupent d'une part des adolescents pour qui le français émane du milieu familial et culturel, alors que pour d'autres, le français est une langue utilitaire strictement associée au milieu scolaire. Entre ces deux extrémités, se trouvent d'autres participants pour qui la pratique du français prend diverses significations. Malgré leurs différences, les adolescents qui participent aux JFA partagent tous, au minimum, une attitude positive envers la langue.

Notons qu'en ce qui concerne le contexte familial, seulement un quart des participants a répondu qu'ils ne parlaient que le français à la maison (26 p. cent en 1996 et 28 p. cent en 1997). Par ailleurs, chez un tiers des répondants, la vie

Les degrés variés de facilité avec laquelle les adolescents expliquent l'appartenance francophone démontrent le pouvoir instable de ces discours sur les jeunes d'expression française. Par exemple, quatre participants interviewés maintenaient que ne connaissant pas la communauté, ils ne pouvaient pas la décrire, tandis que d'autres jeunes avançaient fermement leur vision de la communauté allant jusqu'à contredire les définitions que proposaient des participants du groupe d'entrevue.

Le discours linguistique vs le discours culturel

De façon générale, il appert que les jeunes parlent de la communauté francophone à partir de critères linguistiques. Par exemple, un participant la décrit ainsi : « Si tu sais la langue et tu parles la langue, je pense que ça c'est la communauté francophone » (E-JFA/8, 1997). La description d'une communauté fondée sur la langue française est aussi explicite dans dix des vingt-six dessins/énoncés et la phrase écrite par un participant de Fort McMurray : « La communauté francophone comprend tous les gens qui parlent ou essaient de parler la langue francophone. Ce sont des gens qui veulent participer à la langue française » (dessin 12 ; E/JFA-4, 1997). Selon ces adolescents, c'est avant tout la performance linguistique qui caractérise les membres de la communauté francophone et ils soulignent

familiale se pratique à la fois en français et en anglais (35 p. cent en 1996 et 32 p. cent en 1997). Pour ce qui est du milieu culturel, le questionnaire n'incluait aucune question sur l'appartenance ethnique des participants. La langue maternelle peut nous donner des indices de l'importance du français dans le patrimoine familial des participants aux JFA, mais nous ne pouvons cependant pas identifier l'ethnicité ou l'héritage culturel des parents (canadien-français, français, belge ou autres). Par exemple, durant une entrevue de groupe, une participante a expliqué que ses parents sont tous les deux de langue maternelle française, mais que sa mère est originaire de l'Algérie. Cette adolescente indique ainsi une différence culturelle que le critère de la langue maternelle n'exprime pas.

fréquemment l'importance de parler français pour améliorer leur langue ou pour ne pas la perdre. Les adolescents se réfèrent, du moins de façon explicite, à la pratique de la langue française davantage qu'à l'appartenance culturelle pour définir l'appartenance francophone.

En effet, les références spécifiques à la culture apparaissent moins souvent en entrevue que celles à la pratique linguistique, mais elles révèlent tout de même la pertinence persistante du discours culturel. En outre, des adolescents de la région de Rivière-la-Paix expliquent qu'être francophone signifie que « notre culture est française » (E-RLP, 1997). Lors de cette entrevue, les participants ont spécifié qu'il n'est nécessaire d'être ni de langue maternelle française, ni d'être né en Alberta pour avoir droit à l'identité franco-albertaine : il suffit d'y vivre la culture « française ». Les jeunes précisent que cette culture, qui découle des racines de leurs parents ou de leurs grands-parents originaires du Québec, c'est manger de la tourtière, boire du caribou, célébrer Noël d'une façon particulière, participer au carnaval et jouer de la musique en français. Ce qui distingue le francophone du parlant français selon les « vérités » de ce discours, c'est sa culture. En entrevue, ces adolescents ont offert deux exemples d'individus nés à l'extérieur du pays qui, ayant apparemment adopté et « vécu » cette culture, peuvent donc être considérés francophones ; ils sont membres à part entière de la communauté. Il faut toutefois noter qu'un tel discours est rarement apparu durant mes conversations avec les participants.

Les adolescents mentionnent surtout des critères linguistiques pour décrire la communauté. Dans la plupart des cas, la dimension culturelle n'entre en jeu dans les discussions qu'après l'introduction du thème. Bien que les références à la culture apparaissent, elles aussi, moins souvent dans

les dessins produits par les participants, sept dessins attribuent une dimension culturelle à la communauté¹⁷. Leur présence démontre néanmoins que le discours culturel encadre lui aussi les pratiques et les croyances des jeunes. Des adolescents qui partagent cette culture se définissent en fonction de ces « vérités », mais d'autres participants aux JFA acceptent aussi ce discours et se reconnaissent comme non-francophones, malgré leur capacité de s'exprimer en français, précisément parce qu'ils ont d'autres antécédents culturels. Ainsi, les jeunes qui ne répondent pas aux critères culturels autant que ceux qui les satisfont peuvent être sujets à ce discours.

Il est possible théoriquement de faire une distinction entre les deux discours, mais en pratique, ces ensembles de « vérités » s'imbriquent et produisent une communauté instable autant chez les jeunes que chez les organisateurs. En effet, force est de constater que l'incertitude identitaire marque aussi la façon dont les participants parlent de la communauté en énonçant de concert des éléments empruntés à ces deux discours inconciliables. D'une part, les jeunes partagent différentes croyances : plusieurs articulent davantage un discours linguistique, d'autres, un discours

¹⁷ Ces sept dessins font référence à des activités qui peuvent être définies comme pratiques culturelles même si les auteurs n'utilisent pas toujours le terme « culture ». Toutefois, le discours « culturel » pourrait aussi, en principe, inclure des activités contemporaines. À ce sujet, je tiens à noter que six autres dessins renvoient à des institutions telle que l'école, l'Église, la Fête franco-albertaine et les médias. Ces institutions peuvent encadrer des pratiques linguistiques de même que des pratiques culturelles. Sauf dans le cas de trois dessins pour lesquels les auteurs ont spécifié un caractère linguistique, il m'est impossible de déterminer si ces auteurs conçoivent ces institutions et les activités qui y sont associées comme des pratiques culturelles ou simplement des activités qui se déroulent en français. Par surcroît, deux autres dessins dépeignent des éléments linguistiques ainsi que d'autres composantes qui pourraient renvoyer à la culture. Étant donné leur ambiguïté, ils n'ont pu être classifiés ni dans l'une ni dans l'autre des catégories de discours.

culturel. D'autre part, des participants confondent les « vérités » des deux discours, ou ils passent d'un discours à l'autre. Cette confusion discursive s'est manifestée entre autres lors de deux entrevues de groupes. Selon les adolescents interviewés, la communauté francophone consiste tout simplement en l'ensemble des gens qui parlent français. Aucun d'entre eux n'a développé ni nuancé cette réponse. Elle semblait évidente et simple. Pourtant, à la fin de ces entretiens, quelques-uns des participants ont produit des dessins/énoncés qui ajoutent explicitement une dimension culturelle à leur schéma de la communauté. Ceux qui n'étaient pas d'accord avec cette définition n'ont peut-être pas osé se prononcer durant la discussion. S'agissait-il d'une volte-face : les jeunes seraient passés du discours linguistique durant la discussion au discours culturel pour la production du schéma de la communauté¹⁸ ? Ou encore, le premier énoncé était-il dès le début inscrit dans le discours culturel, c'est-à-dire qu'il aurait été sous-entendu que celui qui s'exprime en français possède cette culture ? Il importe peu qu'il y ait eu effectivement un changement de discours ou simplement un éclaircissement du premier énoncé dans tous les cas d'écarts entre les dessins et les réponses en entrevues. Ce qui ressort de cet exercice, c'est l'ambiguïté discursive. Les jeunes décrivent-ils une communauté linguistique ou une communauté culturelle ?

En effet, il est parfois difficile de discerner avec précision le sens d'un énoncé. Un autre exemple illustre bien l'expression de ce flou

¹⁸ Les jeunes ont offert une définition et j'ai moi-même introduit le thème de la culture par la suite. Les dessins et les énoncés ont été produits à la conclusion de l'entrevue. Il est donc possible que certains participants aient tout simplement changé d'avis et décidé que la communauté comporte également une dimension culturelle.

identitaire. Pour décrire ce qu'est la communauté francophone, les jeunes filles d'Edmonton ont déclaré :

L : Bien, c'est tous ceux qui se sont battus pour parler leur langue. Comme tu penses à nous autres,...

A : La communauté francophone, moi je dirais que c'est pas mal tout le monde, si on parle de l'Alberta, tous les francophones de l'Alberta qui veulent avoir la chance de parler en français et qui veulent...

(E-Edmonton/1997)

Ces adolescentes se considèrent membres d'une communauté qui semble être linguistique puisque leurs propos ne mentionnent que la caractéristique de la langue française. Cependant, lorsque ces filles se décrivent elles-mêmes, la culture occupe manifestement une place importante dans leur définition de soi en tant que francophone. L'une explique que si elle épousait un anglophone, elle lui dirait : « Si tu veux apprendre le français, c'est bien pour toi, mais moi, je vais continuer à apprendre le français. Je vais vivre ma culture aussi ». Une autre ajoute : « la culture francophone a toujours été vivante dans ma vie ». Décidément, ces adolescentes ne se définissent pas seulement en fonction de la langue française, mais aussi en fonction d'une culture. Ce qui est moins clair, c'est ce « nous » dans la description de la communauté. Tiennent-elles pour acquis que ceux qui luttent pour la survie du français parce que c'est « leur » langue partagent forcément une même culture ? Ou bien perçoivent-elles une différence entre la communauté francophone à laquelle elles appartiennent sur une base linguistique et leur identité individuelle qui se fonde en plus sur une appartenance culturelle ? Dans le contexte de cette entrevue, il est probable que les participantes supposent que celui qui parle français fait aussi partie du même groupe culturel.

Cependant, d'autres jeunes expriment une vision plus complexe de l'appartenance francophone en articulant à la fois les deux discours et en établissant une distinction entre l'inclusion dans la communauté et le droit de s'identifier comme francophone. Des élèves d'une école d'immersion affirment qu'il suffit de « parler et comprendre ce que tout le monde dit » pour faire partie de la communauté (E-JFA/7). Un des participants explique justement qu'il ne fait pas partie de la communauté francophone parce qu'il ne parle pas le français assez couramment, réaffirmant de ce fait le critère linguistique comme caractéristique fondamentale d'appartenance. Toutefois, selon ces participants, l'identité, elle, est réservée aux jeunes dont les parents parlent français. Ces jeunes qui ont le français comme langue première et qui partagent un certain héritage. Ce qui, selon la discussion, les empêchent de s'approprier l'étiquette « francophones » puisqu'ils ne partagent pas cette culture. Ils ne sont pas de « vrais » francophones mais se perçoivent tout de même membre de la communauté. Ces précisions introduisent un élément de complexité entre l'inclusion dans la communauté et le « vrai » francophone qui renvoie à l'énonciation concomitante des discours linguistique et culturel.

Bref, les jeunes tissent les « vérités » conflictuelles sur le francophone de diverses façons quand ils décrivent l'identité et la communauté. L'instabilité discursive caractérisant l'appartenance francophone se complique davantage lorsque l'on tient compte des effets des segments narratifs qui rendent encore plus problématique la construction de la communauté francophone.

a) langue maternelle vs langue seconde

La distinction entre les parlants français qui ont le français comme langue première et ceux qui l'ont appris comme langue seconde ou autre

représente la dichotomie qui marque le plus la façon dont les jeunes expliquent l'appartenance francophone. C'est le seul segment narratif qui leur impose un choix : la communauté regroupe tous les parlants français ou elle se limite à ceux qui ont le français comme langue maternelle et qui peuvent toujours le parler. Cette dichotomie apparaît dans les entrevues ainsi que dans quelques dessins, mais il n'existe pas de consensus. Pour les uns, il faut être de langue maternelle française pour être inclus dans la communauté alors que pour d'autres, la communauté comprend aussi ceux qui ont appris le français comme deuxième ou autre langue. Ces différences d'opinions ne sont pas réparties selon les caractéristiques linguistiques et familiales des participants. En d'autres mots, les réponses sont partagées même parmi les jeunes qui, par exemple, fréquentent l'école française et déclarent que leurs deux parents ont le français comme langue maternelle. Bien que les jeunes expriment différentes opinions sur ce critère d'appartenance, il est clair que c'est un enjeu qu'ils reconnaissent et identifient.

Malgré l'absence d'un consensus, les propos des participants révèlent qu'ils tendent davantage vers la construction d'une communauté francophone intégrant tous les parlants français, quelle que soit leur langue maternelle¹⁹. Des jeunes interviewés reconnaissent que d'autres participants aux JFA ont appris le français comme langue seconde, mais puisqu'ils peuvent s'exprimer en français et qu'ils font après tout l'effort de parler français, ils les incluent dans leur description de la communauté. De plus, cinq dessins/énoncés précisent que la communauté inclut aussi les parlants français qui n'ont pas le français comme langue maternelle. En outre, une

¹⁹ Certains vont même jusqu'à produire des dessins/énoncés qui incluent les anglophones dans la communauté. J'y reviendrai lors de la discussion du segment national vs minoritaire.

jeune fille de la région de Rivière-la-Paix a dessiné un arc-en-ciel et a indiqué qu'un des rayons représente « les personnes qui apprennent le français pour leur première langue » et un autre rayon réfère aux « personnes qui apprennent la langue française comme une deuxième (ou troisième, quatrième, etc.) langue » (dessin 9 ; E-JFA/3, 1997). Seulement deux dessins/énoncés démontrent clairement que l'appartenance à la communauté dépend du statut du français langue maternelle. À cet effet, un participant de la région de Centralta écrit :

La communauté francophone est une communauté dans laquelle les personnes parlent le français. Je pense que les personnes dans la communauté francophone sont nées avec la première langue, le français, et la deuxième langue, l'anglais.
[...]

(dessin 25 ; E-JFA/8, 1997)

Pour quelques participants, le statut du français comme langue première ou seconde est associé à la maîtrise de la langue. Par exemple, des jeunes qui fréquentent une école d'immersion perçoivent une différence entre eux et les « francophones » qui participent aux JFA. Eux-mêmes auraient de la difficulté en français, alors que le francophone s'exprimerait en français avec aisance : « Il peut penser en français meilleur qu'en anglais » (E-JFA/7, 1997). Les jeunes filles d'Edmonton qui se définissent comme francophones et qui fréquentent une école francophone se distinguent, elles aussi, des « immersions » qui, selon elles, s'expriment en français avec difficulté. Ces adolescentes présument que les jeunes inscrits aux programmes d'immersion n'ont pas le français comme langue première, ce qui en Alberta est souvent le cas. Ces adolescentes soulignent cependant, plus tard dans la discussion, qu'elles-mêmes ne parlent pas qu'en français, qu'en fait, il est « naturel »

pour elles de s'exprimer en anglais. D'ailleurs, c'est un constat qui revient dans quelques entrevues : même les jeunes qui ont le français comme langue maternelle parlent plus fréquemment et avec plus de facilité en anglais. Le français est, pour eux aussi une langue difficile.

Alors que dans le discours linguistique, le débat s'arrête au statut déterminant ou non de la langue première des parlants français, dans le discours culturel la culture est souvent jumelée à la langue maternelle. En effet, les tenants de ce discours supposent que celui qui apprend le français dès la naissance partage forcément la même culture que les membres de la communauté, comme si tout individu de langue maternelle française était de descendance canadienne-française. Ce n'est évidemment pas le cas, ni au Canada, ni en Alberta où habitent, notamment, des parlants français de descendance acadienne, française, belge et de pays d'Afrique. Mais justement, ces parlants français sont pour ainsi dire absents de la production discursive de la communauté francophone. Nous avons vu plus haut que des adolescents de Rivière-la-Paix articulent encore une autre version de ce segment narratif associé au discours culturel en attestant que la culture et la langue peuvent être apprises et adoptées. Dans la mesure où le parlant français entreprend de vivre la culture et la langue de la communauté, ces jeunes l'identifient comme francophone, peu importe sa langue maternelle.

b) identité routinière et/ou identité stratégique²⁰

Selon Thériault, la communauté se fonde sur deux types de rapports entre les francophones :

- 1) les relations de communalisation en fonction de leurs traits culturels communs (identité culturelle) ;
- 2) les relations de sociation par lesquelles ces derniers s'engagent politiquement et s'unissent par une entente contractuelle (identité politique).

Par ailleurs, la dichotomie routinière/stratégique de Giddens (1984) contribue à la description de ces relations dans lesquelles s'engagent les francophones de la communauté. Ce couple conceptuel dénote deux types de conscience/identité : l'une semble spontanée et renvoie aux activités ordinaires ; l'autre traite des actions délibérées et réfléchies. Écouter la radio CHFA, lire le journal *Le Franco*, ou encore prendre part à la cabane à sucre traditionnelle et au carnaval du village sont des pratiques qui renvoient à l'identité culturelle/routinière dans la mesure où ce sont des activités ordinaires auxquelles les francophones s'adonnent simplement en fonction de leur capital culturel commun. Toutefois, il est particulier aux identités minoritaires de rendre explicitement problématique certaines de leurs composantes. L'identité est alors vécue stratégiquement plutôt que tenue pour acquise. Par exemple, plusieurs francophones albertains écoutent la

²⁰ La dichotomie routinière versus stratégique renvoie d'une part aux relations de sociation et/ou de communalisation (Thériault, 1994) qui produisent la communauté francophone, et d'autre part, au couple conceptuel que présente Giddens (1984) dans sa définition de la conscience.

radio de CHFA, la station Radio-Canada provinciale, par principe, même si la programmation ne leur plaît pas entièrement. Une activité qui peut paraître routinière prend ainsi une dimension stratégique/politique. Payer sa cotisation annuelle à l'Association canadienne-française de l'Alberta (ACFA) est une autre activité qui reflète davantage cette dimension réfléchie.

Un deuxième segment narratif permet de mieux comprendre comment les jeunes racontent l'appartenance francophone en tant que choix conscient plutôt qu'identité vécue « naturellement ». D'une part, les jeunes qui conçoivent la communauté selon les rapports culturels/routiniers entre ses membres décrivent une « grande famille » qui regroupe tous ceux qui parlent français et « les choses qu'ils font ensemble », les fêtes qu'ils célèbrent et que d'autres célèbrent différemment ou pas du tout. D'autre part, les adolescents qui adoptent le point de vue d'une communauté stratégique/politique fondée sur la poursuite de buts collectifs expliquent que les membres de la communauté « veulent avoir la chance de vivre en français » et se sont donc battus pour sauvegarder la présence du français en Alberta (E-Edmonton, 1997). La dichotomie routinière et stratégique n'est pas exclusive et l'appartenance francophone intègre généralement les deux dimensions de l'identité²¹.

²¹ Thériault (1994) soutient que les communautés francophones du Canada sont à la fois construites à partir d'une intégration culturelle et d'une intégration politique. Bien que la première ait été historiquement prédominante, aujourd'hui, la seconde l'est davantage. Il explique que la nation canadienne-française était principalement fondée sur des relations de communalisations, mais que les communautés formées lors de sa fragmentation sont principalement produites par des relations de sociation. La note précédente souligne aussi la particularité des minorités qui rendent explicitement problématique leur identité et y attachent une dimension stratégique.

En effet, les participants aux JFA décrivent l'appartenance francophone comme étant à la fois une identité culturelle vécue par habitude et une identité réfléchie et politique. Toutefois, leurs propos affirment surtout la prédominance de la dimension stratégique de l'identité francophone autant dans leur propre conception de soi que dans leur notion de la communauté. Bien que quelques-uns parlent de leur rapport à la langue française ou à la culture d'une façon émotive et qu'ils semblent vivre leur identité comme si elle découlait d'une essence invariable associée à leur langue maternelle ou à leur héritage culturel, la plupart d'entre eux soulignent l'effort exigé pour maintenir leur habileté à communiquer en français. Alors que les générations plus âgées de francophones s'expriment de façon habituelle en français, ces adolescents doivent faire l'effort conscient de le faire.

On ne peut trop insister sur le fait que pratiquer le français correspond à une activité réfléchie et non pas à une pratique ordinaire et routinière pour les participants aux JFA. Plusieurs participants s'expriment en anglais d'une façon inconsciente, même si le français est leur langue première :

- C'est dur de ne pas parler anglais. Parce qu'on parle anglais tout le temps.
- Oui. C'est notre environnement parce qu'on parle anglais tout le temps.
- C'est drôle parler en français.
- [...]
- Oui, c'est naturel de parler l'anglais.
- Mais, je sais pas. On essaie.
- Des fois.
- Des fois.

(E-JFA/3, 1997)

Vivre en français pour une adolescente en Alberta est une tâche malaisée puisqu'elle doit continuellement combattre l'habitude de parler en anglais. En effet, les jeunes qui participent aux JFA vivent généralement leur vie récréative « en anglais », favorisant cette langue pour bavarder avec leurs amis²² en plus de s'adonner surtout à des loisirs qui se déroulent en anglais (cinéma, musique, télé, sport, etc.). Ainsi, même si certains adolescents s'expriment spontanément en français, plusieurs des participants aux JFA le font en anglais. Ils connaissent et acceptent le but de promouvoir la langue française aux JFA et c'est pourquoi ils s'adressent en français aux bénévoles, aux entraîneurs, aux chefs de mission et aux arbitres, mais entre eux, c'est l'anglais qui domine.

Certes, les adolescents vivent « naturellement » en anglais, mais cela n'empêche pas quelques-uns d'entre eux de s'attribuer une identité francophone. Tel a été le cas des adolescentes qui, en entrevue, s'identifiaient comme francophones. Cependant, elles déclaraient qu'elles s'expriment principalement en anglais, une langue qui leur est plus spontanée. Comment peuvent-elles se définir comme francophones et membres de la communauté si elles s'exécutent principalement en anglais ? « C'est parce qu'on connaît le français » (E-JFA/3, 1997). Sur ce, elles ont introduit les « vérités » culturelles en mentionnant leur héritage et le fait que leurs parents sont de langue maternelle française. Elles peuvent donc réclamer l'identité francophone parce qu'elles peuvent s'exprimer en français si elles le désirent,

²² En 1996, seulement 5 p. cent des participants aux JFA ont répondu qu'ils ne parlaient qu'en français avec leurs amis alors que 34 p. cent communiquent en français et en anglais, et 61 p. cent en anglais seulement avec leurs copains. En 1997, 6 p. cent des participants ont déclaré ne parler qu'en français avec leurs amis, 42 p. cent parlent en français et en anglais et 45 p. cent ne parlent qu'en anglais.

et parce qu'elles répondent aux critères culturels. Elles choisissent de s'identifier comme francophones d'une façon routinière en fonction de leur milieu et de leur héritage familial, mais parler français demeure pour elles une activité consciente et réfléchie peu pratiquée à l'extérieur du contexte scolaire ou familial.

Elles s'identifient à la communauté, mais en pratique, elles semblent être engagées sur la voie du transfert linguistique vers l'anglais car l'identité est aussi une question de performance²³. Les discours linguistique et culturel exigent la performance discursive « en français ». Le francophone doit se réaliser par l'entremise de la langue française. La fragilité des discours produisant le francophone se manifeste dans le fait que ces jeunes filles réclament l'étiquette francophone sans pratiquer le français de façon courante ni habituelle. En effet, les discours sur le francophone luttent contre les discours dominants au Canada qui incitent et encouragent l'adoption et la pratique de l'anglais. Ces derniers produisent le rôle saillant que joue l'anglais dans le quotidien des jeunes, autant dans leurs pratiques que dans leur définition de soi. Les adolescents sont fiers de leur bilinguisme, et bien que certains optent pour une identité francophone, celle-ci comporte une composante anglophone à laquelle ils tiennent.

²³ Dans un essai sur la production discursive de l'identité féminine, Butler (1990) explique que ce sont les pratiques discursives régulatrices qui créent l'identité. L'identité ne découle pas d'une essence, elle résulte de la performance de l'individu. « *Hence, within the inherited discourse, [...], gender proves to be performative - that is, constituting the identity it is purported to be. In this sense, gender is always a doing, though not a doing by a subject who might be said to preexist the deed* » (p. 24-25). Dans cette perspective, le francophone est celui qui parle français. Il s'agit d'une pratique régularisée par les discours linguistique et culturel.

Être francophone implique non seulement un effort individuel pour maintenir la langue, mais aussi une contribution et une participation à la communauté. Les jeunes expliquent qu'il faut encourager les francophones, ces parlants français qui participent à la communauté et qui luttent pour le maintien du français. Lorsque les organisateurs des JFA évoquent la dimension stratégique de la communauté francophone, ils énoncent surtout le caractère contractuel des liens qui regroupent les francophones. Ils mentionnent par exemple l'effort consacré par les francophones à la réalisation de projets collectifs pour pouvoir vivre une plus grande partie de leur vie en français et la responsabilité qu'a chacun de contribuer au développement de la communauté. Alors que pour ces adultes la dimension stratégique de leur appartenance francophone se manifeste davantage dans leur désir d'appuyer les institutions, et dans leurs préoccupations pour le développement de la communauté, chez les jeunes, la dimension stratégique nourrit non seulement leur affiliation à la communauté, mais aussi la performance fondamentale de l'identité francophone : parler français. Ils doivent faire un effort conscient pour maintenir leur propre pratique linguistique avant même de s'inquiéter de la survie collective des francophones.

c) identité nationale et/ou identité minoritaire/provinciale

La communauté produite dans les discours linguistique et culturel est à la fois nationale et minoritaire/provinciale. Selon Thériault (1994), l'incertitude identitaire caractérise les communautés francophones car elles ne peuvent trancher entre se reproduire en communauté nationale, concept qui renvoie à l'idée d'une nation canadienne-française, et se réinventer

comme minorité institutionnelle dans leur contexte provincial²⁴. Cette explication reflète de façon générale le dilemme qui marque le déploiement de ce segment narratif dans le récit sur la communauté et l'identité francophone chez les organisateurs des JFA. Chez les jeunes, par contre, l'identité nationale prend un autre sens. En entrevue, les participants n'articulent pas de façon explicite l'idée d'un Canada français ou d'une nation canadienne-française²⁵. En fait, ils ne se préoccupent pas nécessairement d'une nation francophone, qu'elle soit linguistique ou culturelle. Ils se pensent peut-être bilingues avant tout, et l'anglais est si important dans leur propre expérience de vie qu'ils ne se conçoivent pas dans une nation francophone distincte au sein du Canada. Le segment narratif national et/ou minoritaire apparaît plutôt dans la différence qu'ils établissent entre une nation bilingue canadienne et la communauté francophone.

Selon les participants dont le français est la langue première ainsi que ceux qui ont appris le français comme langue seconde, le Canada est une nation dotée de deux langues officielles où chacune a sa place. Dans une telle perspective, le francophone/bilingue fait partie de la majorité. Par exemple, un participant se définit comme Canadien « parce que Canadien ce n'est pas juste francophone. C'est francophone et anglophone. Et je ne suis pas juste francophone, je suis les deux » (E-JFA/8, 1997). Dans deux

²⁴ Dans le second cas, les communautés francophones se définissent avant tout en fonction de leur rapport de minoritaire avec leur gouvernement provincial respectif plutôt que de se penser en tant que composante d'une nation, même si leurs revendications renvoient à leur appartenance nationale.

²⁵ Ceux qui articulent une vision culturelle de la communauté semblent se rapprocher du concept de nation canadienne-française lorsqu'ils expliquent que les Canadiens français habitent au Canada, parlent français et partagent un héritage « français » (E-Rivière-la-Paix, 1997).

dessins/énoncés, il est évident que la communauté francophone dépasse les frontières de l'Alberta. Le premier dessin représente le territoire du Canada (plutôt que celui de la province). Le deuxième dessin, plutôt que d'illustrer les limites territoriales de la communauté, représente des individus qui entourent le drapeau du Québec. Par ailleurs, trois autres dessins/énoncés incluent les anglophones dans la description de la communauté francophone. Est-ce que leurs jeunes auteurs supposent que les anglophones sont bilingues aussi ? La pratique du français n'est-elle pas, selon eux, une exigence pour prendre part à la communauté francophone ? Ou encore font-ils référence à cette communauté canadienne nationale qui regroupe les francophones et les anglophones ? En raison des propos des jeunes qui démontrent un attachement au Canada et qui en soulignent le bilinguisme officiel, une troisième hypothèse serait à considérer : les adolescents se racontent en tant que membres de la majorité dans cette nation qui reconnaît officiellement l'anglais et le français.

Les propos des participants en entrevue démontrent qu'ils conçoivent le Canada comme une nation bilingue et non comme un pays binational. C'est dans cette perspective qu'ils développent leur identité francophone, à la fois nationale – ils sont majoritaires puisqu'ils peuvent s'exprimer dans les deux langues officielles – et minoritaire dans la mesure où ils manifestent une appartenance francophone dans le contexte albertain. En effet, trois dessins/énoncés indiquent que la communauté francophone s'arrête aux frontières provinciales. Les entrevues révèlent également le caractère minoritaire de leur appartenance. Les participants de Rivière-la-Paix, par exemple, s'identifient avant tout à la communauté de l'Alberta plutôt qu'à une francophonie canadienne « parce que Franco canadien ça peut être toujours autant du monde du Québec, tandis que Franco albertain,

on sait tous que l'Alberta c'est majoritaire en anglais. Mais on est franco, ça veut dire qu'on est minoritaire. Ce n'est pas la même affaire que de dire français-canadien, *whatever...* »

Si certains adolescents conçoivent leur appartenance francophone comme étant soit nationale, soit minoritaire, d'autres l'expriment de façon plus ambiguë. Un exemple tiré des entrevues illustre bien cette ambivalence. Une adolescente d'Edmonton souligne d'abord sa fierté canadienne lorsqu'elle est invitée à expliquer son identité. Ses deux acolytes venaient de se déclarer Franco albertaines, mais elle tenait, pour sa part, au terme Francophone canadienne de l'Ouest afin de démontrer qu'elle faisait partie du Canada, « même si le Québec ne veut pas ». Selon elle, l'étiquette « Franco albertaine » était trop restrictive parce qu'elle se limite aux frontières provinciales. Mais quelques minutes plus tard, elle s'est identifiée comme Franco albertaine en insistant sur la dimension minoritaire de sa communauté, dimension dont elle est fière (E-Edmonton, 1997). Bref, quelques jeunes sont indécis face à la question identitaire et, en conséquence, se réclament d'une identité nationale et minoritaire, plutôt que l'une ou l'autre.

Pour terminer, il est opportun d'ajouter qu'en réponse à la question les invitant à se définir, peu de jeunes n'ont choisi qu'une étiquette identitaire²⁶. En effet, en 1996 et en 1997, plusieurs participants aux JFA ont

²⁶ C'est face au problème que le choix d'un seul terme posait aux répondants du pré-test que j'ai modifié le questionnaire afin de leur permettre de choisir plusieurs étiquettes qu'ils devaient placer en ordre de priorité.

1996 : Quel terme t'identifie le mieux ? (Si tu choisis plus d'un terme, mets-les en ordre de priorité en donnant le numéro 1 au terme qui t'identifie le mieux, le numéro 2 au deuxième plus important et ainsi de suite...)

sélectionné jusqu'à cinq termes puisqu'ils se reconnaissaient dans chacun d'eux. Toutefois, les adolescents accordent différentes définitions à ces étiquettes selon la configuration des discours et la combinaison de segments narratifs qui encadrent leur conception de la communauté. Leur indécision et leur perplexité face à la tâche de désigner le marqueur d'identité à privilégier pour se décrire et de hiérarchiser les autres étiquettes qu'ils tiennent à choisir témoignent de la prépondérance de l'incertitude identitaire dans la production discursive du francophone.

Conclusion

Somme toute, cette amorce d'analyse de la production de la communauté francophone par les jeunes parlant français démontre essentiellement l'ambivalence qui marque l'appartenance francophone. Les adolescents ne peuvent parler d'une seule voix unie et constante, ni articuler une description définitive de la communauté puisqu'ils sont sujets à deux discours conflictuels composés de trois dichotomies narratives, énoncés de façon concomitante. En effet, la notion d'appartenance francophone qui circule aux JFA se présente d'une manière discursivement instable. Ainsi, les organisateurs désirent encourager les jeunes à se produire comme francophones, sans toutefois leur offrir une conception constante et fixe du francophone. En dépit de cette incertitude identitaire, les participants

Franco-Albertain / Franco-Albertaine, Francophone, Canadien français /
Canadienne française, Albertain/Albertaine, Canadien/Canadienne, Francophile,
autre : _____

1997 : Selon toi, quel terme t'identifie le mieux ? (i.e. : Canadien français, Franco-Albertain, francophone, Canadien, bilingue ou autre) Si tu choisis plus d'un terme, mets-les en ordre de priorité en commençant par le plus important.

je suis : _____

semblent tout de même privilégier le discours linguistique et proposent une vision inclusive de la communauté francophone. Les adolescents ne se sentent pas tous interpellés par la communauté et la plupart répondent qu'ils participent peu aux activités francophones. Il est néanmoins encourageant de constater qu'ils partagent une attitude positive à l'égard de la langue française. Cependant, entre la manifestation d'une affiliation quelconque à la communauté et la performance de l'identité francophone, il y a loin de la coupe aux lèvres. Les jeunes parlant français s'expriment d'abord et spontanément en anglais et insistent sur leur appartenance à une société qui inclut les anglophones et qui dépasse le cadre de la communauté francophone de l'Alberta puisqu'ils ne sont « pas juste francophones ». S'ils ne vivent pas un attachement à la langue française assez profond et routinier pour s'exprimer en français de façon courante et établir des pratiques qui feront d'eux des francophones, est-ce qu'ils s'impliqueront et reprendront le flambeau « de la cause » à leur tour tel que le souhaitent les organisateurs des JFA ?

BIBLIOGRAPHIE

- Entrevue-Edmonton. Entrevues avec trois adolescentes d'Edmonton à l'École Maurice Lavallée, le 15 avril 1997.
- Entrevue-Jeux francophones de l'Alberta. (JFA)/2. Deuxième entrevue avec un participant d'Edmonton et l'autre de Athabasca aux V^e Jeux francophones de l'Alberta tenus dans la région de Rivière-la-Paix du 16 au 19 mai 1997.
- Entrevue-Jeux francophones de l'Alberta. (JFA)/3. Troisième entrevue avec cinq participantes de la région de Rivière-la-Paix aux V^e Jeux francophones de l'Alberta tenus dans la région de Rivière-la-Paix du 16 au 19 mai 1997.
- Entrevue-Jeux francophones de l'Alberta. (JFA)/7. Septième entrevue avec cinq participants de Calgary aux V^e Jeux francophones de l'Alberta tenus dans la région de Rivière-la-Paix du 16 au 19 mai 1997.
- Entrevue-Jeux francophones de l'Alberta. (JFA)/8. Huitième entrevue avec trois participantes de la région de Centralta aux V^e Jeux francophones de l'Alberta, tenus dans la région de Rivière-la-Paix du 16 au 19 mai 1997.
- Entrevue-Rivière-la-Paix. Entrevue avec cinq adolescents de la région de Rivière-la-Paix à l'École Héritage, 18 avril 1997.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York and London, Routledge, 1990.
- DALLAIRE, C. « Les Jeux francophones de l'Alberta : un projet de développement communautaire », dans N. Kermoal (dir.). *L'histoire des Franco-Albertains*. Edmonton. Le Salon d'histoire de la francophonie albertaine, à paraître.

DALLAIRE, C. et DENIS, C. « If you don't speak French, you're out: Don Cherry, the Alberta Francophone Games, and the Discursive Construction of Canada's Francophones », article soumis pour publication dans les *Cahiers canadiens de sociologie*. Révision de la communication Denis, C. et Dallaire, C. (1998, mai), *Don Cherry's « If you don't speak French, you're out »*, dans *Competing discourses at the Alberta Francophone Games*, présenté au congrès annuel de la Société canadienne de sociologie et d'anthropologie (SCSA) à Ottawa, Ontario, 1999.

DEFERT, D., F. EWALD, (dir.) et J. LAGRANGE, (collab.). *Michel Foucault: Dits et écrits, 1954-1988. Tome IV, 1980-1988*. Paris, Éditions Gallimard (1994).

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. II. L'usage des plaisirs*. France, Éditions Gallimard, 1984.

----- « Afterword. The subject and power », dans H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics*. 2^e édition, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 208-226.

----- *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. France, Éditions Gallimard, 1976.

----- *L'archéologie du savoir*. Paris, Éditions Gallimard, 1969.

GIDDENS, A. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, Polity Press, 1984.

Société des Jeux francophones de l'Alberta. (SJFA). *Guide du chef de mission. 4^e Jeux francophones de l'Alberta*. SJFA, Edmonton, 1996.

Société des Jeux francophones de l'Alberta. (SJFA). *Statuts et règlements*. SJFA, Edmonton, 1995.

Société des Jeux francophones de l'Alberta. (SJFA) *Trousse d'information. Jeux francophones de l'Alberta*. Edmonton, Alberta, SJFA, 1994.

Société des Jeux francophones de l'Alberta. (SJFA)/Ea. Entrevue avec les membres du conseil d'administration de la SJFA - Sylvie Francoeur, Richard Vaillancourt, Linda Lavoie, Nathalie Bilodeau-Lepage, Danielle Tardif-Cyr, 2 octobre 1996.

THÉRIAULT, J.Y. « Entre la nation et l'ethnie. Sociologie, société et communautés minoritaires francophones », dans *Sociologie et sociétés*. Vol. 26, n° 1 (1994), p. 15-32.

L'ORIENTATION IDENTITAIRE DES JEUNES FINISSANTS (1998) DES ÉCOLES FRANÇAISES DU MANITOBA

Jean Lafontant
Collège universitaire de Saint-Boniface

Introduction

L'identité sociale ou culturelle²⁷ est un sujet d'étude à la mode. Dans ce domaine, essentiellement symbolique, les objets théoriques de la discussion sont d'autant plus divers (hétéroclites) que la notion même d'identité se caractérise par une forte polysémie et la créativité de chacun. Un avertissement est ici de mise : personnellement, je considère que l'on devrait limiter l'emploi de la notion d'*identité* à l'appréhension de la singularité subjective : la conscience qu'un sujet²⁸ a de sa personne dans le monde, donc une perspective réflexive inscrite dans un temps et un espace donnés²⁹. Cependant, puisque la notion d'identité culturelle est proposée par

²⁷ Je considère ces deux adjectifs comme étant synonymes.

²⁸ Empruntons à Hegel (1972 : 217-218) sa définition de *sujet* ou *premier principe de la société civile* (bourgeoise) : « la personne concrète qui est à soi-même une fin particulière comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire [...] Mais la personne particulière est par essence en relation avec la particularité analogue d'autrui, de sorte que chacune s'affirme et se satisfait par le moyen de l'autre et en même temps est obligée de passer par la forme de l'universalité, qui est l'autre principe ». Entendu dans ce sens, le sujet est à la fois l'initiateur et le produit de l'« action sociale ». C'est là également le point de vue de l'*individualisme méthodologique* proposé par Raymond Boudon : « expliquer un phénomène social collectif, c'est toujours - au moins dans l'idéal - analyser ce phénomène comme la résultante d'un ensemble d'actions, de croyances ou d'attitudes individuelles. ». (Boudon, 1989 : 106. Pour une plus ample discussion, voir Boudon, 1992 : 1-55).

²⁹ Une autre définition de l'identité pourrait être : la conscience qu'a un sujet de sa singularité, de sa permanence et de sa finitude, par et à travers la diversité et l'accumulation de son « expérience », c'est-à-dire ses rapports à autrui).

beaucoup d'auteurs, il s'agit d'essayer de la clarifier. Le propos de cette communication est de décrire et de discuter l'interprétation que font les jeunes Manitobains de langue française de leur identité culturelle, dans une situation relativement formelle où on leur demande de la déclarer et de l'explicitier.

1. Considérations théoriques liminaires

1.1 La déclinaison identitaire : des « Nous » au « Je »

Dans l'examen de toute formation sociale concrète, l'observateur peut noter une diversité de catégories d'appartenance collective³⁰ proposées aux sujets (ou *acteurs*) sociaux. Ces catégories sont le produit d'un travail idéologique (imaginaire social) greffé à la dynamique politique. Il m'est avis que le sociologue, en tant que « scientifique », devrait manier ces catégories d'appartenance collective avec précaution, c'est-à-dire ne pas considérer comme allant de soi le caractère d'*essence*³¹ qu'elles se prêtent. En effet, la complexité et la variabilité situationnelle du discours d'un sujet sur lui-même me paraissent telles que l'opération sociologique qui consiste à le simplifier afin de pouvoir le nommer paraît semée d'embûches, en particulier celle de se faire innocemment complice des jeux politiques conjoncturels.

³⁰ J'appelle catégorie d'appartenance collective une étiquette, c'est-à-dire un signe servant à désigner un *membership*, lequel profère une qualification ou distinction, assignée plutôt que méritée, et souvent liée à une hiérarchie de préséance quant à l'accès aux biens sociaux : autorité, richesse, prestige. Exemples : « Je suis Français », « il est un Beur », « elle est Franco-manitobaine », « le Québec et le Reste du Canada (ROC) », l'« Ouest canadien », « Immigrant », etc.

³¹ Dans les publications américaines, l'adjectif *primordial* est souvent employé pour signifier ce caractère d'*essence* que se donnent certaines catégories d'appartenance collective.

Les sujets sociaux, aux diverses phases de leur vie - mais en particulier les jeunes de l'âge de ceux que nous avons interrogés - ne se définissent pas seulement en fonction des catégories collectives d'appartenance. En effet, les référents de l'identité personnelle sont multiples. Certes, toute référence identitaire est *sociale* en cela que tout discours, quel qu'en soit l'objet, est toujours un *rapport à autrui*. Cependant, au-delà de cette lapalissade, il convient de distinguer des niveaux, les degrés plus ou moins collectivisants ou singularisants du discours sur soi. Au pôle (idéal-type) Collectivisant, où le sujet se définirait strictement par rapport à un *Nous* généalogique³², prédominent les référents tels que le Territoire, le Sang, la Mémoire (la Tradition ou ce que Régine Robin (1994) a appelé le « roman mémoriel »), bref les *idoles* du groupe (Isaacs, 1975), tandis qu'à l'autre pôle, où le sujet se définirait strictement au « Je », prédominent les référents singularisants : la constellation des sentiments, des goûts et choix, les rapports plus ou moins exclusifs à d'autres sujets singuliers, bref : la *biographie* dans ce qu'elle a d'unique. Entre ces deux pôles se distribuent des référents mixtes où entrent, à des degrés variables, l'adhésion à un ou à des *Nous* plus ou moins assignés et définis, d'une part, et de l'autre, l'adhésion résultant d'options davantage personnalisées et réfléchies. Ces référents mixtes sont ceux associés a) aux *groupes volontaristes* (parti politique, groupes de pression en matière de droits à gagner ou à défendre, corporations professionnelles), et b) aux catégories de *style de vie*, dont les référents sont proposés ou non par le marché, tels les clubs de loisirs, les réseaux de « relations », etc.

³² Dans le cadre de la modernité, ce *Nous* est généralement stato-national ou « ethnique » (sub-étatique). L'existence de « Nous » modernes trans-étatiques est surtout l'effet de l'appartenance religieuse et de la discrimination.

Ce continuum heuristique « Collectivisant-Singularisant » des référents identitaires mérite des éclaircissements supplémentaires. L'axe ou la dimension qui le caractérise n'est pas celui des émotions (froid-chaud), car tous les points sur l'échelle sont susceptibles d'investissement émotif. Du point de vue des émotions qu'il suscite, un statut choisi (*achieved*) n'est pas nécessairement moins chargé qu'un statut attribué, assigné (*prescribed*). Du reste, la distinction parsonienne entre l'assigné et le choisi n'est pas toujours éclairante dans la mesure où un statut assigné peut également être choisi (par une sorte de confirmation³³ plus ou moins nuancée du diktat d'autrui, en-groupe ou hors-groupe). La recherche de Mary C. Waters (1990) sur les choix identitaires mouvants – l'identité « à la carte » - des « white ethnics » aux États-Unis illustre bien ce point. Enfin, la dimension Formel (performant) – Informel (authenticité ou spontanéité) n'est pas toujours adéquate non plus : le rapport le plus intime à autrui, dans l'amour, par exemple, n'est pas nécessairement exempt de *jeu*, donc d'une certaine formalisation. Le continuum « Collectivisant-Singularisant » relève à la fois du donné objectif (socialement significatif) de la biographie *et* des choix personnels, singuliers, que pose le sujet³⁴.

En ce qui concerne en particulier les jeunes dans les sociétés libérales modernes telles que le Canada, les référents identitaires

³³ Dans le rituel d'appartenance catholique, le baptême par lequel le groupe s'approprie l'enfant, généralement avant même qu'il n'en ait conscience, doit être confirmé (par un acte d'adhésion volontaire) à l'âge de raison. Dans le Pentateuque, Dieu exige d'Abraham et de ses descendants qu'ils se fassent circoncire, marque visible de l'appartenance au Peuple d'élection. Cependant, Dieu exige par la suite une confirmation subjective volontaire de cette scarification : la « circoncision du cœur ».

³⁴ On trouvera un exemple de la réflexion d'un sujet sur ses référents collectivisants et singularisants dans Bernier (1999).

collectivisants de type « vertical » (généalogique), proposés surtout par la famille et l'école, sont en concurrence avec des référents « horizontaux » relevant du marché (mode, consommation de signes générationnels et statutaires distinctifs) et de l'action étatique, soit les lois et règlements déterminant les seuils d'âge, en fonction de l'exercice de : l'apprentissage scolaire, la sexualité (partenaires légitimes), la consommation de certains produits (alcool, pornographie légitime), les conditions d'exercice de l'appareil de justice. Ces référents horizontaux produisent symboliquement une certaine compartimentation générationnelle (les « enfants », les « jeunes », les « étudiants », les « mineurs ») et contribuent à servir d'appui sociologique au processus psychologique d'acquisition de l'autonomie morale. Il se peut même que des jeunes conçoivent comme nécessaire la rupture par rapport à certains référents traditionnels afin de s'adapter à de nouveaux référents identitaires / moraux en vigueur parmi leurs pairs (Perlmutter et Shapiro, 1987).

1.2 La question qui sous-tend cette communication

La question centrale de cette communication est la suivante : comment ces jeunes se définissent-ils face aux diverses catégories d'appartenance collective que leur proposent leur famille, leurs pairs, les médias nationaux et le réseau institutionnel « communautaire » qui les encadre (l'école et son inscription dans le réseau de la Division scolaire franco-manitobaine (DSFM), les activités culturelles et sportives extra-curriculaires mais organisées ou initiées par le réseau scolaire, les festivités communautaires initiées par des organismes culturels) ? Quelle interprétation ou contenu donnent-ils à leur déclaration identitaire ?

2. Balises méthodologiques

2.1 Source des données

Les données auxquelles réfère cette communication proviennent d'un sondage auprès d'un échantillon aléatoire stratifié de jeunes Manitobains (entre 17 et 18 ans d'âge), en classe terminale du cycle secondaire dans six établissements majeurs de la DSFM : le Collège Louis-Riel, le Collège Saint-Jean-Baptiste, le Collège régional Gabrielle-Roy, l'École Pointe-des-Chênes, l'École Saint-Joachim et l'Institut collégial Notre-Dame. Deux cent dix-sept finissants (en vue de la remise des diplômes de 1998) de ces établissements ont été soumis à un *questionnaire* (72 questions à choix fermés) portant sur leur pratique linguistique dans divers domaines et leur perception quant à leur identité culturelle.

Par la suite, un sous-échantillon de trente et un répondants au questionnaire ont été choisis au hasard pour fin d'entrevue. Les questions posées au cours de l'entrevue semi-dirigée visaient à clarifier, par l'analyse d'un discours plus complexe, les réponses quelque peu elliptiques au questionnaire. Vingt-neuf entrevues ont été conduites par un étudiant de sociologie en troisième année et deux entrevues par une jeune professeure du département de Français au Collège universitaire de Saint-Boniface. Les entrevues, balisées par 14 questions-clés, ont duré entre 20 et 40 minutes chacune. Elles ont été enregistrées et, par la suite, transcrites. Le questionnaire et les entrevues ont été administrés en mai et juin 1998.

2.2 Les facteurs de distorsion

Il importe ici de spécifier certains détails liés à l'administration du questionnaire et des entrevues, détails qui, peut-être, ont pu contribuer à

orienter les réponses des jeunes dans le sens d'une conformité plus fréquente à l'orientation « officielle », institutionnelle, de l'identité franco-manitobaine. En effet, pour des raisons de commodité logistique, les questionnaires ont été administrés en classe par une assistante de recherche et, quelques semaines plus tard, les entrevues ont été conduites dans le cadre physique de l'école, par un deuxième assistant, un étudiant en troisième année de baccalauréat en sociologie, au CUSB. Puisque la recherche ne portait nullement sur l'activité scolaire des jeunes, mais sur leur pratique linguistique et leur position identitaire subjective, l'idéal aurait été que, même au niveau de l'entourage physique, le répondant se sente complètement détaché de toute référence aux cadres institutionnels (école, famille) susceptibles de lui inspirer des réponses conventionnelles.

De plus, dans maintes entrevues, l'assistant n'a pas eu toute la neutralité nécessaire par rapport à ses propres choix identitaires pour garantir, au niveau des sous-questions visant à clarifier le propos, l'absolue authenticité du discours du répondant, comme étant strictement sien. Si l'on peut donc parler d'un certain coefficient de distorsion ou de biais occasionné par le cadre physique du discours et le rapport à l'intervieweur, ces facteurs de distorsion vont tous dans le même sens : celui d'une invitation à une affirmation identitaire plus conforme aux catégories et référents collectifs traditionnels. Cela signifie aussi que les répondants qui affirment leur distance par rapport à ces catégories et référents traditionnels sont d'autant plus assurés de l'originalité, voire de la marginalité de leur position personnelle.

2.3 La formulation des questions sur l'identité

2.3.1 *Le sondage*

La question 58 du sondage se formulait ainsi : « Personnellement, comment te définis-tu (encercle la lettre qui te définit le mieux) ? » Les cinq réponses proposées étaient : a) Canadien / Canadienne, b) Canadien français / Canadienne française, c) Franco-manitobain / Franco-manitobaine, d) Je suis « moi-même », e) Autre (préciser).

Il convient ici de clarifier les raisons du choix que nous avons fait de proposer au répondant ces cinq catégories plutôt que d'autres. Les trois premières sont courantes, communément employées dans le discours identitaire des francophones du Manitoba et d'autres provinces du Canada. Elles³⁵ font partie des catégories identitaires proposées aux jeunes dans la recherche de Bernard (1991).

La catégorie de Canadien français est la plus ancienne des trois, en terme d'âge sémantique. Cependant, avec l'arrivée et la popularisation des identités « franco-provinciales » à la fin des années 1960, en réaction à la formation du Québécois, le terme de Franco-manitobain vint lui faire concurrence pour ainsi dire « à droite », du côté traditionnel, du côté des référents identitaires collectivisants généalogiques (du moins le Territoire et

³⁵ « Elles », c'est-à-dire : « Canadien », Canadien français et Franco-provincial. Outre la catégorie résiduelle « Autre », les deux autres catégories identitaires proposées par Bernard aux jeunes répondants sont : Bilingue et Francophone hors Québec (Bernard, 1991 : 277, question n° 142). On notera de plus que dans l'enquête de Bernard, la notion de « jeune » correspond à un continuum d'âge beaucoup plus extensif que dans notre propre enquête. En effet, la proportion des 17-18 ans n'est que de 37,3 p. cent du sous-échantillon manitobain de l'enquête de Bernard, les moins de 17 ans comptant 45,2 p. cent et les plus de 18 ans, 17,6 p. cent.

le Sang sinon nécessairement la Mémoire), de sorte que malgré son plus jeune âge chronologique, la catégorie Franco-manitobain paraît plus vieille. Comme on le verra plus loin dans l'analyse des résultats, la catégorie identitaire Canadien français semble interprétée par les jeunes comme étant plus moderne, du moins dans la mesure où son « territoire » est plus large, son sens plus extensif, donc plus inclusif que celle de Franco-manitobain. Plus inclusif encore et plus moderne de « look » apparaît la catégorie identitaire Canadien, bien qu'elle soit chronologiquement la plus ancienne. Nous développerons plus loin (dans la section subséquente) la signification théorique de ces interprétations, clarifiées grâce aux entrevues.

Nous avons voulu innover en proposant aux jeunes la quatrième catégorie « Je suis moi-même ». À ma connaissance, il n'existe pas de recherche sociologique sur les déclarations identitaires des jeunes Canadiens de langue maternelle française où elle ait été présentée aux répondants comme un choix possible. Que peut vouloir signifier un jeune quand il choisit de ne déclarer, comme le caractérisant, aucune des trois catégories collectives suggérées, non plus que la catégorie résiduelle « Autre » ? Si le contenu positif de ce choix nous est inconnu (parce que non explicité dans une réponse qu'il s'agissait simplement de cocher), on peut dire au moins que le jeune exprime ainsi un refus de se définir par les catégories collectives proposées, auxquelles il préfère sa propre subjectivité. Quant à ceux (11 répondants sur 217) qui ont choisi la catégorie résiduelle « Autre », la raison la plus fréquemment avancée (6 sur 11) est le choix de plus d'une catégorie d'appartenance collective, tandis que les cinq autres répondants donnent comme raison un référent collectif plus large, par exemple : « Je suis un citoyen de la Terre », « Je suis un humain » ; indéterminé : « Je suis non-

défini » ; relatif : « Cela dépend où je me trouve » ; ou carrément autre : « Anglophone ».

2.3.2 *Les entrevues*

Les trente et un jeunes soumis à l'entrevue étaient invités à déclarer (à nouveau, suite au sondage) leur choix identitaire et à exposer les raisons de leur choix. La toute première question de l'entrevue se formulait ainsi : « Parfois, on définit les gens (ou les gens se définissent eux-mêmes) par des termes comme « Canadien », « Franco-manitobain », « Canadien français », « minorité... » ou « *community so and so* », etc. Toi-même comment te définis-tu personnellement ? (Élabore un peu) ».

L'analyse d'une réponse interactive complexe peut se faire de deux manières. L'une, qu'on peut appeler « horizontale », exige que l'analyste se limite à la portion du discours se rapportant à la question posée. En pareil cas, l'analyste tâche d'extraire du magma³⁶ fait de paroles, de tons de voix, de silences, d'hésitations, de contradictions éventuelles et de répétitions, un sens codifiable selon les mêmes catégories que celles du questionnaire fermé. Ce procédé nous permet de comparer l'ensemble des locuteurs par rapport à ce sens réduit / construit que l'on suppose acceptable par chacun des répondants. Cette comparaison peut être exposée sous forme de tableau de fréquences (Tableau 2). L'autre manière d'analyser – appelons-la « verticale » – suppose que l'analyse tienne compte non seulement de la portion du discours se rapportant à une question de l'entrevue, mais à toute l'entrevue, voire au contexte de l'entrevue jusqu'à la biographie complète du

³⁶ Les entrevues ont été enregistrées sur cassette audio et retranscrites *verbatim*, mais élaguées des appuis propres à la communication orale, en particulier les interjections répétitives.

répondant. Quoique idéale, pareille méthode est une quête sans fin de sens, les signes débordant de tous les côtés, sans limites spatiales ni temporelles. Malgré cette grande difficulté intrinsèque, l'analyse horizontale doit se doubler d'une attention permanente à la verticalité. Celle-ci peut révéler à l'analyste la fragilité d'une déclaration liminaire qu'on croyait essentielle, mais qui par la suite se complexifie et s'enroule dans des sens très différents du premier.

3. Résultats

3.1. Les déclarations d'identité culturelle : description des données

Tableau 1

Sondage : déclaration d'identité culturelle, selon le sexe

	<i>Garçons</i>	<i>Filles</i>	<i>Ensemble</i>
<i>Référent identitaire</i>	<i>%</i>	<i>%</i>	<i>%</i>
Franco-manitobain.e	14	32	24
Canadien.ne français.e	20	26	23
Canadien.ne	30	17	24
« Moi-même »	27	23	25
Autre	9	2	5
Total (décimale arrondie)	100 %	100 %	100 %
Nombre de répondants	106	111	217

Ces données se rapprochent de celles de Bernard (1991: 47), malgré le fait que, dans nos questionnaires respectifs, l'éventail des réponses fermées offertes au répondant ne soit pas exactement le même. Dans Bernard (1991), 27,1 p. cent du sous-échantillon de jeunes francophones se déclaraient Franco-provincial (c'est-à-dire « Franco-manitobains »); 22,7 p. cent Canadiens français; 14,6 p. cent Canadiens. Cependant, si aux

« Canadiens » on ajoute ceux qui se déclaraient « Bilingues », la proportion grimpe à 41,4 p. cent.

Dans notre enquête, les répondants, indépendamment de leur sexe, se répartissent en proportions équivalentes dans les quatre catégories principales qui leur étaient proposées. Si l'on tient compte de la variable sexe, on note que les filles tendent de manière significative³⁷ à se référer aux catégories (« Franco-manitobain », « Canadien français ») proches du pôle collectivisant / généalogique (Territoire défini, Mémoire du groupe), tandis que les garçons tendent à se situer par rapport au référent territorial plus large du « Canada » ou encore par rapport à leur subjectivité propre « Moi-même ». Bien que l'hypothèse de la « femme, productrice d'ethnicité » ait déjà été proposée dans des publications (Juteau-Lee, 1983), les données limitées de notre recherche ne nous permettent pas de discuter davantage la différence observée.

Tableau 2

Entrevues : déclaration d'identité culturelle, selon le sexe

	<i>Garçons</i>	<i>Filles</i>	<i>Ensemble</i>
<i>Référent identitaire</i>	<i>%</i>	<i>%</i>	<i>%</i>
Franco manitobain.e	13	20	16
Canadien.ne français.e	31	40	36
Canadien.ne	31	27	29
« Moi-même » / Autre	25	13	19
Total (décimale arrondie)	100	100	100
Nombre des interviewés	16	15	31

³⁷ χ^2 : $P < 0,05$; $df = 4$. Soixante-dix pour cent des jeunes sondés qui se déclarent « Franco-manitobains » sont des filles. Sur l'ensemble des 111 filles ayant participé au sondage, 58,6 p. cent se déclarent « Franco manitobaines » ou « Canadiennes françaises ».

Alors que dans le sondage l'ensemble des répondants se distribuait à peu près également entre les quatre catégories identitaires définies qui leur étaient offertes, dans les entrevues, ils tendent à se déclarer surtout *Canadien français* et *Canadien*. Ici encore, on note que la déclaration d'identité des filles se rapproche davantage du pôle collectivisant / généalogique, alors que celle des garçons tend à se situer par rapport au référent territorial plus large du « Canada » ou encore par rapport à leur subjectivité propre (*Moi-même* ou *Autre*). Toutefois, à cause du nombre restreint des jeunes interviewés³⁸ et les conditions concrètes dans lesquelles les entrevues se sont déroulées (voir plus haut, p. 3-4), il faut interpréter avec prudence les pourcentages du Tableau 2.

3.2. Les déclarations d'identité culturelle : analyse sémantique des énoncés

Il s'agit maintenant d'analyser le contenu sémantique que les jeunes interviewés donnent à l'étiquette identitaire qu'ils énoncent eux-mêmes. Dans la mesure où, à une question ouverte, ils se choisissent et se déclarent tel ou telle, quel contenu et quelles raisons donnent-ils à ce choix ? Evidemment, il n'est pas question ici de reproduire les réponses *in extenso*, selon la dynamique concrète de l'entrevue. Nous proposons au lecteur des extraits significatifs et représentatifs de l'ensemble des réponses afin de déterminer ce que le sujet veut dire, pour l'essentiel. Nous allons donc, pour les étiquettes identitaires *Franco-manitobain*, *Canadien français* et *Canadien*, en tant qu'elles ont été librement énoncées par les interviewés, exposer *verbatim* de courts extraits des réponses et les commenter.

³⁸ Ainsi que l'arrondissement des décimales : $x < 0,5 = 0$; $x > 0,5 = 1$.

Qu'est-ce qu'être un *Franco-manitobain* ?

Entrevue n° 3 : « Franco-manitobain : une personne qui est capable de communiquer et d'être reçu dans la langue française. »

Entrevue n° 6 : « Eum. Ben... J'me définis comme personne franco-manitobaine qui connaît le français puis j'suis fière de ça parce que t'sais... y'en a pas beaucoup, comme, dans la province... ben, au Canada maintenant, puis juste au monde, qui parlent le français. Pis, c'est une langue vraiment vive dans les provinces, dans les pays, comme... So, c'est ça que j'pense... »

Entrevue n° 19 : « J'essaye de vivre le plus possible en français, à l'intérieur de ma Province, et j'essaie de représenter ça quand je sors de la province. »

Entrevue n° 20 : « Ben je sais pas...que je vis au Manitoba puis que je suis français pis je vas à une école française. »

Entrevue n° 29 : « Ben, c'est... c'est vraiment... J'suis vraiment fière d'être Franco-manitobaine parce que... c'est... Comme, le Québec, j'aime me séparer du Québec parce qu'eux y pensent toujours qu'y sont les meilleurs... 'pis, là que je dis que je viens d'une autre province du Canada qui est une minorité francophone, c'est vraiment bien pour moi... comme... ça...c'est vraiment... ça démontre ma fierté. »

Chez les cinq jeunes (sur 31) qui se sont définis comme « Franco-manitobains », la conscience de l'utilité du français, explicitement exprimée dans un cas (#3) mais sans doute implicite dans les autres, est massivement doublée de la conscience d'« être » un Français d'ici (Manitoba), c'est-à-dire de la représentation de soi par rapport à divers autrui (les Français d'ailleurs, les non-Français). Cette conscience d'« être » s'exprime par un sentiment de fierté, entendue dans le sens de la libre confirmation d'un héritage culturel (n°6, 19, 20, 29).

Qu'est-ce être un *Canadien français* ?

Entrevue n° 1 : « Je suis au Canada et je connais comment parler en français. »

Entrevue n° 2 : « Le terme « Canadien » est trop vaste. Canadienne-française c'est ce que je me considère personnellement. Le problème avec « Canadien » c'est que le Canada c'est toutes sortes de cultures. Alors, si moi je dis que suis Canadienne française, eh bien je suis Canadienne avec ma petite branche de français. C'est comme tout le monde autour avec leur propre, par exemple un Canadien-écossais, il peut se dire Canadien avec sa propre petite branche »

Entrevue n° 10 : « Oh, boy ! Heu... Je dirais probablement Canadien français. Ou bilingue, peut-être. »

Question : « Canadien français et bilingue. Pourquoi est-ce que tu penses à ces deux termes-là ? »

Réponse : « Pourquoi ? C'est une bonne question. Je suis bilingue, so je peux me mettre dans cette catégorie. »

Question : « Disons, préfères-tu le terme "Canadien français" ou "bilingue" ou les deux ? Et pourquoi ? »

Réponse : « Les deux me représentent. »

Question : « En comparaison avec des termes comme "Franco-manitobain", "Canadien", "minorité", etc. pourquoi choisis-tu ces termes surtout ? »

Réponse : « Oh, boy ! Canadien- français ? Ça veut dire... Oh, man !... Ça veut dire francophone, mais... vivre dans une société française. »

Question : « Être francophone, puis vivre dans une société ... au Canada français ? »

Réponse : « Yeah »

Entrevue n° 15 : « Canadienne-française. Je suis fière, très fière d'être française. Je suis quelqu'un ça va l'aider beaucoup dans le futur avec être bilingue. Moi, des fois, je prends acquis que tout

le monde il l'a. C'est le contraire, t'sais. Je suis née au Canada aussi, so... »

Entrevue n° 18 : « Eum...personnellement comme individu j'm'identifierais probablement comme Canadien français. Vraiment ça dépend de la situation. Si j'vais me définir dans mon groupe, j'me définirais comme probablement parlant... au groupe des Canadiens-français, mais moi-même...j'suis prêt à élaborer plutôt dans, comme... individuel... dans des cas *individual*... Mais, comme groupe, j'dirais qu'appartiens au groupe Canadien français. »

Onze interviewés (sur 31) se sont déclarés « Canadiens français ». Selon les réponses, quelques-uns n'arrivent pas à faire une différence entre « Franco-manitobain » et « Canadien français », excepté au niveau d'une délimitation territoriale de type administratif, distinction qui pour eux ne semble pas très importante. Par contre, d'autres interviewés repèrent une différence dans le caractère plus général, plus inclusif du référent « Canadien français ». Ceux-là choisissent donc explicitement le référent « Canadien français » précisément pour cette raison. Dans l'ensemble, la connaissance de la langue française comme ressource linguistique personnelle est le contenu le plus souvent cité de l'étiquette identitaire « Canadien français ». Cependant, trois interviewés réfèrent surtout à un sentiment de filiation, d'appartenance territoriale et de fierté, dans un sens similaire à celui avancé, plus haut, par les « Franco-manitobains ». Enfin, deux sont restés cois devant l'invitation à attribuer un contenu à leur auto-définition de « Canadien français » : l'une ne sachant que répondre, l'autre estimant superficielles les catégories identitaires collectives, et ultimement « plus véridique de dire que je suis moi-même ».

Qu'est-ce que être un *Canadien* ?

Entrevue n° 4 « Je me définis comme quelqu'un qui fait partie de la communauté canadienne. On est minoritaire mais je me vois pas... je vois pas... je veux pas penser que je suis plus spéciale à cause de cela ou que je devrais avoir des... des affaires... plus spéciales à cause que je suis minoritaire. »

Entrevue n° 12 : « Il faudrait que je dise Canadien parce que je trouve que dire d'une personne comme ça ou comme ça, je sais pas, c'est juste trop spécifique. J'aime mieux généraliser tout le monde. »

Entrevue n° 13 : « *Canadien*. Je ne suis pas forte sur le français à la maison, so je suis juste *Canadien*. »

Entrevue n° 16 : « Ben, j'sais pas... mon père y'est français 'pis ma mère est anglaise, d'abord... »

Question : O.K., donc toi-même...?

Réponse : « Manitobain, vraiment ».

Question : Manitobain ?

Réponse : « Canadien ».

Entrevue n° 25 : « J'dirais Canadienne. »

Question : « O.K. Qu'est-ce que tu entends par Canadienne ? »

Réponse : « ...La liberté... I don't know... Comparé à les Américains... je nous compare tout le temps à les Américains... »

Entrevue n° 27 : « Comme, moi j'dirais Canadien... Comme, avant tout. 'Pis ensuite, j'dirais peut-être comme... J'dirais comme, un Canadien qui par chance parle français. Comme... qui se trouve au Manitoba. Comme, j'dirais pas Franco-manitobain. J'sais pas, c'est juste que je trouve que des fois y'a des... J'suppose, comme... J'veux pas faire partie comme d'un mold, disons... Comme, j'veux pas faire partie d'un type de personne. So j'dis juste Canadien, 'pis ensuite... you know, qui parle

français 'pis qui vit au Manitoba. ... 'Pis ensuite à Winnipeg. Pis...
you know, pis... »

Neuf interviewés (sur 31) se sont déclarés « Canadiens ». Certes, quelques discours (entrevues n^{os} 25, 26 et 31) accordent un contenu positif explicite à cette appartenance : le Canada est un pays respecté où règnent beaucoup de liberté et d'égalité et il soutient avantageusement les comparaisons internationales, même par rapport aux États-Unis. Cependant la raison principale (mentionnée dans quatre discours)³⁹ est que, en choisissant une catégorie aussi large, on *évite d'exclure* qui que ce soit. Trois discours d'interviewés issus de mariages « mixtes » (anglais - français) mentionnent que la catégorie « Canadien » ouvre un espace sémantique où la diversité de leur origine est reconnue. Cette position est assez proche des discours des interviewés qui se sont déclarés Canadiens-français, le prédicat « français » étant perçu comme un des rameaux du tronc Canadien⁴⁰. Enfin, pour une interviewée (n^o 13), la catégorie « Canadien » masque une perte ou du moins un manque (« je ne suis pas forte sur le français »). Ainsi, que les raisons en soient positives ou résiduelles, les interviewés qui se déclarent « Canadiens » semblent trouver dans ce référent un champ symbolique sécuritaire, lieu d'une inclusion générale ou, du moins, un lieu de neutralité.

³⁹ Les nombres réfèrent ici à la fréquence de tel ou tel argument dans les discours des 9 « Canadiens ». Or les arguments ne sont pas tous mutuellement exclusifs. C'est la raison pour laquelle les chiffres référant aux discours de tels et telles interviewés ne totalisent pas le chiffre de 9. Bref, les nombres servent seulement ici à soupeser la popularité d'un argument en mentionnant sa fréquence d'apparition dans le discours des neuf « Canadiens ».

⁴⁰ C'est le phénomène de « la petite branche » dont parle l'interviewée n^o 2 (voir plus haut).

Six interviewés (sur 31) ont déclaré une identité culturelle que nous avons décidé de classer à part (« Autres »). Trois types de déclaration s'y retrouvent. D'abord, les déclarations (n° 5 et n° 24) référant à une *autre identité franco-provinciale* que celles que la question proposait à titre d'exemples, ou encore à une combinaison de celles-ci. Ensuite les déclarations (n° 8 et n° 9) *absolument relatives* à l'interlocuteur auquel on s'adresse ; nous les citons ci-après. Enfin les déclarations (n° 11 et n° 17) *absolument subjectives*, également citées ci-après.

Les Autres

Entrevue n° 8 : « J'ai pensé à ça la semaine passée, je me rappelais du sondage. Ça dépend où que je suis. C'est parce que j'étais au Québec il y a une couple de semaines, 'pis là j'étais Manitobain, parce que tout le monde qui était là était francophone, j'avais pas besoin de dire que j'étais Franco-manitobain ; je parlais français, so j'étais Manitobain. Si j'irais en Europe, je serais un Canadien. Au Manitoba, je suis un Franco-manitobain. Ça dépend, ça dépend... »

Entrevue n° 9 : « Ça dépend... ça dépend à qui je parle. D'habitude c'est Canadien. Mais c'est aussi Franco-manitobain at the same time. Pretty much so. À des Anglais, Canadien, obviously ; mais si je parle à des Français, c'est Franco-manitobain. »

Entrevue n° 11 : « Moi, je me définis plus par ma famille. Je vais dire que je suis un [l'interviewé donne son nom de famille], parce que je pense que ma famille, c'est plus important... toute l'histoire de ma famille ».

Question : Donc, les termes comme « Canadien », « Franco-manitobain », « Canadien français », « minorité... ou *community so and so* » te semblent trop éloignés de toi ?

Réponse : « Oui, ça me semble plus comme... un système différent, plus pour séparer les personnes, ségrégation. Ça sonne juste comme si ils se ressemblent pas. So... »

Entrevue n° 17 : « Hum... Hum, Française puis, si je dois me définir, je suis comme... moi-même, à cause que je suis un hard ball dans ma classe. Je m'habille pas comme... Comme la semaine passée, j'ai passé à travers du hippy stage, puis après j'ai passé à travers du... du stage normal, puis là ben, je suis dans le stage de l'armée ».

Question : Et ça te dure combien de temps ?

Réponse : « Ça dépend des fois. Ça peut être quelques mois, des fois ça peut être quelques jours. But... tout le monde, il me définit pas comme... comme mon ami ou whatever, juste comme la hard ball de la classe, la weirdo de la classe, puis ça me dérange pas. J'aime ça, je veux être moi-même, je veux pas être comme les autres. So, je me définis plus comme moi-même. »

4. Les déclarations d'identité culturelle : discussion théorique des résultats

Il s'agit ici d'interpréter le rapport entre, d'une part, les déclarations identitaires des interviewés (les « étiquettes », les catégories choisies) et, d'autre part, le contenu / les raisons que les interviewés donnent de leur choix. Cette discussion sera faite en fonction des orientations théoriques évoquées plus haut, dans les considérations théoriques liminaires. Nous relevons de manière inductive (*a posteriori*) l'élément identitaire qui nous a paru dominant dans les entrevues. Ainsi, les pourcentages réfèrent au total des trente et un interviewés.

Certains, soit 13 p. cent des interviewés semblent faire un choix identitaire en fonction du caractère *pan-inclusif* de la catégorie choisie. C'est comme si l'identité était perçue comme le produit de cercles concentriques, emboîtés les uns dans les autres et que, en choisissant le cercle le plus large, à l'extrême périphérie, on avait l'avantage de s'inclure *et* d'inclure tout le monde. Qualifions ce genre d'identité de *pan-inclusive*. Tous les interviewés ayant tenu ce genre de discours se sont préalablement déclarés « Canadiens ».

D'autres, 13 p. cent des interviewés (en particulier ceux qui se déclarent *Eux-mêmes* ou *Canadien*), nient aux catégories d'appartenance collective la capacité d'exprimer leur subjectivité profonde. Ces répondants se situent donc hors de tout cercle. Qualifions ce genre d'identité de « radicalement subjective ». Paradoxalement, celle-ci est théoriquement proche de la *pan-inclusive* en cela qu'elle fait place à tout un chacun : refuser de se situer dans un cercle équivaut à admettre en même temps la possibilité d'un cercle universel ou générique susceptible d'inclure toutes les subjectivités radicales.

Un autre groupe de 16 p. cent des interviewés semble mettre en valeur l'aspect *composite* de l'identité. Celle-ci serait un précipité d'éléments divers, tout individu se situant à une intersection où s'entrecoupent plusieurs cercles identitaires distincts. Qualifions de *composite* ce genre d'identité. Elle se démarque de la suivante en cela seulement qu'elle revendique moins nettement l'aspect généalogique de la francité. Sur les cinq interviewés ayant tenu ce genre de discours, trois se déclarent *Canadiens*, un, *Canadien français* et un, *Moi-même / Autre*.

La plupart des interviewés (37 p. cent) semblent reconnaître la part affiliative (généalogique) de l'identité, tout en la posant comme relative vis-à-vis de l'interlocuteur spécifique du moment. On réfère à un élément des composantes familiales pour faire ressortir une particularité, laquelle change donc en fonction de l'interlocuteur. Qualifions ce genre d'identité d'*affiliative-relative* : il ne s'agit pas nécessairement d'une essence, mais de la recherche d'une démarcation subjective originale, empruntant leur sens, il est vrai, aux catégories collectives existantes. Le rapport identitaire n'est donc pas vu obligatoirement dans « l'opposition »

dialectique d'un *Nous* (donné substantiel, interchangeable, *souche*) à l'Autre (également substantialisé), mais plutôt dans le sens que Soi et l'Autre sont, en eux-mêmes, une diversité d'éléments hérités que l'on met en valeur à tel ou tel moment, afin de marquer et d'enrichir le rapport dialogique. La plupart des interviewés dont le discours révèle une identité *affiliative-relative* s'étaient, en début d'entrevue, déclaré *Canadien français* (4 sur 11), *Franco-manitobain* (3 sur 11) ou *Moi-même / Autre* (3 sur 11). Seul un *Canadien* a tenu ce genre de discours.

Enfin, 20 p. cent des interviewés semblent se définir essentiellement par des caractéristiques de performance. Ils voient leur choix identitaire, étroitement associé à leur connaissance de la langue française et un certain savoir (surtout scolaire) acquis en français, comme une ressource supplémentaire utile dans leur vie civique et sur le marché du travail. Qualifions ce genre d'identité de *performance relative*. Des six interviewés ayant tenu pareil discours, quatre se déclarent *Canadiens français* et deux, *Franco-manitobains*. Constatation étonnante que celle-là et qui réitère la prudence dans l'interprétation du sens que donnent les jeunes à des catégories que l'on croirait univoques.

En renversant l'ordre des termes du rapport, précisons ceci : l'interviewé qui se déclare *Canadien* appuie huit fois sur neuf cette déclaration en référence à une identité *pan-inclusive, radicalement subjective* ou *composite*. Sans nier son héritage culturel particulier, il le perçoit comme ouvert, transitif. L'interviewé qui se déclare *Canadien français*, appuie neuf fois sur dix cette déclaration en référence à une identité *affiliative-relative* ou de *performance relative*. Il en va de même de l'interviewé se déclarant *Franco-manitobain*.

Conclusion

Pour résumer la discussion, on peut dire que la référence collectivisante à un Nous généalogique se retrouve de manière positive (subjectivement assumée) dans les identités que nous avons appelées composite et affiliative-relative. La moitié des interviewés ont fait ce choix. Au sujet de l'autre moitié des interviewés, bien que plusieurs aient préalablement fait usage de catégories collectives pour se définir, le référent réel n'est pas le Nous généalogique, mais l'espace public, le cercle universel des citoyens. Les discours que nous avons étiquetés d'identités pan-inclusive, radicalement subjective et de performance relative se caractérisent par le refus de l'exclusivisme, donc de référents collectifs essentialistes. Du reste, il en va de même du premier groupe : l'assomption de l'héritage culturel français à travers la famille n'est pas conçu comme une châtse précieuse à conserver et à transmettre intacte, mais comme une série d'éléments originaux et utiles, de l'ordre du supplément (exemple : la connaissance d'une deuxième langue) dont on se pare à l'occasion dans ses rapports à autrui. Cette position identitaire correspond à ce que l'on a appelé l'identité à la carte (Waters 1990; Hollinger, 1995). En effet, très semblables (par l'invisibilité somatique, l'apprentissage scolaire et la culture marchande) aux jeunes des autres groupes descendants de colons établis au Manitoba depuis au moins le XIX^e siècle, les jeunes francophones perçoivent leur particularité comme un atout supplémentaire, sur le plan personnel et professionnel, position que promeut d'ailleurs, en symboles et en programmes, la politique fédérale du bilinguisme et du multiculturalisme.

BIBLIOGRAPHIE

- BERNARD, Roger (dir.). *Un avenir incertain. Comportements linguistiques et conscience culturelle des jeunes Canadiens français, Vision d'avenir, Livre III*. Ottawa, Fédération des jeunes Canadiens français Inc., 1991.
- BERNIER, Léon. « Le soi divers, les autres proches et la conscience planétaire », dans *Possibles*. Vol. 23, n° 2 (printemps 1999), p. 35-40.
- BOUDON, Raymond (et al.). *Dictionnaire de la sociologie*. Paris, Larousse, 1989, 237p.
- BOUDON, Raymond (et al.). *Traité de sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 575p.
- HEGEL. *Principes de la philosophie du droit*. Paris, Gallimard, Collection Idées, 1972, 380p.
- HOLLINGER, David. *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York, Basic Books, 1995, 210 p.
- ISAACS, Harold R. *Idols of the Tribe. Group Identity and Political Change*. Cambridge, Harvard University Press, 1975, 242 p.
- JUTAU-LEE, Danielle. « La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idée », dans *Sociologie et sociétés*. Vol. XV, n° 2 (octobre 1983), p. 39-54.
- PERLMUTTER, Rosanne et Esther SHAPIRO. « Morals and Values in Adolescence », dans *Handbook of Adolescent Psychology*, Vincent B. Van Hasselt and Michel Hersen (eds). New York, Pergamon Press, 1987, p. 184-204.
- ROBIN, Régine. « Défaire les identités fétiches », dans *La question identitaire au Canada francophone*, sous la direction de Jocelyn Létourneau avec la collaboration de Roger Bernard. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1994, p. 215-240.
- WATERS, Mary C. *Ethnic Options. Choosing Identities in America*. Berkeley, University of California Press, 1990.

Le texte en gras devrait figurer dans l'article.

Pendant tout l'automne, l'instituteur a beau vouloir oublier la jeune fille qui est devenue dans son esprit l'incarnation des prairies, «[s]a chevelure [...] la couleur de la moisson, son regard [...] sauvage et mystérieux comme ce pays du Nord» (Primeau, 1960, p. 69) ont trouvé une place permanente en lui. Lorsqu'il la revoit à une soirée de Noël, elle est habillée «à la dame», sa voix a perdu sa hardiesse, mais ses «yeux noirs de métisse [pétillent toujours] de vie dans son visage bronzé» **(Primeau, 1960, p. 69)**. Lormier lui demande à danser, ignorant, à la différence du curé qui observe le couple, non seulement qu'Antoinette est dans l'entourage parce qu'elle a jeté son dévolu sur le jeune instituteur, mais aussi que «cette jeunesse au sang mêlé [est] trop ardente [pour] vivre sans amour» (Primeau, 1960, p. 70). À partir de ce moment, les jeunes gens se fréquentent – en camarades, croit Lormier –, jusqu'au printemps, lorsque **«les premiers beaux jours apport[ent au jeune homme] un vague besoin [dont] il avait beau [se] défendre, son cœur se mettait à battre plus vite, son pas se faisait plus léger dès qu'il la voyait» (Primeau, 1960, p. 79)**. Or, tout fasciné et attiré qu'il soit par le mystère que représente pour lui Antoinette, l'instituteur ne veut ni épouser une Métisse, ni pourtant rompre sa relation avec celle-ci. Et cependant, la jeune femme s'est «civilisée» jusqu'à trouver attirante la vie dont lui avaient parlé les Sœurs à l'école et qui lui avait paru «si monotone et si insipide». Au moment où enfin Antoinette lui semble moins «une Métisse» qu'une femme chez qui **«l'appel à l'amour brûl[e] au fond [du] regard» (Primeau, 1960, p. 80)**, et que Lormier a déjà cédé à son besoin de l'embrasser, des rumeurs sur les antécédents douteux de la jeune fille le font se raviser. Il part dès lors pour le Québec d'où il reviendra marié avec la femme que nous savons. Au dénouement du roman, c'est un homme prématurément vieilli et sec qui, des larmes aux yeux et pensant à la blonde Métisse, assiste au mariage de sa fille avec un anglophone. Imbu d'un nationalisme puriste que l'Histoire a condamné au dépassement, Lormier figure le patriarche qui, s'il avait su

POUR UNE ÉROTIQUE DE LA PRAIRIE

*Pamela V. Sing
Faculté Saint-Jean*

Dans ce texte, il s'agira de la représentation littéraire de la Prairie albertaine en tant que contre-discours identitaire et ce, chez Nancy Huston, Marguerite-A. Primeau et Marie Moser. Je dis « contre-discours », car ce sont des œuvres qui contribuent à modifier l'espace littéraire francophone en investissant des images connues de significations spécifiques à l'histoire et à la géographie albertaines. Ces significations, venues d'un espace littéraire qu'on a considéré au colloque international sur les nouvelles écritures de la francophonie (Dakar, 1998) comme « la marge des marges », déconstruisent et remettent en cause certains discours dits « centralisateurs », « dominants » ou « officiels ».

Nous savons trop bien que même si l'on admet l'existence d'une certaine francophonie en dehors des frontières québécoises, on tend à penser que « rien ne s'y passe ». Les plaines, croit-on, doivent être aussi plates, unies et lisses culturellement que l'est leur géographie. Ainsi, en écrivant cet espace, les écrivains francophones de l'Ouest sont confrontés à deux textes différents, celui qui s'impose à eux de l'extérieur, et un second, correspondant davantage à la réalité de la région. Or, quant à cette dernière réalité, il importe de souligner son pouvoir de métaphore chez l'écrivain femme franco-albertain. Il me semble que, traditionnellement agissant et évoluant dans un espace circonscrit, les femmes tendent à établir des rapports particuliers à leur espace : la topographie de l'espace physique extérieur en vient à définir ou à refléter leur être intime et du coup devient un

paysage à la fois extérieur et intérieur. Et comme nous l'allons voir, bien des choses s'y passent. Pas tous en ont été convaincus, cependant.

Dans l'Ouest, personne n'a oublié les paroles de René Lévesque et de Yves Beauchemin qui qualifiait la diaspora québécoise de « dead ducks » et « cadavres chauds ». Chez Jacques Ferron, l'ex-Québécois qui, chassé de chez lui, s'établit dans l'Ouest canadien, est figuré par la créature éponyme de son conte, « La vache morte du canyon » (Ferron, 1968). L'espace albertain, qualifié d'in vraisemblable, s'inscrit sous le signe de l'irréversible perte, du non-être, du vide. Et l'auteur québécois de reprocher au Québec de ne pas avoir su retenir les siens. Du coup, ceux-ci sont perçus comme des victimes. Une telle dévalorisation ne tient pas compte toutefois de ceux qui, imbus du désir de réaliser le rêve national dans l'arrière-pays de l'Ouest, y sont arrivés en colonisateurs. Conscients de leur appartenance à l'*establishment* national, ils se sont attribué le rôle de créer une nouvelle société, mais en reproduisant dans l'Ouest les villages des origines. Conformément à un certain discours nationaliste du premier tiers du siècle, ces villages devaient en somme se charger de remplir la fonction de gardiens des valeurs traditionnelles (Sing, 1995).

Dans l'Ouest cependant, le discours et la vision importés de l'Est canadien ainsi que d'autres parties du monde ne pouvaient manquer de subir certaines transformations, conséquences et reflets de certaines réalités et conditions spécifiques à la région d'installation. Les nouveaux arrivés croyaient pouvoir réaliser tels quels des projets d'implantation conçus dans une conjoncture socio-culturelle autre. Comportement typiquement colonialiste, qui ne résistera pas toujours à l'épreuve des faits et que, ultérieurement, viendra remettre en cause une certaine littérature. En

résulteront chez les écrivains des inversions qui, fissurant le discours dominant, font surgir des voix jadis étouffées, reléguées au souterrain silencieux et invisible.

Le propre des romancières qui nous intéressent ici et qui vivent ou ont vécu dans l'Ouest canadien est précisément d'intégrer une critique de ce projet à la représentation mnémonique de la colonisation des Plaines comme au récit de la tentative de réaliser le projet nationaliste. Il s'agit en quelque sorte de compléter la version officielle, mais dans le même mouvement, de la miner en mettant en cause son autorité ainsi que son caractère prétendument cohésif, uni et collectif. Or, leurs œuvres vont donner à cette contradiction une traduction spatiale remarquable. Elle opposera à l'uniformité tranquille de la plaine des accidents de terrain sans doute rares mais fortement chargés de sens. Et cela ne peut manquer déjà de nous rappeler le canyon imaginaire de Jacques Ferron. Ainsi chez Nancy Huston, Marguerite-A. Primeau et Marie Moser, il n'y aura pas de plaines qui ne soient traversées par un souterrain de nature toute féminine.

Parmi ces romancières, c'est Nancy Huston, née à Calgary mais vivant depuis plus de deux décennies en France, qui a articulé sans équivoque la problématique d'un Alberta imaginaire. Ma lecture des plaines chez Huston me servira donc de point de départ pour une discussion des représentations qu'en donnent Primeau et Moser.

Avec ses panoramas trop grandioses et ses plaines trop vastes et plates pour s'investir de drames humains, pour Huston, l'Alberta était à l'origine une province des plus monotones, des plus insipides (1995, p. 199-208). Mais, en revenant à sa province natale dans et par l'écriture, Huston se devait de la réinventer d'une manière apte à recueillir dans son image ce

qu'elle se sentait être et, en fin de compte, ce qui la définit sexuellement. Ainsi, avec Camille Paglia qui publie à la même époque *Sex, Art, and American Culture*, Huston conteste la pratique judéo-chrétienne puritaine de séquestrer la sexualité, et réclame le droit pour la femme d'être « *fully female and sexual* » (Paglia, 1992, p. 4). Et l'auteure de faire surgir un Alberta dévoilant, sous la surface plane et lisse de la vie « civilisée », ce que Paglia nomme les aspects païens, dionysiens de la vie « naturelle », avec ses ambivalences, conflits et mystères ainsi que sa sensualité, ses désirs immodérés et ses passions sauvages.

Dans *Cantique des plaines* (Huston, 1993), une jeune femme, Paula, réécrit la biographie de son grand-père, Paddon Sterling, en même temps qu'elle lui adresse une lettre, à partir d'un manuscrit qu'il lui a laissé, pour la plupart illisible. En remplissant les blancs, elle s'écrit inévitablement, se réinventant en même temps qu'elle réinvente son aïeul, ce qui a pour conséquence de restituer non seulement à l'homme, mais aussi à la prairie albertaine qu'il habitait, leur part féminine. Voici comment les choses se passent.

Au commencement, il y a l'Ouest sauvage : les premiers Sterling engrossent leurs épouses ou futures épouses dans le désir. Mais, en dehors de ces moments de passion charnelle, ils exercent une autorité violente auprès des gens de leur famille de sorte que la prairie se « civilise », c'est-à-dire s'aplatit, se ternit au fur et à mesure que la loi patriarcale règne sans opposition. Trois générations plus tard, Paddon, à qui on a inculqué les règles d'une discipline parcimonieuse et respectueuse des codes et des lois, souffre de devoir de temps à autre satisfaire ses besoins sexuels. Il se livre à des prostituées, mais seulement après s'être enivré, et le lendemain, il vomit

son dégoût sur les trottoirs avant de rentrer reprendre sa vie sans passion. Arrivé à l'âge de se marier, il épouse Karen qui, du coup, se joint à une longue lignée d'épouses chrétiennes, dévotes et travailleuses, ordonnées et propres. Ailleurs sur le continent nord-américain, la sœur de Paddon, missionnaire, s'efforce de continuer le travail niveleur qu'elle a commencé auprès des Haïtiens, mais ce peuple s'avère irrémédiablement païen et libidineux. Tout en faisant rire Paddon, les lettres de la sœur et la réaction scandalisée qu'elles provoquent auprès des amies de son épouse mettent en relief le puritanisme et l'idéologie suffocante des institutions de la culture dominante. Et Paddon de poursuivre sa vie tranquille de professeur d'histoire.

Et puis surgit Miranda dans l'univers de Paddon, un matin, au marché, alors que le soleil embrase le ciel albertain. Pensant rejoindre un groupe de femmes en train de choisir leurs légumes, l'homme voit soudain un corps qui se tient à l'écart du groupe ; désormais, c'est comme si une force s'emparait de lui, car son regard ne saura plus se détacher de cette figure de liberté. La femme a les cheveux « longs épais et ondulés, noirs et enchevêtrés, émaillés de minuscules mouchetures de couleur brillante » : telle est l'expression métonymique de son être entier. Elle se chargera de lui faire connaître, respecter et aimer le « désordre » de la vie, son côté souterrain, ténébreux, physique, sensuel, mystérieux, ambivalent. Désormais, Paddon passera le reste de sa vie à essayer de comprendre l'univers de cette femme, de cette Autre qui, à son insu, a toujours fait partie de lui.

La Métisse l'amène chez elle, c'est-à-dire dans cet apprentis qui deviendra la figure majeure de tout le roman et qui détient le même caractère charnel et sensuel qu'elle. Ce microcosme d'habitation prendra une

importance telle qu'il va progressivement dessiner un terrible creux au cœur même des plaines. Tous les trois, appentis, Métisse et plaines, se confondent en une « pagaille enivrante », imprégnée du principe vital qui accuse « l'impeccable ordre scandinave » qu'a été la vie de l'homme jusque-là. L'espace s'érotise de plus en plus, d'abord parce que Miranda « n'arrête pas de rire très bas » — rappelons ici le concept barthésien du « grain de la voix » (Barthes, 1973), selon lequel la partie du corps associée à l'énonciation d'un message peut l'emporter sur le contenu de celui-ci, ce qui introduit proprement l'interlocuteur au corps du locuteur —, ensuite, parce que, faisant l'amour avec la Métisse, Paddon découvre tout ensemble les joies de la volupté et qu'il a enfin rejoint la prairie, sa demeure véritable. Auprès de cette femme, Paddon connaîtra en outre l'« autre » histoire de la colonisation des plaines, c'est-à-dire les conséquences catastrophiques qu'elle a eues pour les Indiens. Cette histoire-là, exclue de la version officielle de l'Histoire, Paddon l'assimile par le corps, à travers une voix tantôt « hérissée de rires sarcastiques », tantôt « cendreuse ». Miranda lui en raconte des bribes lorsqu'ils se trouvent ensemble sur son large lit et qu'il la tient dans ses bras. Paddon rit, pleure, s'indigne de rage, se sentant toujours aimant et vivant. Et puis, frappée d'une maladie paralysante, Miranda mourra à petit feu, et Paddon l'accompagnera dans son trajet vers la nuit, jusqu'à ce qu'elle disparaisse de sa vie comme les Indiens et les Métis ont petit à petit disparu du territoire qui leur avait appartenu avant l'arrivée de l'homme blanc. Privé de sa source vitale, Paddon se flétrit, mais le roman de Paula, raconté dans un ordre achronologique, dit sans équivoque que l'essentiel est sauf : grand-père, plaines et femmes sont désormais inscrits sous le signe du désir. *Cantique des plaines* se termine sur l'image d'un couple qui, ivre à la fin

d'une soirée, assouvit sa « faim d'amour » dans la neige : c'est ainsi que Paddon est tiré du « néant ».

Certes, la contestation du processus civilisateur n'a pas attendu Nancy Huston pour se faire jour. Elle trouve simplement dans *Cantique des plaines* sa figure la plus achevée parce que la plus charnelle. Avant cela, il y avait eu en 1974, *Les tentations de Gros Ours* de Rudy Wiebe. Mais un autre écrivain femme, et de langue française cette fois, avait, dès 1960, abordé le thème de façon intéressante. Dans *le muskeg*, le premier des cinq romans qu'elle a publiés jusqu'ici, Marguerite-A. Primeau attribue à une figure métisse un rôle significatif semblable à celui qu'on vient de voir chez Huston. Chez Primeau, toutefois, la violence inhérente à l'établissement des Blancs se retourne contre celui qui détient la loi.

Joseph Lormier, instituteur montréalais, décide d'exercer sa profession dans l'Ouest où il fondera, dans le Nord de l'Alberta, le village d'Avenir qu'il voudrait français « de pure laine » et catholique. Son nationalisme le pousse à épouser une Québécoise avec laquelle il connaîtra une vie conjugale sans amour. Ils ont d'abord une fille, mais perdent le fils tant souhaité par l'instituteur parce que lorsque la femme est prête à accoucher, il n'y a plus de médecin : Lormier vient de le chasser parce que c'est un anglophone. Survenue la crise économique, c'est un commerçant irlandais anglophone qui sauvera cependant le village. De plus, il a un fils dont la fille de Lormier tombe amoureuse et qu'elle finit par épouser. Le roman se termine le lendemain du mariage, au moment où le nouveau couple part en voyage de noces.

Jusqu'à récemment, la critique a parlé de ce roman en se référant tantôt aux « premiers germes d'une identité bilingue à la fois innocente et

heureuse » (Dubé, 1994, p. 88) tantôt à l'inexistence, dans l'univers romanesque, de « la femme belle, attirante, sensuelle » (Tessier, 1988, p. 195). Et l'auteur de cette seconde critique, Jules Tessier, de citer ce qu'il nomme « le passage le plus nettement et le plus librement érotique dans toute l'œuvre de Primeau, qui raconte la relation amoureuse vécue entre un homme et la nature » :

C'était l'heure de la volupté avant le long sommeil d'hiver. Matrone à la poitrine bien arrondie, aux larges flancs riches en promesses, la nature nord-albertaine s'étalait dans toute son opulente nudité [...] Jamais auparavant, Lormier n'avait vu un paysage se montrer femme, désir et cruauté à la fois. Il en ressentait un vague malaise...

(Primeau, 1960, p. 49)

Mais c'est ne pas tenir compte de la présence dans le texte d'une blonde Métisse, personnage secondaire sans doute, mais combien perturbant, aux plans non seulement des émotions du protagoniste, mais aussi du récit et de la structure du roman. Elle introduit dans l'œuvre une force subrepticement contestataire et donc libératrice qui trouble la vision du monde « Canadian » que le roman exprime explicitement⁴¹. De ce point de vue, elle relaie la force sensuelle que, Primeau attribuait dans le passage cité par Tessier à une nature-femme encore allégorique. Voyons maintenant la place qu'Antoinette Bolduc, la blonde Métisse, occupe au sein du discours qui domine le roman.

Dans le train qui, parti de Montréal, traverse les terres de l'Ouest, Lormier remarque à peine la « campagne plate et unie [...] au fin fond des immenses plaines ». Tous les arrêts lui présentent la même scène : des

⁴¹ Je réfère celui ou celle qui s'intéresse à en savoir davantage à P.V. Sing (1998).

couleurs unies de chaque quai se détache l'élément indigène, c'est-à-dire indien et métis, représenté dans la figure hors-la-loi de la prostituée. À Pembina, toutefois, la halte s'avérant plus longue que d'habitude, Lormier descend du train. Soudain, un son frappe l'oreille de l'instituteur. Ce sont les mots d'une langue étrangère, la crise (langue des Cris) sans doute. Ce sera le point de non-retour. Désormais, l'instituteur sera habité par une présence à la fois fascinante et troublante. Il se retourne et aperçoit « une chevelure blonde et bouclée, puis deux yeux noirs, un nez busqué, des pommettes avivées par le fard, une bouche en cœur. Une robe rouge coll[e] aux hanches de la jeune métisse » (Primeau, 1960, p. 16). Elle lui sourit et fait entendre un langage qui l'étonne par sa fluidité et sa légèreté. « Fasciné par le bercement des syllabes [...], choqué par la mollesse avec laquelle les sons se fondaient l'un dans l'autre », l'instituteur perçoit chez la jeune fille « une certaine pureté enfantine » (Primeau, 1960, p. 17), et dès lors, son corps agit sans le consulter :

il s'aperç[oit] tout à coup que sa main droite s'[est] inconsciemment allongée vers les boucles dorées. Le bout de ses doigts touch[e] déjà la fine texture des cheveux et leur chaleur. Confus, il gliss[e] sa main coupable dans sa poche de veston, mais non sans avoir remarqué le sourire entendu de la jeune fille.

(Primeau, 1960, p. 17)

Dans un mouvement de colère, l'homme lui jette un regard de mépris et se détourne de celle qui, rejetant ses cheveux en arrière d'un brusque mouvement de tête, se met à rire. « Puis le buste bien en avant, les hanches ondoyant au rythme de ses pas précipités » (Primeau, 1960, p. 17), elle rejoint ses semblables.

Pendant tout l'automne, l'instituteur a beau vouloir oublier la jeune fille qui est devenue dans son esprit l'incarnation des prairies, « [s]a chevelure [...] la couleur de la moisson, son regard [...] sauvage et mystérieux comme ce pays du Nord » (Primeau, 1960, p. 69) ont trouvé une place permanente en lui. Lorsqu'il la revoit à une soirée de Noël, elle est habillée « à la dame », sa voix a perdu sa hardiesse, mais ses « yeux noirs de métisse [pétillent toujours] de vie dans son visage bronzé ». Lormier l'invite à danser, ignorant, à la différence du curé qui observe le couple, non seulement qu'Antoinette est dans l'entourage parce qu'elle a jeté son dévolu sur le jeune instituteur, mais aussi que « cette jeunesse au sang mêlé [est] trop ardente [pour] vivre sans amour » (Primeau, 1960, p. 70). À partir de ce moment, les jeunes gens se fréquentent — en camarades, croit Lormier —, jusqu'au printemps, lorsque « les premiers beaux jours apport[ent] au jeune homme] un vague besoin [...] dont] il [a] beau se défendre ». Or, tout fasciné et attiré qu'il soit par le mystère que représente pour lui Antoinette, l'instituteur ne veut ni épouser une Métisse, ni pourtant rompre sa relation avec celle-ci. Et cependant, la jeune femme s'est « civilisée » jusqu'à trouver attirante la vie dont lui avaient parlé les Sœurs à l'école et qui lui avait paru « si monotone et si insipide ». Au moment où enfin Antoinette lui semble moins « une Métisse » qu'une femme chez qui « l'appel de l'amour brûle au fond du regard », et que Lormier a déjà cédé à son besoin de l'embrasser, des rumeurs sur les antécédents douteux de la jeune fille le font se raviser. Il part alors pour le Québec d'où il reviendra marié avec la femme que nous savons. Au dénouement du roman, c'est un homme prématurément vieilli et sec qui, des larmes aux yeux et pensant à la blonde Métisse, assiste au mariage de sa fille avec un anglophone. Imbu d'un nationalisme puriste que l'Histoire a condamné au dépassement, Lormier figure le patriarche qui, s'il avait su

s'assouplir, s'il avait accepté de dissoudre ses frontières mentales, aurait rejoint dans l'hybridité d'une union l'unité profonde de la prairie.

Venons-en à *Courtepointe* de Marie Moser, paru en anglais en 1987, et traduit en français et publié en 1991. La narratrice est une femme issue de la sorte de bilinguisme qu'instaure le mariage final de *Dans le muskeg*, assimilant une Franco-albertaine à la culture anglophone. Comme mère et grand-mère, elle provient toutefois d'un village albertain où résidaient « Français et Métis » (Moser, 1991, p. 86). À la mort de sa mère, Odette quitte sa banlieue de Vancouver pour aller revoir ce village en Alberta. Le lecteur recueille, entremêlées au récit du voyage avec des digressions mnémoniques, les histoires de sa mère et de sa grand-mère, descendantes de Jeanne-Françoise de La Rochelle, « fille du roi » exilée au Canada en 1670. La reproduction de l'arbre généalogique à la page qui précède le texte du roman nous dit bien que l'histoire des trois générations de Canadiennes françaises de l'Ouest s'inscrit sous le signe de la femme charnelle, car si les études actuelles tendent à voir en la « fille du roi » une orpheline, un autre discours l'a inscrite sous le signe de l'incertitude : elle pouvait être une orpheline ou bien, une ancienne résidente de la Salpetrière, c'est-à-dire une ex-« criminelle » ou prostituée. Ce fait reçoit son expression la plus significative dans l'histoire de Céline, la grand-mère, qui appartient à la même tranche d'histoire que Paddon et Lormier.

Élevée dans un couvent où on lui a appris que son corps, « temple de l'âme », devait rester pur, au-delà de la « souillure des hommes » (Moser, 1991, p. 38), Céline accepte en mariage Calixte, un autre Lormier. Lors de leur première nuit, Calixte, insensible à l'innocence timide de sa nouvelle femme, réclame son droit de mari et la possède sans amour, sans égard pour

sa prière d'un rythme autre. Viol sans passion : pantelant, l'homme se laisse tomber à côté de sa femme, pour lui dire : « Ne laisse pas le sang tacher les draps, Céline » (Moser, 1991, p. 50).

Le lendemain, le couple part pour Saint-Prosper-du-Lac, village canadien-français de l'Ouest, dans la future province d'Alberta. Sous le regard de Céline, la prairie s'ouvrant sur « l'ondulation des longues herbes brunes et vertes », est une « plaine fluide [...], une mer, immense et mystérieuse » (Moser, 1991, p. 54-55). Autant de signes d'une sensualité virtuelle que saura déchiffrer qui se l'approprie vraiment. Et ici se produit la disjonction décisive, qui est aussi retour du refoulé. Alors que Calixte ne songe qu'à coloniser et à franciser la terre, Céline entre en communion avec la prairie. Deux passages du roman sont particulièrement révélateurs à cet égard.

Enceinte pour la première fois, Cécile assiste aux célébrations de la Saint-Jean-Baptiste en compagnie de son mari, qui doit faire un discours. En écoutant d'autres discours, Céline essaie de dire que « quelque chose se passe », mais Calixte lui répond que ce n'est pas le moment de le déranger. Par conséquent, tandis que lui est en train de parler à la foule de l'importance du passé, de la culture et de la foi, elle bascule dans un autre univers : « Autour d'elle, le terrain scintilla de couleurs, l'odeur de l'herbe devint insupportablement âcre et la voix de Calixte et le vent dans les feuilles se mêlèrent en un rugissement qui l'enveloppa » (Moser, 1991, p. 95-96). Céline est prête à accoucher. Plusieurs femmes se levant pour s'occuper d'elle, le brouhaha met fin au discours de Calixte. On emmène ce dernier tandis que, à l'aide d'une sage-femme métisse qui apparaît, sa femme donne

naissance à même la nature, allongée sur l'herbe, sous des peupliers, à des jumeaux.

Cet accouchement éveille le côté sexuel de Céline qui se met alors, mais sans oser exprimer son plaisir, ni se montrer « trop ardente » (Moser, 1991, p. 160), à attendre chaque nuit que son mari s'approche d'elle. Son évolution charnelle va s'accélérer à la suite d'un incident particulier qui la mettra physiquement en contact avec une force « mystérieuse ». Voyant un jour son fils entrer dans le lac, Céline part à sa recherche. Le croyant noyé, elle s'abandonne à l'eau mais est sauvée, et ramenée à la vie par un inconnu dont les mains, le souffle, le battement de cœur entrent en elle pour ne jamais plus la quitter. Peu de temps après cet incident, voyant son mari somnoler dans une chaise, elle éprouve le désir qu'elle a jusque-là refoulé. Et la femme de prendre l'initiative de caresser son mari et de l'entraîner sur le plancher. C'est alors qu'elle découvre le « rythme de la volupté, brûlée qu'elle est de sa chair douce et chaude ». Gémissant, tombée sur lui, « l'étreignant, vorace », elle doit aussitôt subir la fureur ahurie de Calixte qui lui parle de péché avant de lui commander, « Va te coucher immédiatement, femme ! Et que ça ne se reproduise jamais ! » Désormais, elle se conduira en femme soumise envers Calixte. Mais elle ne cessera plus de penser à l'homme du lac.

Un 31 décembre, au cours d'une soirée dansante, celui-ci pourtant reparaît. Il dansera avec elle en la serrant de près. Sous un baiser qu'il lui donne, elle se trouve troublée et redevient alors « alerte, pleine de vie. Son sang coul[e] délicatement dans ses veines, son cœur ba[t] rapidement dans sa poitrine. Elle se sen[t] flotter comme cette fois-là, sous l'eau » (Moser, 1991,

p. 175). Céline devient un avatar de Rose Latulipe⁴², mais elle ne quittera le village avec celui qu'on prend pour le diable que des mois plus tard. Alors que le mari a renié la prairie pour se rendre à Ottawa, elle descend vers le lac où, voyant au loin « le » bateau, elle fait signe à celui qui le gouverne de venir la chercher. Sous peu, « des bras puissants la soulèv[ent] et elle sen[t] une douce chaleur l'envahir ». Son corps se souvient de l'homme, le lac se confond avec le ciel, et Céline accepte d'aller avec lui « sur l'autre rive ». Elle n'en reviendra que des années plus tard, mais dans l'imaginaire de sa petite-fille. La grand-mère, elle, avec l'aide du batelier, aura dessiné une nouvelle frontière, virtuelle et libératrice.

Chacun des romans discutés ici témoigne de ce que remémorer le passé n'est pas qu'un acte serein d'introspection ou de rétrospection, mais une remontée douloureuse dans le temps. Chez nos trois romancières de l'Ouest canadien, l'écriture des plaines consiste à rassembler des morceaux d'un passé fragmenté afin d'attribuer un sens à un présent problématique, en tenant compte de trois textes à la fois : le texte officiel, déjà là, un texte spécifique à la géographie et à l'histoire de l'Ouest et un texte psychosociologique affectif, personnel. Huston, Primeau et Moser ont renouvelé l'image des Plaines et des femmes et ce faisant donnent forme à un stade dans le développement d'une culture en constante transformation. Jean-Baptiste, le fils de Céline, parle pour elles toutes en répondant à la question de savoir ce qui lui avait donné l'idée de sculpter une femme à partir d'un morceau de glace : « Je l'ai imaginée et il a fallu que je la laisse émerger », dit-il.

⁴² Conte raconté sous forme de méta-récit dans le premier roman québécois, *Les chercheurs de trésor*, de Philippe Aubert de Gaspé.

Émergence : elle ne se produit qu'à une double condition en chaque cas. Il y faut d'abord une adhésion toute féminine à une Prairie sexualisée, creusée de la faille qui troue sa surface monotone et la révèle à elle-même. Il y faut plus encore une remise en cause de tout ce qui fige et de tout ce qui délimite au profit d'un flottement libre des frontières réconciliant Blancs et Métis, anglophones et francophones ou faisant tout au moins vaciller leurs identités compartimentées.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris, Seuil, coll. « Points », 1973.
- DUBÉ, Paul. « Je est un autre : et l'autre est moi », Jocelyn Létourneau (dir). *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1994, p. 79-99.
- FERRON, Jacques. « La vache morte au canyon », *Contes. Édition intégrale. Contes anglais, contes du pays incertain, contes inédits*. Montréal, HMH, 1979, p. 74-98.
- HUSTON, Nancy. *Cantique des plaines*. Arles et Montréal, Actes Sud et Leméac, 1993.
- « Les prairies à Paris », *Désirs et réalités. Textes choisis 1978-1994*. Montréal, Leméac, 1995, p. 199-208.
- MOSER, Marie. *Courtepointe*. Trad. de G. Villeneuve, Montréal, Québec/Amérique, 1991.
- PAGLIA, Camille. *Sex, Art, and American Culture. Essays*, New York, Vintage Books, 1992.
- PRIMEAU, Marguerite-A. *Dans le muskeg*. Montréal, Fides, 1960.
- SING, Pamela V. *Villages imaginaires. Édouard Montpetit, Jacques Ferron et Jacques Poulin*, Montréal, Fides, 1995.
- « La voix métisse dans le « roman de l'infidélité » chez Jacques Ferron, Nancy Huston et Marguerite-A. Primeau », *Francophonies d'Amérique*. N° 8, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1998, p. 23-37.
- TESSIER, Jules. « La dialectique du conservatisme et de l'innovation dans l'œuvre de Marguerite Primeau », *Les outils de la francophonie*. Vancouver/Winnipeg, Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest, 1988.

Le texte en gras devrait figurer dans l'article.

Pendant tout l'automne, l'instituteur beau vouloir oublier la jeune fille qui est devenue dans son esprit l'incarnation des prairies, «[s]a chevelure [...] la couleur de la moisson, son regard [...] sauvage et mystérieux comme ce pays du Nord» (Primeau, 1960, p. 69) ont trouvé une place permanente en lui. Lorsqu'il la revoit à une soirée de Noël, elle est habillée «à la dame», sa voix a perdu sa hardiesse, mais ses «yeux noirs de métisse [pétillent toujours] de vie dans son visage bronzé» **(Primeau, 1960, p. 69)**. Lormier lui demande à danser, ignorant, à la différence du curé qui observe le couple, non seulement qu'Antoinette est dans l'entourage parce qu'elle a jeté son dévolu sur le jeune instituteur, mais aussi que «cette jeunesse au sang mêlé [est] trop ardente [pour] vivre sans amour» (Primeau, 1960, p. 70). À partir de ce moment, les jeunes gens se fréquentent – en camarades, croit Lormier –, jusqu'au printemps, lorsque **«les premiers beaux jours apport[ent au jeune homme] un vague besoin [dont] il avait beau [se] défendre, son cœur se mettait à battre plus vite, son pas se faisait plus léger dès qu'il la voyait» (Primeau, 1960, p. 79)**. Or, tout fasciné et attiré qu'il soit par le mystère que représente pour lui Antoinette, l'instituteur ne veut ni épouser une Métisse, ni pourtant rompre sa relation avec celle-ci. Et cependant, la jeune femme s'est «civilisée» jusqu'à trouver attirante la vie dont lui avaient parlé les Sœurs à l'école et qui lui avait paru «si monotone et si insipide». Au moment où enfin Antoinette lui semble moins «une Métisse» qu'une femme chez qui **«d'appel à l'amour brûl[e] au fond [du] regard» (Primeau, 1960, p. 80)**, et que Lormier a déjà cédé à son besoin de l'embrasser, des rumeurs sur les antécédents douteux de la jeune fille le font se raviser. Il part dès lors pour le Québec d'où il reviendra marié avec la femme que nous savons. Au dénouement du roman, c'est un homme prématurément vieilli et sec qui, des larmes aux yeux et pensant à la blonde Métisse, assiste au mariage de sa fille avec un anglophone. Imbu d'un nationalisme puriste que l'Histoire a condamné au dépassement, Lormier figure le patriarche qui, s'il avait su

**UN CAS DE FIÈVRE OBSIDIONALE :
LE TORONTO DAILY MAIL DEVANT LA MONTÉE DU
NATIONALISME AU CANADA FRANÇAIS
À LA FIN DU XIX^E SIÈCLE**

*Bryan Empson
Université Sainte-Anne*

Le but de cette étude est d'élucider, par le dépouillement d'un quotidien, la perception qu'un élément important de la communauté anglophone protestante pouvait avoir des Canadiens français au moment où les relations ethnoreligieuses étaient très tendues, soit entre 1885 et 1890. Ce travail est fondé sur l'étude exhaustive du quotidien *The Toronto Daily Mail*, un organe du Parti conservateur jusqu'en 1886.

À la fin du XIX^e siècle, le Canada comptait environ 5 millions d'habitants. Abstraction faite du Québec où 85 p. cent de la population adhérait à l'Église catholique, les protestants dominaient en nombre partout ailleurs au pays, notamment en Ontario où ils constituaient 76 p. cent de la population contre 17 p. cent de catholiques (Grant, 1988, p. 224). Au Manitoba, on retrouvait sensiblement la même distribution : 75 p. cent contre 17 p. cent, et dans les Maritimes, environ les deux tiers des habitants se déclaraient protestants (Grant et Moir, 1993, Planche 52)⁴³. L'élément protestant était donc nettement prépondérant à l'extérieur du Québec. Qui plus est, le rapport numérique entre les populations catholiques et protestantes au pays demeura constant entre 1871 et 1891 et même au-delà de cette période (Grant et Moir, 1993, Planche 52).

Après la pendaison de Louis Riel en 1885, les relations entre les Canadiens anglais, pour la plupart protestants, et les Canadiens français, tous

⁴³ Les pourcentages sont ceux de 1891.

catholiques, se dégradèrent progressivement. Les Canadiens français se sentaient victimes d'une campagne d'oppression de la part de la majorité anglophone protestante du pays qui s'acharnait à les assimiler ou, du moins, à sérieusement entraver leur développement comme peuple. Curieusement, au sein de la majorité anglo-canadienne, à l'apogée du conflit, on exprima à haute voix des propos qui ressemblaient étrangement à ceux de leurs concitoyens du Canada français. En effet, les Anglais du Canada, eux aussi, se sentaient menacés.

À la fin des années 1880, le *Mail*, « le journal des Anglais » en quelque sorte, livra une campagne d'information de la population anglophone protestante à l'effet que le Canada faisait depuis longtemps l'objet d'une stratégie d'envahissement. Le journal alléguait que l'Église catholique complotait plus que jamais pour imposer son idéologie conservatrice et son autorité sur l'ensemble du pays. Elle y était largement parvenue au Québec, disait-on, et elle exerçait déjà une influence considérable auprès du gouvernement fédéral. De plus, l'Église tentait sans relâche, par toutes sortes de moyens détournés, de renforcer et d'étendre son pouvoir dans les autres régions du Canada, en particulier en Ontario et dans l'Ouest. Toujours au dire du journal torontois, si l'on ne contrait pas les efforts de l'Église, les citoyens du Canada entier risquaient de perdre leurs droits, leurs libertés et leurs institutions libérales et de se retrouver un jour appauvris et intellectuellement étouffés sous le joug d'une tyrannie ecclésiastique.

À tout le moins, la pensée anti-catholique du *Mail* n'était pas marginale. Le *Mail*, en effet, semble refléter fidèlement la pensée de la plupart des anglophones protestants de l'époque et sa campagne contre

l'Église catholique trouvait dans cette population de nombreux lecteurs attentifs. Son tirage augmenta quand il s'en prit à l'Église et cette intervention souleva une bonne partie du pays (Cumming, 1992, p. 64-92). La campagne du *Mail* fut si populaire que les autres journaux anglophones se sentirent obligés d'emboîter le pas, même des organes de presse aussi éloignés que ceux du Manitoba et des Territoires du Nord-Ouest (McCleod, 1966, p. 55-56 ; Miller, 1973, p. 386). Parmi ceux qui hésitèrent à le faire ou s'y refusèrent, plusieurs connurent une baisse dans leur tirage. Même le *Globe*, le principal adversaire du *Mail*, fut contraint de changer l'orientation de ses éditoriaux (Cumming, 1992, p. 87, 120, 124, 147, 166 ; Miller, 1979, p. 64). Enfin, dans l'espoir de plaire aux électeurs, les partis politiques et les gouvernements au pays adoptèrent des politiques anti-catholiques ou anti-françaises, entre autres en Ontario, au Manitoba et dans les Territoires du Nord-ouest (Clark, 1961, p. 58-74).

Ces quelques faits suffisent pour le moment à faire comprendre que l'attitude du *Mail* face aux catholiques reflète bien la perception qu'une partie importante de la communauté anglophone protestante du Canada avait des Canadiens français, ces gens qui professaient tous la religion catholique.

Les propos anti-catholiques du *Toronto Daily Mail* s'entendent mieux à la lumière de son concept de la nation canadienne. La nation, selon le journal, comprenait tous les citoyens qui non seulement habitaient le territoire canadien mais aussi ceux qui partageaient une vision commune. Cette mentalité partagée était caractérisée par l'attachement à la liberté, à la démocratie et au progrès matériel ainsi que par un grand estime pour la constitution et les institutions à travers lesquelles se manifestaient ces

principes⁴⁴. Le progrès et le bonheur de la nation canadienne reposaient donc largement sur son organisation politique et le respect de principes libéraux.

Étant donné les exploits des rouges et de Mgr Taschereau, archevêque de Québec et adversaire des ultramontains, le *Mail* croyait que son concept de nation pouvait convenir à tous les Canadiens, même aux Canadiens français. Ces facteurs permettaient de croire que le Québec s'ouvrirait au libéralisme et au catholicisme modéré, un catholicisme avec lequel il était plus facile de composer. Mais l'espoir était vain car, durant la même période, la société canadienne-française devint au contraire plus conservatrice. Le Canadien français d'alors ne se sentait pas du tout à l'aise au sein de la nation libérale du *Mail*. La mentalité qui définissait cette nation correspondait plutôt à la réalité d'un Canadien d'origine britannique. De plus, le *Mail* rejetait catégoriquement toute forme de dualité ou de double allégeance nationale (*Mail*, 7 septembre 1877) et rappelait même que le français n'était qu'une langue tolérée à laquelle on avait gracieusement accordé certains privilèges, et ce, au Québec seulement. Un Canadien français pouvait difficilement adhérer à une nation dont l'esprit lui était à ce point étranger.

Vers la fin des années 80, le *Mail* était moins préoccupé par l'idée d'intégrer les Canadiens français dans son concept de nation que par l'idée d'une Église impitoyable en train d'attaquer son Canada et résolue à l'affaiblir, le ruiner, par une action progressive et sournoise.

⁴⁴ La Constitution n'était pas parfaite. Le *Mail* déplorait les « anomalies » autocratiques qu'on aurait introduites à tort dans la Constitution et dans les institutions lorsqu'on avait adopté l'Acte de Québec de 1774 et l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867.

Le *Toronto Daily Mail* croyait que l'Église catholique avait l'intention d'assujettir tous les peuples du monde. À son dire, elle possédait une stratégie bien déterminée qui, par la manipulation et l'intimidation, lui permettrait de mobiliser ses fidèles en vue de conquérir les peuples les uns après les autres. Ainsi l'Église constituait une menace sérieuse pour les gens de bonne volonté qui ne cherchaient qu'à vivre dans un pays libre et prospère et à jouir paisiblement de leurs libertés civiles et religieuses. L'ennemi réel était une école de pensée qui, s'étant immiscée à l'intérieur de l'Église catholique, dominait l'institution et la corrompait en faisant la promotion du cléricalisme. Il s'agissait de ce que le *Mail* appelait l'ultramontanisme dont les chefs étaient les jésuites.

Le problème datait du Concile de Trente. Au dire du *Mail*, l'Église d'avant le Concile de Trente (1545-1563) avait été beaucoup plus avenante. Elle se distinguait alors par sa modération, son acceptation du progrès et son respect de l'autorité civile (*Mail*, 9 mars 1889). Elle avait aussi été beaucoup plus respectueuse d'éléments tels que « *the doctrine of inward freedom, the rights and responsibilities of individuality* » (*Mail*, 30 novembre 1888). Mais après le Concile, l'Église était devenue réactionnaire, intransigeante, militante et oppressive. Elle avait durci sa position par rapport au protestantisme et passé à l'attaque sans hésiter à recourir à toutes sortes de moyens, notamment aux intrigues politiques (*Mail*, 9 mars 1889). La transformation se serait effectuée à la suite de l'intervention des jésuites qui se seraient immiscés dans les sphères du pouvoir à Rome durant le Concile, pour imposer à l'institution leur programme réactionnaire et leur stratégie de conquête. Depuis lors, l'Église aurait fonctionné sous l'emprise de la pensée des jésuites, et son idéologie conservatrice aurait imprégné la société du Canada français.

Selon le *Mail*, l'ultramontanisme exaltait l'importance de la hiérarchie ainsi que la dévotion à caractère mystique. Cependant, le journal était le plus irrité lorsque cette idéologie touchait au domaine politique. L'Église, selon le *Mail*, dans ses énoncés au sujet des relations entre l'Église et l'État, proclamait sans ambages sa supériorité sur l'État et ce, dans les domaines temporels aussi bien que spirituel. L'Église pouvait même définir, selon son bon vouloir, l'étendue de sa juridiction (*Mail*, 30 novembre 1888). D'ailleurs, les principales composantes de la pensée ultramontaine auraient été clairement étalées dans les bulles et les encycliques papales.

Afin de convaincre ses lecteurs que l'Église catholique était plus que jamais sous la férule du jésuite ultramontain, et pour alerter la communauté « libre » du Canada, le journal de Toronto fit paraître quelques éditoriaux traitant des bulles et des encycliques émises par le pape, notamment *Le Syllabus* (1864) qui contenait, selon lui, un des énoncés les plus limpides de la stratégie ultramontaine⁴⁵. Le *Syllabus* en effet qualifiait d'erreurs cardinales les droits fondamentaux auxquels le *Mail* tenait beaucoup, tels que les libertés de la presse, de conscience et d'opinion, et s'opposait à la tolérance des autres religions. L'encyclique allait jusqu'à rejeter le principe du suffrage universel, insistait pour que la religion fasse partie intégrante de la politique et soutenait par conséquent l'influence du clergé dans ce domaine. De plus, l'encyclique stipulait que toutes les lois devaient être rédigées conformément à l'enseignement de l'Église et qualifiait d'erreur déplorable toute tentative de séparer l'Église et l'État. L'État mis au service de l'Église pouvait mener à des réalisations grandioses. En fin de compte, le pape qualifiait d'erreur sociale le principe de l'égalité des hommes

⁴⁵ *Mail*, 8 novembre 1886; 15 décembre 1886; 5 janvier 1887; 15 juillet 1887; 30 novembre 1888; 27 avril 1889.

devant la loi (*Mail*, 15 janvier 1887). Le chef de l'Église catholique avait donc prescrit, sans ambiguïté, à tous les catholiques du monde, une ligne de conduite qui les amenait à lutter contre les principes et les institutions auxquels tenaient obstinément le *Mail* et la plus grande partie de la communauté anglophone du Canada.

Il semblait en effet au *Mail* que l'Église avait amorcé la conquête du monde en mobilisant ses fidèles contre les forces de la liberté et du protestantisme. On voulait faire du pape le souverain spirituel et temporel de l'univers. Il ne s'agissait pour le journal de rien de moins qu'un complot :

[...] a conspiracy of which the programme is disclosed in the Encyclical penned by the Jesuit's hand [Le Syllabus], and which aims at the subversion alike of civil and religious freedom, in order that on the ruins of both may be established the universal despotism of the Pope, or rather of the Society of Jesus, which has got the Papacy into its hands.

(9 mars 1889)

Les jésuites seraient donc les principaux auteurs du *Syllabus*, leur objectif consistant à étendre l'hégémonie de l'Église et du pape à tous les peuples du monde dans le but d'arriver à contrôler l'humanité tout entière. En se servant ainsi de la papauté, ils arriveraient à dominer le monde.

Le *Mail* percevait les jésuites comme les maîtres de l'intrigue et de la manipulation. Il voyait en eux de grands fomentateurs de troubles, à l'origine de beaucoup de misère dans plusieurs pays à travers les siècles (*Mail*, 4 mai 1887 ; 2 mars 1889 ; 24 avril 1889). Or, depuis 1842, ces inquiétants jésuites s'étaient établis au Canada. Toujours présents en cette fin de siècle, ils devaient sans aucun doute tramer leur domination du Canada.

Le *Mail* à cet égard dressait un historique du Canada selon lequel la colonie était continuellement aux prises avec une Église catholique qui cherchait à lui imposer son hégémonie. Elle s'était déjà imposée aux habitants et aux autorités quand le Canada appartenait au roi de France. Tombée sous l'emprise du catholicisme des jésuites qui auraient transmis leur mentalité d'asservissement au Saint-Siège (*Mail*, 8 février 1886), la colonie baignait dans l'intolérance, l'oppression, l'oisiveté et la pauvreté⁴⁶. Cette mentalité se serait perpétuée sans entraves jusqu'à la conquête britannique qui était intervenue pour libérer les habitants écrasés sous le joug d'un double absolutisme⁴⁷.

L'Église catholique avait néanmoins survécu à la Conquête. La mentalité et la politique des jésuites seraient demeurées intactes malgré la suppression de la Société de Jésus, car les évêques, aidés de leur clergé, auraient pris la relève. Fins diplomates, ils auraient su exploiter les difficultés qu'éprouvait la Grande-Bretagne avec ses Treize colonies pour soutirer d'elle non seulement les moyens de perpétuer l'Église, mais aussi les instruments de préservation de la nationalité canadienne-française. Ils auraient prévu qu'en rattachant l'Église à la nationalité, la défense et

⁴⁶ Selon le *Mail* du 22 juin 1889, les jésuites firent un tort énorme à la population. Ils propageaient un christianisme dénaturé prêchant l'intolérance et la persécution à l'endroit des Hollandais et des Anglais, ils encourageaient les pratiques barbares dans les guerres entre autochtones et seraient coupables d'avoir appauvri la population en inculquant aux habitants des habitudes de paresse par l'imposition de nombreux congés religieux ne leur laissant que 90 jours ouvrables par année. Et en plus des impôts versés à l'État, ils exigeaient de lourdes redevances à payer à l'Église.

⁴⁷ Le *Mail* percevait la Conquête comme un acte de libération pour les Canadiens français. La venue du conquérant britannique leur donnait accès à un nouveau régime qui leur offrait, entre autres, « [...] the immense boon of good government, relief from arbitrary extortion, personal liberty, and a free press » (3 novembre 1888).

l'expansion de leur institution sacrée seraient grandement facilitées (*Mail*, 6 janvier 1887). Or, le *Mail* déplorait ces concessions. Selon lui, le geste écartait à tout jamais la possibilité de créer une nation canadienne homogène et condamnait ses habitants à dissiper leurs énergies dans des luttes fratricides interminables (*Mail*, 3 novembre 1888). De toute façon, en 1791, le mal était fait : les fondements de l'Église catholique et de la nationalité canadienne-française étaient bel et bien acquis. Il fallait s'attendre à ce que l'Église veuille dès lors développer et étendre son influence.

Entre 1841 et 1867, l'Église n'aurait pas tardé à exploiter les occasions. Elle consolida sa place et son pouvoir au Québec en ayant recours aux méthodes éprouvées des jésuites, alors rétablis dans la colonie. En fomentant la haine contre les Anglais du Canada-Ouest et en propageant les filiales de la Société Saint-Jean-Baptiste, elle encourageait le nationalisme canadien-français (*Mail*, 24 juin 1889 ; 18, 30 juillet 1889), immobilisait l'État, et forçait les hommes politiques à chercher une nouvelle constitution (*Mail*, 14, 27 mai 1889). Lors des pourparlers constitutionnels des années 1860, elle aurait déjoué adroitement tous les grands hommes politiques de l'Amérique du Nord britannique pour faire adopter une constitution qui répondait à ses propres besoins et ce, au détriment de la nation canadienne. La nouvelle constitution donnait une sécurité accrue à l'Église catholique en mettant sous la protection de l'autonomie provinciale ce qu'elle avait déjà acquis. De plus, la constitution enchâssait ses privilèges et certains de ses instruments tels que la dualité linguistique et les écoles séparées (*Mail*, 27 juillet 1889 ; 29 octobre 1889). Du point de vue du *Mail*, l'école séparée était l'instrument par excellence de la division et de la dissension dans la colonie (*Mail*, 25 novembre 1889). Les enseignantes de ces écoles, pour la plupart unilingues françaises, consacraient la majeure partie de leur temps à

enseigner le catéchisme, apprenaient aux jeunes Canadiens français à détester les Anglais et négligeaient de leur enseigner la langue anglaise (*Mail*, 7 juin 1889). La nouvelle constitution laissait aussi l'Église libre de poursuivre ses desseins expansionnistes en Ontario et dans le Nord-Ouest (*Mail*, 14, 27 mai 1889).

L'expansion de l'Église à l'extérieur du Québec, particulièrement en territoire ontarien, constituait pour le *Mail* rien de moins qu'une invasion bien orchestrée. La stratégie se déroulait de la façon suivante : quelques habitants du Québec, en quête de travail ou de terres arables, achetaient des fermes dans des villages et des régions rurales déjà peuplés par des Canadiens anglais. Peu de temps après, ils étaient rejoints par d'autres Canadiens français, souvent orientés et subventionnés par le clergé. Une fois que leur nombre le justifiait, l'Église envoyait dans ces localités son clergé qui superposait un système paroissial à celui des municipalités. Les ecclésiastiques s'affairaient aussi à coordonner la venue d'autres Canadiens français et la prise de contrôle des institutions locales, notamment des conseils scolaires et municipaux. Ils imposaient alors leur curriculum, leur langue et leurs enseignantes en dépit des lois de la province. En peu de temps, les Canadiens anglais, encore présents, mais se sentant étrangers dans leur propre localité, quittaient les lieux (*Mail*, 15 juin 1889). « *The French race practically controls Prescott, Russell, Stormont, Glengarry and Essex [counties]* », de déplorer le *Mail* dans un éditorial du 6 janvier 1887. Dans l'Ouest, la situation n'aurait été guère plus reluisante. L'Église avait su profiter des deux insurrections entourant le notoire Louis Riel pour gagner la reconnaissance officielle du français au Manitoba et dans les Territoires du Nord-Ouest ainsi qu'un système d'instruction publique confessionnel calqué sur celui du Québec (*Mail*, 27 juillet 1889). Compte tenu de ce qu'il pouvait

constater en Ontario et dans l'Ouest, le *Mail* avait l'impression ferme que l'Église et le fait français étaient en pleine expansion au Canada.

Le *Mail* frémissait plus encore quand il constatait l'ampleur et la profondeur de l'emprise qu'exerçait l'Église sur le Québec. Dans les années 1880, celle-ci aurait habilement manœuvré pour asseoir l'autorité qui lui échappait encore. Les jésuites, fins opportunistes et adroits agitateurs, avaient su profiter de la pendoison de Louis Riel pour aviver encore une fois le nationalisme canadien-français et placer à la tête du gouvernement du Québec un premier ministre attentif à leurs besoins et à leurs demandes. Honoré Mercier, en retour, s'était engagé à respecter le programme ultramontain (*Mail*, 28 octobre 1886 ; 8 mai 1888 ; 1, 24 juin 1889 ; 30 juillet 1889). Une fois installé à la tête du gouvernement, il avait été obligé, pour s'y maintenir, de gouverner de façon à plaire à l'Église. Incontestablement, l'Église avait le gouvernement du Québec à sa merci.

En guise de preuve de la soumission du gouvernement du Québec à l'Église, le *Mail* faisait allusion entre autres à la Loi sur les biens des jésuites. Étant donné que l'accord au sujet des biens des jésuites aurait été conclu avec la « permission » du pape, le *Mail* interprétait cette loi comme une usurpation du pouvoir de l'État et de la Couronne britannique par le pape et la hiérarchie catholique (11 mai 1889). Bien qu'exaspéré par les actions du gouvernement du Québec, le quotidien avait néanmoins espoir que le Parlement fédéral exercerait son droit de désaveu, ce que ce dernier refusa cependant de faire.

Au dire du *Mail*, en consacrant l'autonomie politique de la province de Québec, et par conséquent, celle de la nationalité canadienne-française, ce refus entravait l'unité nationale. Étant donné que le Parlement fédéral avait

abandonné ce que le *Mail* appelait son « political veto », c'est-à-dire son droit de désaveu, le Québec était libre d'agir à sa guise (*Mail*, 3 avril 1889 ; 12 août 1889). La minorité anglaise se trouvait ainsi à la merci des Canadiens français et risquait d'être un jour évincée de la province (*Mail*, 8 mai 1888). Le *Mail* était désespéré. Non seulement l'Église catholique contrôlait le Québec, mais aussi les Canadiens qui, impuissants, ne voulaient pas même réagir.

Cette inertie du gouvernement et du Parlement fédéral était symptomatique du pouvoir qu'exerçait l'Église catholique auprès des hommes politiques à tous les niveaux, le *Mail* en était convaincu. La proposition de désaveu de la Loi sur les biens des jésuites avait été défaite par le compte de 118 à 13, ce qui indiquait que les deux partis traditionnels, conservateur et libéral, avaient rejeté l'annulation par une majorité écrasante. Le *Mail* soutint que c'était pour demeurer dans les bonnes grâces de l'Église catholique que chacun des partis fédéraux avait refusé de désavouer la loi. Un des chefs, qui était également le Premier ministre, John A. Macdonald, voulant profiter de l'occasion pour gagner ou garder l'appui des Canadiens français et de leurs chefs cléricaux, aurait même fait pression auprès des éléments orangistes de son parti pour qu'ils s'opposent au désaveu, allant jusqu'à brandir la menace de sa démission (*Mail*, 29 mars 1889). Ainsi, la vaste majorité des hommes politiques fédéraux auraient négligé leurs obligations à la nation et au pays dans le but de se maintenir au pouvoir ou d'y faciliter leur accession. Dans l'optique du *Mail*, ce mal était également répandu au palier provincial. En contrôlant le vote catholique, les évêques exerçaient un énorme pouvoir sur les hommes politiques au Canada (*Mail*, 22 octobre 1886). Le *Mail* avait l'impression ferme que les gouvernements du Canada et de chacune des provinces, à l'exception de la Colombie-

Britannique, étaient tous à la merci de l'Église catholique (*Mail*, 6 janvier 1887).

Selon le *Mail*, si on n'opposait aucune résistance à cette offensive catholique, le pays allait tomber sous la férule des Canadiens français inspirés d'encycliques tel que *Le Syllabus* (*Mail*, 30 mars 1886 ; 15 janvier 1887). On serait témoin de la restauration de l'Ancien régime avec, à la tête de la société, non pas des rois faibles mais des prélats de l'Église (*Mail*, 5 février 1886). En fait, le Canada serait transformé en une théocratie. Du moins, c'étaient là les intentions que le *Mail*, dans son éditorial du 29 avril 1889, prêtait aux ultramontains :

[...] the goal to which she [l'Église] is marching amid the obeisance of corrupt politicians and a degraded press is clerical absolutism plus Papal intervention; that is to say, the transformation of Canada into a quasi Papal State ruled through the agency of the habitant and Irish Catholic voter by the hierarchy, subject to the divine right of the Holy See.

Les citoyens du Canada risquaient donc de perdre leurs droits et leurs libertés ainsi que leurs « *free institutions* » héritées de la tradition britannique.

Le *Mail* voulait par conséquent alerter tous les citoyens qui tenaient aux libertés civiles et aux institutions démocratiques dont ils jouissaient au Canada. Il cherchait à exposer les desseins sinistres de l'Église catholique qui œuvrait sans relâche contre les principes et les institutions à caractère libéral. Le quotidien torontois s'acharnait à démontrer comment l'Église, sous l'égide d'une faction fanatique et belligérante, complotait inlassablement depuis la Conquête à l'érosion du pouvoir du gouvernement légitime dans le but de se l'approprier. Le journal, visiblement inquiet autant par la montée de l'Église

que par l'apathie de la masse anglophone protestante au Canada, voulait attirer l'attention des Canadiens anglais sur les progrès constants qu'avait réalisés l'Église depuis la Conquête. Il invitait ceux qui doutaient des gains réalisés par les catholiques au Canada à comparer le statut de l'Église après l'arrivée des britanniques avec son statut à la fin du XIX^e siècle (*Mail*, 29 avril 1889). En l'absence d'un réveil de la part des Canadiens d'origine britannique, il leur prédisait un sort tout à fait lamentable. Leur langue, leur culture, leurs lois, leurs institutions, même leurs concitoyens anglophones protestants étaient sur le point d'être balayés du Québec et d'une bonne partie du Canada. Le Canada faisait bel et bien l'objet d'un siège.

Mais le *Mail*, ne percevait pas les Canadiens français comme un peuple antagoniste. En fait, il les voyait plutôt comme les innocentes victimes d'une longue et pénible oppression aux mains de l'Église catholique. En effet, ce que les Canadiens français à l'époque interprétaient comme de l'animosité à leur égard de la part du *Mail* s'avérait une hostilité démesurée contre l'Église catholique et son clergé. Il va sans dire que dans les éditoriaux c'était l'Église catholique, et non le peuple canadien-français, qui menaçait tout ce qui était cher au journal et aux anglophones protestants du pays : la nation canadienne, le régime politique, les libertés fondamentales, la modernité et le progrès matériel. C'était l'Église catholique qui utilisait le peuple, la langue française, le nationalisme, les écoles séparées et bien d'autres moyens encore, pour faire avancer sa cause. En un mot l'Église était la force maléfique, le peuple canadien-français n'était que son instrument malléable.

Même si le *Mail* ne cessait de rassurer les Canadiens français qu'il n'entretenait à leur égard aucune malice, ces derniers continuaient à

percevoir le journal de Toronto comme un de leurs pires ennemis, cherchant leur anéantissement. Jamais le *Mail* n'aurait pu comprendre qu'à cette époque un Canadien français ne pouvait pas distinguer la persécution de son église de celle de sa nationalité. Pour lui, la nationalité se définissait par l'unité religieuse et linguistique. Quiconque attaquait l'Église et sa hiérarchie attaquait aussi le peuple.

La fréquence des attaques du *Mail* contre l'Église catholique ainsi que sa propension à attribuer à cette dernière la majeure partie des maux de la société indiquent nettement que le journal (et beaucoup d'anglophones protestants) avait dépassé la mesure de l'entendement. On peut, à vrai dire, discerner des signes de paranoïa dans la perception que se fait le *Mail* de l'Église catholique, par le profond sentiment de persécution qui caractérise l'ensemble de ses éditoriaux. En effet, le quotidien perçoit sa communauté, la communauté anglophone protestante du Canada, comme une collectivité vertueuse, victime d'un complot tramé par une organisation internationale puissante. En dépit du fait que les anglophones protestants occupent une position dominante dans la société canadienne, leur communauté est néanmoins dépeinte comme divisée, vulnérable et regrettamment indifférente à sa situation « précaire ». La communauté serait vouée à une fin apocalyptique à moins qu'elle ne se réveille pour partir en croisade contre cette grande force du mal qu'est l'Église catholique.

Ce profil de pensée correspond tout à fait à ce que le distingué historien américain, Richard Hofstadter, dénommait le « *paranoid style* ». Certaines communautés aux États-Unis, notamment la communauté protestante, y avait déjà eu recours comme moyen de défense (Hofstadter, 1965, p. xi-23). Inconsciemment donc, devant la montée du nationalisme

canadien-français, la communauté anglophone protestante du Canada s'est livrée à des propos exagérés de persécution dans le but, présumons-nous, d'éveiller l'attention des troupes et de les inciter au combat. Une communauté « assiégée » saurait mieux se défendre.

BIBLIOGRAPHIE

- CLARK, Lowell. *The Conservative Party in the 1890's*. Canadian Historical Association, Report, 1961, p. 58-74.
- CUMMING, Carmen. *Secret Craft: The Journalism of Edward Farrer*. Toronto, University of Toronto Press, 1992.
- GRANT, John. *A Profusion of Spires: Religion in Nineteenth Century Ontario*. Toronto, University of Toronto Press, 1988.
- GRANT, John, et John Moir. « Religious Denominations, 1981 », R. Louis Gentilcore (dir). *Historical Atlas of Canada*. Vol. 11, *The Land Transformed, 1800-1891*. Toronto, University of Toronto Press, (1993), planche 52.
- HOFSTADTER, Richard. *The Paranoid Style in American Politics*. New York, Knopf, 1965.
- MCCLEOD, Keith. *A History of the Status of the French Language in the Schools of the North-West Territories 1870-1905 and in Saskatchewan 1905-1934*. Thèse de maîtrise, Saskatoon, University of Saskatchewan, 1966.
- MILLER, J. R. « D'Alton McCarthy, Equal Rights, and the Origins of the Manitoba School Question », *Canadian Historical Review*. Vol. 54, n° 4 (décembre 1973), p. 370-392.
- MILLER, J. R. *Equal Rights: The Jesuits' Estates Act Controversy*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1979.

**LA TRANSFORMATION DE L'AUTRE
DANS LES CHANTS PATRIOTIQUES DE
GEORGES BOILEAU, o.m.i.**

*Glen Campbell
Université de Calgary*

Georges Boileau, o.m.i.

Né à Sainte-Geneviève de Pierrefonds, Québec en 1885, et ordonné prêtre en 1911, le père Boileau travaille d'abord au Québec avant d'arriver au Scolasticat-Séminaire d'Edmonton où il est professeur d'écriture sainte de 1918 à 1920. Après une année à Montréal, c'est le retour dans l'Ouest. Cette fois-ci, il s'installe à Gravelbourg où il devient professeur et directeur des séminaristes au Collège Mathieu. Cette même année, 1921, il commence à rédiger ses chants patriotiques qui attireront l'attention du grand public. En 1927, il accepte la lourde responsabilité de visiteur des écoles françaises de la Saskatchewan avant de devenir, entre 1930 et 1932, vicaire à Lebrét, Saskatchewan. Ensuite, il passe au Juniorat de la Sainte-Famille à Saint-Boniface au Manitoba où il est chargé de la rédaction de la publication oblate *l'Ami du Foyer*. Ses forces déclinant à cause d'une santé fragile, il quitte définitivement l'Ouest en 1934, mais continue jusqu'à sa mort à exercer le saint ministère au Québec⁴⁸.

À sa mort à Montréal en 1946, Georges Boileau a laissé, selon Eugène Guérin, « le souvenir d'un charmant et pieux oblat, joignant un tact

⁴⁸ Pour d'autres détails biographiques sur Georges Boileau, voir Gaston Carrière, o.m.i., *Dictionnaire biographique des Oblats de Marie Immaculée au Canada*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, tome 1, p. 108-109, et Gamila Morcos et al., *Dictionnaire des artistes et des auteurs francophones de l'Ouest canadien*, Edmonton, Faculté Saint-Jean / Québec, Presses de l'Université Laval, 1998, p.29-30.

exquis à de belles aptitudes poétiques » (Guérin, 1957, p. 40-42). Ses talents pour la versification dit-il, auraient été hérités : « [a]ppartenant à une famille d'architectes et d'entrepreneurs en construction il possédait par atavisme ce goût du fini, de la précision et du beau » (Guérin, 1957). Or, tout « naturel » que puisse avoir été l'art poétique chez Boileau, il l'a consciemment mis au service d'une cause. En 1921, il écrit : « Je suis heureux d'avoir été choisi pour collaborer à la survivance de la cause nationale et religieuse, de notre belle langue française et du souffle patriotique dans la Saskatchewan » (Guérin, 1957). Ces propos résument la « mission » de Georges Boileau, mission qui informera tous ses chants et déterminera l'interaction entre lui et l'Autre à qui il s'adresse dans son œuvre.

La problématique de l'altérité

Comme il y a maintes acceptions de l'altérité dans la littérature critique de nos jours⁴⁹, il convient de définir le mot tel qu'il sera utilisé dans cette étude. J'ai adopté le sens bakhtinien du terme, où l'Autre est avant tout un *interlocuteur* :

Cette orientation du mot en fonction de l'interlocuteur a une grande importance. En fait, tout mot comporte *deux faces*. Il est déterminé tout autant par le fait qu'il procède *de* quelqu'un que par le fait qu'il est dirigé *vers* quelqu'un. Il constitue justement *le produit de l'interaction du locuteur et de l'auditeur*. Tout mot sert d'expression à l'un par rapport à l'autre. À travers le mot, je me définis par rapport à l'autre, c'est-à-dire, en dernière analyse, vis-à-vis de la collectivité⁵⁰.

(Bakhtine, 1977, p. 123-124)

⁴⁹ A titre d'exemple, voir les actes du 12^e colloque du CEFCO: J. Paquin et P.-Y. Mocquais, *Les discours de l'altérité*, Université de Regina, 1994.

⁵⁰ Dans *L'écriture de l'Autre chez Jacques Poulin*, Candiac, QC, Éditions Balzac, 1993, Anne Marie Miraglia utilise cette même approche à l'altérité.

Dans l'interaction verbale (littéraire), le locuteur (auteur) s'adresse à un auditeur (lecteur virtuel) et toute énonciation est ainsi formulée en fonction de cet Autre. Qui plus est, « le contexte social immédiat détermine quels seront les auditeurs possibles, amis ou ennemis » (Bakhtine, 1977, p. 125). Nous verrons que tout au long des chants de Boileau, la mission patriotique de l'auteur reste inchangée ; c'est la voix de l'Autre qui se transforme.

Les chants patriotiques de Boileau

Dans une étude publiée en 1996, Laurier Gareau dresse une liste des chants patriotiques que Boileau a fait imprimer durant son séjour au Collège Mathieu : *Le doux parler ancestral*, *L'hymne de Gravelbourg à la Vierge immaculée*⁵¹, *Vive « Le Patriote »*, *Le baiser de la langue française aux petits de chez nous*, *Stances patriotiques des écoliers de langue française à la Vierge immaculée*, *Le blé qui lève*, *La patrie*, *L'éclosion des berceaux*, *Floraison de lys au Canada français !*, *La survivance de Dollard des Ormeaux*, *À l'avant-garde ! Ô Dollard des Ormeaux !* et *Reviens Dollard...combattre « jusqu'au bout » !* (Gareau, 1996, p. 250) À cette liste des chants publiés, j'ajoute les titres suivants : *Expansion française*⁵²,

⁵¹ Ni Albert La France, qui travaille sur la musique des chants de Boileau, ni moi n'avons trouvé aucune trace de ce chant. Laurier Gareau le confond-il avec *Stances patriotiques des écoliers de la langue française à la Vierge immaculée* (Boileau/Gervais) qui sont « affectueusement dédiées aux collégiens de Gravelbourg » ?

⁵² *Expansion française*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique du R.P. Henri Gervais, o.m.i., Collège de Gravelbourg, sd. Une copie se trouve aux Archives Deschâtelets (désormais AD), HEB 1679 G34C 6.

*Langue française... à l'âtre des chaumières*⁵³ !, *Le salut à Québec*⁵⁴, et *Fleurs d'adolescence*⁵⁵.

Explorons maintenant quelques-uns des chants patriotiques de Georges Boileau, le contexte social immédiat dans lequel il écrit, et l'Autre avec qui il dialogue.

Le blé qui lève⁵⁶

Dans une lettre datée du 21 décembre 1921 et adressée à Jean-Baptiste Beys, provincial oblat à Saint-Boniface, Boileau annonce qu'il vient de composer pour les élèves du Collège de Gravelbourg « une modeste petite poésie », intitulée *Le blé qui lève*, et demande la permission de la dédier à l'Archevêque de Régina. Beys lui accorde évidemment sa permission. La composition est imprimée avec la dédicace suivante : « Chant Patriotique des Petits Collégiens de Gravelbourg, dans les plaines de la Saskatchewan, respectueusement dédié à Sa Grandeur Monseigneur O. E. Mathieu, Archevêque de Régina, Sask. ». Deux photos du Collège sont imprimées sur la page-titre. En bas de la dernière page, on lit : « Gracieuseté de M. l'Abbé Pierre Gravel, Fondateur de Gravelbourg, Sask. ».

⁵³ *Langue française... à l'âtre des chaumières* !, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique de J.-A. Contant, Gravelbourg, Gravel et Frères, sd. Une copie se trouve au Service des archives, Société historique de Saint-Boniface / Fonds Georges Boileau.

⁵⁴ *Le salut à Québec*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique de M. l'Abbé A. Emy, D. Th., Collège de Gravelbourg, Sask., 1929. Une copie se trouve aux AD, HEB 1679 G34C 1.

⁵⁵ Cité sous la rubrique « Chants patriotiques nouveaux [...] publiés par le R.P. Georges Boileau » dans la publicité accompagnant *La patrie* (1930).

⁵⁶ *Le blé qui lève*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique du R. P. Henri Gervais, o.m.i., Collège de Gravelbourg, décembre 1921.

Dans sa lettre à Beys, Boileau remarque qu'il a fait corriger au préalable *Le blé qui lève* par le R.P. Rodr. Villeneuve, o.m.i., Supérieur du Scolasticat d'Ottawa, et qu'il a eu l'idée de faire son petit « essai poétique » à cause de la souscription d'argent qui se faisait à l'époque dans la province du Québec. Il ajoute : « Je ne m'illusionne pas sur sa valeur⁵⁷ ».

En se servant de la métaphore du blé, Boileau parle du transfert du passé glorieux de la Nouvelle France dans l'Ouest canadien :

Froment béni de la Province-Mère
Partout fertiles en tiges de berceaux,
Qu'on ensemence en province étrangère,
Pour revenir en moissons de hameaux.

Dès le premier vers du chant, Boileau s'adresse à ses auditeurs : « Ô Canadiens, dit-il, Jetons au sol, les divines semences ». Il leur explique que les « germes féconds de l'esprit et du cœur » ont été transplantés en Saskatchewan pour créer « les blés de l'avenir ». Grâce aux « ancêtres valeureux » comme d'Iberville et de la Vérendrye, « fiers artisans d'un passé merveilleux », les « fils de héros » comme Taché, Langevin et Mathieu ont pu continuer leur travail sacré. Les traditions du passé seront renouvelées dans l'Ouest pour assurer un bel avenir aux Canadiens français. Dans la suite du chant, le poète se solidarise avec l'Autre : « Amis, soyons hérauts de l'Évangile / Les messagers du culte des aïeux ». Le ton est positif ; un esprit de corps règne partout.

Dans la dernière strophe, Boileau introduit d'autres thèmes qu'il développera plus longuement dans ses autres chants :

⁵⁷ AD, HEB 1679 G34L 2.

Sous nos drapeaux, avec exubérance,
 Chantons sans fin le « Credo » de nos droits ;
 Ô précurseurs du « Doux Parler de France »,
 Que ses accents résonnent sous nos toits ;
 Renouvelons, de notre survivance,
 Le grand « Miracle », opéré par la Croix.

Le diptyque thématique « Langue et foi » s'annonce et sera désormais un leitmotiv dans l'œuvre patriotique de Boileau, car les deux s'entrelacent inextricablement dans sa pensée créatrice.

Le doux parler ancestral⁵⁸

Dans une lettre datée du 22 mars 1922 et adressée au R.P. Beys⁵⁹, Boileau demande au provincial s'il trouve la « modeste petite poésie » intitulée *Le doux parler ancestral* « suffisamment convenable pour être publiée dans les journaux » comme *Le patriote* et *La liberté*. Beys répond ceci :

C'est avec plaisir que je réponds à votre dernière communication, pour vous dire que j'approuve bien volontiers la publication de votre nouvelle poésie sur un sujet dont on ne parlera jamais trop. Le seul desiderata [sic] que je me permets de vous exprimer serait qu'on n'y mentionne pas nos évêques vivants. On dit que l'épopée doit avoir des personnages plus grands que nature. Je crois qu'il en est de même dans une pièce de vers de haute portée morale dont le lyrisme approche de l'épopée.⁶⁰

⁵⁸ *Le doux parler ancestral*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique du R.P. Henri Gervais, o.m.i., Collège de Gravelbourg, Sask., 1923.

⁵⁹ AD, HEB 1679 G34L 70.

⁶⁰ AD, HEB 1679 G34L 4.

Dans *Le doux parler ancestral*, Boileau développe pleinement le thème de la langue et son importance vis-à-vis de la survivance des Canadiens français. C'est le lien entre un passé glorieux et un avenir rayonnant :

Langue ancestrale, image de notre âme,
Verbe enchanteur, souffle du souvenir,
Vivant poème, inextinguible flamme
Voix du passé, rayon de l'avenir.

Le chant se présente sous forme de dialogue en dix parties, entre deux interlocuteurs : la langue française et un Chœur des petits canadiens. La première voix, à la fois pédagogue et incitatrice, exhorte les jeunes à l'action : « Envahissez les provinces anglaises / Chantez partout votre hymne triomphant ! » ; les petits promettent de s'engager dans le combat sur le front linguistique et religieux. Boileau, voix de la province-mère du Québec, essaie d'éveiller les sentiments patriotiques de la collectivité canadienne-française de l'Ouest. Voici l'échange verbal de la cinquième partie :

Solo : La langue française :

Chers écoliers, pieux légionnaires,
Avec constance, en tout temps et tout lieu,
Revendiquez les « Libertés Scolaires »
Pour « Votre Langue » et « l'Église de Dieu » !

Chœur des petits canadiens :

A ton appel, ô Verbe évangélique,
Volant en masse aux bastions sacrés,
Dans un élan d'essor patriotique
Nous combattons pour tes droits menacés.

Les accents du « doux parler de France » résonneront sur les Prairies grâce au miracle de la croix, mais l'avis du poète est clair, cela ne se réalisera pas sans effort.

La langue française ... à l'âtre des chaumières ! et *Le baiser de la langue française*⁶¹, seront des avatars du *Doux parler ancestral*. Les trois chants ont une même thématique, une structure identique et se présentent tous sous la forme d'un dialogue entre *La langue française* et un *Chœur des petits canadiens*. Il est évident que tous les trois ressortent du même processus compositionnel. Boileau utilise les mêmes vers, transpose parfois des strophes tout en introduisant quelques variantes mineures. Ce qui les distingue les uns les autres, c'est la musique. Chaque chant a un compositeur différent, le R.P. Henri Gervais, o.m.i. pour *Le doux parler ancestral*, J.-A. Contant pour *langue française ... à l'âtre des chaumières !* et E.-H. Chatillon pour *Le baiser de la langue française*.

L'éclosion des berceaux⁶²

Le chant se construit autour du thème de la « revanche des berceaux » thème selon lequel la race doit rester féconde si elle veut s'assurer un bel avenir : « Des nouveau-nés la phalange bénie / Lève nombreuse en nos foyers chrétiens ». C'est bel et bien la reprise d'un thème cher aux Canadiens français que ce message que Boileau transmet à l'Autre ; notre devoir c'est l'engendrement car notre survie en dépend :

⁶¹ *Le Baiser de la Langue Française*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique de M. E. [H]. Chatillon, Collège de Gravelbourg, Sask., 1923.

⁶² *L'éclosion des berceaux*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique de J.-I. Paquet, Collège de Gravelbourg, Sask., 1924.

Au doux pays de la Nouvelle-France,
 Donnez asile aux « petits » de chez-nous,
 Berceaux bénis, messagers d'espérance,
 Croissez sans trêve et multipliez-vous.

La même instruction patriotique se retrouve dans deux autres chants, *Expansion française* et *Floraison de lys...au Canada français*⁶³ !. La structure des deux constituent un chant patriotique, dialogué entre la Province-Mère et les petits Canadiens français de l'Ouest. *Floraison* comporte cinq parties ; *Expansion*, dix, mais encore une fois, un certain nombre de vers se répètent dans les deux chants, dont les suivants :

Avec ferveur, nos mères canadiennes
 Peuplent les champs des fleurs de nos berceaux,
 – « Lis de Québec », – tiges laurentiennes –
 Ensemencés dans ces pays nouveaux.

Ce qui compte avant tout, selon Boileau, c'est la survivance de la race canadienne-française.

Avec la publication de *L'éclosion des berceaux*, l'œuvre de Boileau intègre un nouvel élément. Curieusement, cet élément ne paraît pas dans le chant même, mais dans sa dédicace qui se lit comme suit : « Dédié avec gratitude à nos vaillants journaux de langue française de l'Ontario et de l'Ouest canadien – *Le Droit*, *La Liberté*, et *Le Patriote de l'Ouest* – héroïques défenseurs des foyers et des berceaux en terre d'ostracisme et de persécution ». « Terre d'ostracisme et de persécution » ! C'est la première fois que nous voyons chez Boileau de telles épithètes renvoyant à autre

⁶³ *Floraison de Lys...au Canada-Français !*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique de J.A. Contant, Collège de Gravelbourg, Sask. / Montréal, L'Action Française, 1923.

chose qu'au chant patriotique à la gloire des Canadiens français. Jusqu'à ce chant, les allusions au Canada ont été neutres (« les provinces anglaises ») ou poétiques (« le pays de l'érable »). Or, *L'éclosion des berceaux* est publié trois ans après l'arrivée de Boileau en Saskatchewan. Ces trois ans ont-ils provoqué une altération dans sa perspective ? Le chant marque-t-il une détérioration dans les relations avec la majorité anglo-saxonne protestante ? Nous croyons que oui, car dans le chant suivant, publié l'année suivante, le poète développe le thème d'une situation hostile aux francophones catholiques de la province.

Vive « Le Patriote »⁶⁴

Dans la longue dédicace qui préface ce chant, Boileau identifie ses interlocuteurs :

Respectueusement dédié à LEURS GRANDEURS NOS
SEIGNEURS O.-E. MATHIEU et J.-H. PRUD'HOMME,
Protecteurs insignes du journal « Le Patriote de l'Ouest », au
R.P. A.-F. Auclair, o.m.i., son dévoué directeur pendant les
quinze premières années, au R.P. U. Langlois, o.m.i., son
directeur actuel, à tous ses bienfaiteurs, propagandistes et
abonnés.

Dans ce chant, Boileau parle en termes dithyrambiques du *Patriote de l'Ouest*, journal catholique, qui est « l'intrépide gardien des postes avancés », le « fier chevalier de l'Église », et la « sentinelle vigilante au seuil des foyers français ». *Le Patriote* revendique les droits des compatriotes de Boileau et défend leurs libertés. Dans la dernière strophe, le parolier révèle la présence d'un élément hostile dans leur milieu :

⁶⁴ *Vive « Le Patriote »*, paroles du R.P. G. Boileau, o.m.i., musique de M. l'Abbé A. Erny, s.t.d., Collège de Gravelbourg, Sask., 1925.

Longue vie au « PATRIOTE »
 Héraut de nos droits sacrés,
 Qui nous venge du despote
 Et d'ennemis conjurés.

Ni le « despote » ni les « ennemis conjurés » ne sont nommés, mais ils seront démasqués ailleurs. En effet, on notera un changement radical dans la représentation de l'Autre dans un dernier chant.

À nos persécuteurs⁶⁵

Dans une lettre datée du 2 juillet 1930, le père Nestor Massé, professeur au Collège Mathieu, écrit au provincial Josaphat Magnan à propos d'un chant que son collègue Georges Boileau vient de composer :

Mon révérend Père,

Je viens de lire une poésie, un « chant patriotique », que le P. Boileau a l'intention de faire publier à Montréal pendant son voyage dans l'Est. Elle est intitulée « À nos Persécuteurs ». Il y traite nos adversaires de « barbares, bourreaux, tyrans, suppôts d'enfer » ; il parle de « fanatisme, cynisme », et de beaucoup de choses en « isme », « de fils de croisés », etc.

Après avoir fait la part des épithètes, chevilles et vieux clichés, je me suis mis à penser à l'impression que pouvaient produire sur un Anderson, un Bryant, ces expressions venant d'un prêtre, ancien visiteur d'écoles. Quel effet produirait cette poésie traduite et commentée dans le « Star » de Régina ? Ceci ressemble un peu à un cri de guerre. Qu'en penseraient les évêques ?

Réflexion faite, j'ai cru devoir vous communiquer mon impression et vous signaler la chose, au cas où le P. Boileau oublierait de demander votre autorisation⁶⁶.

⁶⁵ AD, HEB 1679 G34C (le chant n'a pas de cote individuelle).

Deux jours plus tard, le père Magnan y réagit en envoyant une lettre à Boileau, demandant que celui-ci lui soumette désormais tout ce qu'il désire faire imprimer⁶⁷. *A nos persécuteurs* ne sera jamais publié, il faut conclure que le père Massé avait raison de s'inquiéter. Une copie dactylographiée en a cependant été préservée, dont la strophe suivante qui contient, au dire du père Massé, « beaucoup de choses en « isme » :

Nous adorons, – artisans d'athéisme, –
Ce Dieu d'amour que votre voix maudit !
Trêve à la haine et trêve au despotisme,
Et saluez ce Dieu qui vous bénit...
Gardez ce fiel, levain de fanatisme,
Qu'à flots pressés votre lèvre vomit.
Malgré vos lois, relent de paganisme,
Nous acclamons la Croix de Jésus-Christ.

L'Autre dont il est question ici n'est plus l'être semblable au poète, l'ami, tel que nous l'avons vu dans les autres chants. L'Autre est devenu l'ennemi, celui qui essaie de contrarier les objectifs religieux du locuteur. Boileau lance des invectives à ses oppresseurs. Ils sont « fauteurs impi[e]s de l'hérésie ancienne », « persécuteurs des petits écoliers, [...] vils tyrans [qui ont] chass[é] le Christ de l'école chrétienne ».

Qui est cet Autre, et de quelle manière a-t-il persécuté les petits écoliers de la province ? Boileau, en sa qualité de visiteur des écoles françaises de la Saskatchewan, nous fournit des réponses à ces questions dans le texte suivant, et explique pourquoi il trace au vitriol le portrait de ses adversaires :

⁶⁶ AD, HEB 1679 G34L 50.

⁶⁷ AD, HEB 1679 G34L 51.

La raison qui a induit nos chefs à me faire entreprendre cette croisade de diffusion de la PAGE ÉCOLIÈRE dans nos maisons d'éducation, c'est que les nouveaux *Manuels de Lecture Française* imposés dans nos écoles et nos couvents par le Gouvernement de la province, sur la pression [d]es orangistes et des KKK, sont absolument neutres et « *ex professo* » ne parlent plus ni de Dieu, ni de la religion, ni de l'Église, ni des héros de notre histoire, ni du patriotisme canadien-français. Ces manuels ont été faits en France et ne parlent même pas de la France chrétienne, mais seulement de la France officielle et républicaine. Comme contre-poison, là où la chose peut se faire sans danger et sans inconvénients, nous tâchons d'y remédier en introduisant dans nos écoles LA PAGE ÉCOLIÈRE du *Patriote*, qui, au contraire, est toute imprégnée de ces choses inspiratrices et salutaires pour notre jeunesse étudiante⁶⁸.

Les « persécuteurs » sont donc des fanatiques protestants, des orangistes et des membres du Ku-Klux-Klan, qui ont exercé, selon Boileau, une pression malfaisante sur le gouvernement de la Saskatchewan. Ces groupes, alimentés par des préjugés raciaux et par le sectarisme religieux, croyaient que le gouvernement libéral de la province favorisait les intérêts francophones et catholiques, et se sont donné pour but de créer un Canada britannique avec une langue, l'anglais, et des écoles non confessionnelles. De fait, au cours des années 1927 à 1930, lorsque Boileau était visiteur des écoles françaises, le journal *Orange Sentinel* commentait favorablement les activités du Klan qui fleurissait alors dans le sud de la Saskatchewan. Les craintes du poète à propos de ces « ennemis conjurés » ne sont donc pas imaginaires (Calderwood, 1968).

⁶⁸ Lettre du 30 mai 1929, Boileau au père Josaphat Magnan. AD, HEB 1679 G34L 45.

Conclusion

Dans ces quelques chants, nous avons vu l'interaction de Boileau avec l'Autre dans le contexte socioculturel de la Saskatchewan des années vingt. Dans les premiers chants, nous voyons un dialogue amical où l'affinité de Boileau avec son interlocuteur est évidente. Si l'Autre se comporte d'une manière parfois paternaliste, il demeure un allié. Des intérêts communs les unissent. Boileau se sert de son élan poétique pour revitaliser la conscience de la collectivité fransaskoise de façon à ce qu'elle affirme son existence. Il vise à provoquer, solliciter, une certaine réponse de son lecteur, voire anticipe une certaine réaction. Honoré dans tant de chants patriotiques, l'Autre devait être accueilli par le Fransaskois avec enthousiasme !

À nos persécuteurs représente une volte-face dans la forme et le fond des chants de Boileau. Il y a là une tension entre les interlocuteurs. Le dialogue est conflictuel, le ton hostile, car le poète se trouve en face d'une altérité menaçante. Il attaque avec véhémence ceux qui veulent contrecarrer la cause « patriotique » de la Saskatchewan francophone. Quelle réaction, se demande-t-on, attendait-il de l'Autre « réel » ? Étant donné que le chant n'a pas été publié, désamorçant aussi tout autre « inspiration » analogue, la réponse à cette question doit rester regrettablement spéculative.

BIBLIOGRAPHIE

- Expansion française*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique du R.P. Henri Gervais, o.m.i., Collège de Gravelbourg, s.d.
- Floraison de lys... au Canada-français !*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique de J. A. Contant, Collège de Gravelbourg, Saskatchewan / Montréal, *L'Action Française*, 1923.
- L'éclosion des berceaux*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique de J.-I. Paquet, Collège de Gravelbourg, Saskatchewan, 1924.
- Langue française... à l'âtre des chaumières !*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique de J.-A. Contant, Gravelbourg, Gravel et Frères, s.d.
- Le baiser de la langue française*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique de M. E. [H]. Chatillon, Collège de Gravelbourg, Saskatchewan, 1923.
- Le blé qui lève*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique du R. P. Henri Gervais, o.m.i., Collège de Gravelbourg, décembre 1921.
- Le doux parler ancestral*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique du R.P. Henri Gervais, o.m.i., Collège de Gravelbourg, Saskatchewan, 1923.
- Le salut à Québec*, paroles du R.P. Georges Boileau, o.m.i., musique de M. l'Abbé A. Erny, D. Th., Collège de Gravelbourg, Saskatchewan, 1929.
- Vive « Le Patriote »*, paroles du R.P. G. Boileau, o.m.i., musique de M. l'Abbé A. Erny, s.t.d., Collège de Gravelbourg, Saskatchewan, 1925.
- Lettre du 30 mai 1929, du père Boileau au père Josaphat Magnan.
- BAKHTINE, Mikhaïl (V. N. VOLOCHINOV). *Le Marxisme et la philosophie du langage*. Paris, Minuit, 1977.
- CALDERWOOD, William. *The Rise and Fall of the Ku Klux Klan in Saskatchewan*. M.A. thesis, University of Regina, 1968.

- CARRIÈRE, Gaston, o.m.i. *Dictionnaire biographique des Oblats de Marie Immaculée au Canada*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976, tome 1.
- GAREAU, Laurier. « L'activité culturelle et artistique dans la communauté franco-canadienne de la Saskatchewan au début du XX^e siècle », G. Cadrin, P. Dubé et L. Godbout (dir). *Pratiques culturelles au Canada français*. Edmonton, Faculté Saint-Jean, 1996.
- GUÉRIN, Eugène, o.m.i. « Le Père Georges Boileau, o.m.i. », dans Athanase Francoeur, o.m.i., *Notices nécrologiques de la Province du Canada-Est*. Ottawa, Éditions des études oblates, vol. 4 (1957).
- MIRAGLIA, Anne Marie. *L'écriture de l'Autre chez Jacques Poulin*. Candiac, QC, Éditions Balzac, 1993.
- MORCOS, Gamila *et al.* « Boileau, Georges », *Dictionnaire des artistes et des auteurs francophones de l'Ouest canadien*. Edmonton, Faculté Saint-Jean / Québec, Presses de l'Université Laval, 1998.
- PAQUIN, J. et P.-Y. MOCQUAIS (dir). *Les discours de l'altérité*. Régina, Université de Regina, 1994.

LES MISSIONNAIRES OBLATS ET LA SAUVEGARDE DES LANGUES AUTOCHTONES⁶⁹

*Claude Roberto
Archives provinciales de l'Alberta*

Il est assez bien connu que les oblats vinrent dans l'Ouest pour servir les populations autochtones dans les domaines de la spiritualité, de l'éducation, des soins de santé et des services sociaux, ainsi que dans l'adaptation à une société agricole et industrielle. Nous nous concentrerons ici sur un aspect beaucoup moins connu du travail des oblats : leur rôle dans la sauvegarde des diverses langues amérindiennes, et par là-même de la culture amérindienne. Les Pères Albert Lacombe, Émile Legal, Valentin Végréville, Émile Petitot, Laurent Le Goff, Léon Doucet, Jean-Louis Le Vern, Léo Balter et Jean Lessard rentrent dans cette catégorie d'oblats qui ont permis de sauvegarder les langues autochtones des diverses régions où les ont amené leur ministère.

Parmi tous ceux qui sont venus dans l'Ouest canadien, citons à titre d'exemple les mieux connus : Albert Lacombe⁷⁰ qui a produit des sermons cris, une grammaire du pied-noir, un dictionnaire français-pied-noir ; Émile Legal⁷¹ qui a transcrit les légendes des Pieds-Noirs dans leur langue et a compilé des dictionnaires du pied-noir et du cri, une grammaire du pied-noir ainsi que publié des sermons, Évangiles, Histoires Saintes et catéchismes en

⁶⁹ **Note des éditeurs** : Ce texte représente la version intégrale et originale de l'article publié sous le même titre dans : *Bulletin*. Western Canadian Publishers, Edmonton, n°29 (juin/juillet 1999), p. 3-4.

⁷⁰ Fonds oblat, Archives provinciales de l'Alberta à Edmonton (APA), 71.220/6576-6577, 6584, 6587.

⁷¹ Fonds oblat, APA, 84.400/1176-1177, 1180-1190, 1196-1197.

langues amérindiennes ; Valentin Végréville⁷², dont les papiers personnels ont dévoilé des dictionnaires du montagnais, de l'assiniboine, du cri et diverses grammaires autochtones ; Émile Petitot⁷³ qui a produit un vocabulaire français-inuk, des textes religieux en montagnais, un lexique du montagnais, des grammaires du cri et du pied-noir et un dictionnaire du déné et du dindjié ; Laurent Le Goff⁷⁴ qui nous a transmis des textes religieux, des cantiques en montagnais et des dictionnaires du montagnais ; Léon Doucet⁷⁵, qui nous a laissé dans ses écrits des vocabulaires du cri et du pied-noir ainsi que des textes religieux en pied-noir ; Jean-Louis Le Vern⁷⁶, qui a composé entre autres des cantiques et des sermons en pied-noir, ainsi que des grammaires et un dictionnaire du pied-noir ; Léo Balter⁷⁷, qui nous a donné lui aussi des grammaires et des dictionnaires du cri et du montagnais en plus de nombreux textes religieux ; enfin, Jean Lessard⁷⁸ dont les écrits religieux en cri, les grammaires du pied-noir, le lexique cri et les leçons de sauteurs ont aussi grandement contribué à la connaissance des langues autochtones.

On ne peut non plus manquer de signaler l'importance des oblats dans la presse écrite de l'Ouest canadien. En effet, de 1897 à 1900 le Père Zéphyrin Lizée a publié un journal polyglotte (français, assiniboine, anglais et cri), *L'Écho du Lac Sainte-Anne*, qui en 1900 ne garda que le cri pour prendre un nouvel essor pendant cinq autres années sous le titre de *La Croix de Sainte-Anne*. Ce journal a été remplacé en 1906 par une publication en cri

⁷² Fonds oblat, APA, 71.220/7557-7593.

⁷³ Fonds oblat, APA, 71.220/7253-7256, 84.400/1269-1271.

⁷⁴ Fonds oblat, APA, 71.220/6815-6830, 84.400/1201-1203.

⁷⁵ Fonds oblat, APA, 71.220/6407-6409, 6412-6414.

⁷⁶ Fonds oblat, APA, 71.220/6926-6930, 6973-6975, 84.400/1222.

⁷⁷ Fonds oblat, APA, 71.220/6137-6170, 84.400/773-794.

⁷⁸ Fonds oblat, APA, 71.220/6841-6845, 6855-6864.

de Léo Balter, *Le Messager du Sacré-cœur*, qui continua à paraître jusqu'en 1972. Le Frère Guibert arriva à Saddle Lake en 1907 pour aider Léo Balter qui, en 1909, se procura une presse pour le journal. En 1915, le lieu de publication fut déplacé à Saint-Paul, puis à Hobbema sous la direction du Père Moulin, toujours assisté du Frère Guibert. Le journal donnait des nouvelles et répandait la doctrine catholique chez tous les Cris de l'Ouest canadien et comptait en 1945 plus de 1000 abonnés⁷⁹.

Grâce à leur pratique continuelle avec les Amérindiens, non seulement les missionnaires oblats apprirent les langues autochtones avant que ceux-ci n'eussent commencé à apprendre les langues européennes, mais ils acquirent ces connaissances d'eux-mêmes, sans bénéficier de savoirs antérieurs. Le Père Valentin Végréville mentionnait en effet le peu d'informations que lui avaient procuré les livres⁸⁰ et disait avoir commencé l'étude du cri avec seulement quelques notes recueillies par Mgr Laflèche⁸¹. Il reprochait le manque d'ouvrages antérieurs fiables et scientifiques.

Pour sa part, Émile Petitot recueillit lui-même la plupart des données publiées dans ses ouvrages et expliqua sa formation dans

⁷⁹ Lettre au Père Balter, 12 avril 1912 (Fonds oblat, APA, 71.220/7747. Aussi 71.220/3837 pour 1945, visites canoniques, Hobbema, et 71.220/7743). *Le Messager du Sacré-Cœur* est disponible aux Archives Provinciales de l'Alberta à Edmonton sous les numéros de référence 71.220/8870 à 8930.

⁸⁰ Ceci n'est pas étonnant puisqu'il était le premier à se pencher sur plusieurs langues autochtones. Il le souligne dans une lettre de la fin des années 1800 envoyée au directeur du Bureau d'ethnologie situé à Washington, D. C. Végréville y est fier d'avoir été le seul à étudier au Canada l'assiniboine et d'avoir été le premier à adapter les caractères syllabiques à cette langue (Fonds oblat, APA, 71.220/7532).

⁸¹ Lettre à Mgr Laflèche, 21 février 1895 (Fonds oblat, APA, 71.220/7533). Mgr Laflèche devint Évêque de Trois-Rivières au Québec.

l'introduction de son vocabulaire français-inuk, l'aboutissement de connaissances acquises en 1869 et 1870, durant ses visites et séjours chez les Inuits. En 1876, la date de publication de ce vocabulaire, aucun Métis d'origine inuk ne vivait au Nord du Canada, pouvant remplir les fonctions d'interprète. Les études du déné et du dindjié du père Petitot sont le fruit de 13 années passées avec ces peuples autochtones⁸². Notons en passant que si les Européens considéraient Végreville et Petitot comme les premiers savants des missions au Canada, c'est qu'avant leurs études, peu de livres ou d'ouvrages scientifiques avaient été publiés sur ces sujets⁸³.

Laurent Le Goff commença son étude du montagnais en tirant profit de l'expérience de ses confrères et d'un livre de prières en montagnais calqué sur les prières en français. Il s'efforçait toujours de parler aux Montagnais dans leur langue, même si les occasions étaient rares étant donné que les Montagnais sortaient rarement des bois⁸⁴. Comme ses confrères européens, Jean-Louis Le Vern commença à étudier l'anglais et les langues autochtones en arrivant au Canada. Il s'installa chez les Gens du Sang à Stand Off où il eut l'occasion d'apprendre leur langue. Il assimila le pied-noir à l'oreille en essayant d'associer le son entendu à l'objet désigné. Durant ses années

⁸² Fonds oblat, APA, 71.220/7254.

⁸³ Valentin Végreville reprochait à Albert Lacombe, dont les livres étaient antérieurs aux siens, d'avoir manqué de méthode (Lettre à M. Klecykowski, 24 mars 1896, Fonds oblat, APA, 71.220/7534). Lui-même présenta une communication sur les langues indiennes au Congrès international des Américanistes à Bruxelles dès septembre 1879 (Fonds oblat, APA, 71.220/7593). Émile Petitot, en plus d'être missionnaire oblat, était explorateur, linguiste, scientifique et à compter de 1876 officier de l'Académie en France, membre correspondant de l'Académie de Nancy et membre des Sociétés d'Anthropologie et de Philologie de Paris.

⁸⁴ Fonds oblat, APA, 71.220/6814.

passées au sud de l'Alberta, il dirigea des écoles résidentielles, étudia les langues amérindiennes et les enseigna aux autres missionnaires. On lui attribue d'avoir trouvé la clé de la syntaxe du pied-noir⁸⁵. Léo Balter étudia le cri sous la direction du Père Henri Grandin afin d'être en mesure de remplir ses fonctions au sein des populations autochtones de Saddle Lake. Il demanda à être envoyé chez les Montagnais, avec qui il passa 20 ans, pour y perfectionner ses connaissances de la langue⁸⁶. Jean Lessard, pour sa part, eut la chance d'avoir un père adoptif pied-noir, sorcier et chef de tribu⁸⁷.

Pourquoi tous ces missionnaires oblats ont-ils investi tant de temps, d'énergie et même d'argent dans la recherche, la préparation et la distribution de leurs ouvrages, garantissant ainsi la sauvegarde des langues et des cultures autochtones ? Ayant compris que les Amérindiens auraient des difficultés à maintenir par eux-mêmes leur culture, certains missionnaires, en particulier Valentin Végréville, tenaient à produire des livres sur les langues et les cultures autochtones afin de préserver cet héritage. Il faut toutefois préciser que les livres de Valentin Végréville étaient en grande partie destinés aux savants. Ainsi, il nota que le Canada se plaignait que les oblats de Marie Immaculée, qui faisaient tant de bien dans le Nord-Ouest et qui devaient y parler les langues à la perfection, n'avaient pas rédigé d'ouvrages qui, sans être des chefs-d'œuvre, seraient très précieux pour les archives et les bibliothèques. Végréville craignait de voir arriver trop vite le temps où il ne serait absolument plus possible de se procurer de tels écrits⁸⁸. Il prédisait

⁸⁵ Fonds oblat, APA, 71.220/8345.

⁸⁶ Fonds oblat, APA, 71.220/7747.

⁸⁷ Fonds oblat, APA, 71.220/6852, page 4.

⁸⁸ Fonds oblat, APA, 71.220/7534.

que toutes les nations amérindiennes allaient disparaître dans un avenir rapproché. Il ne resterait alors, disait-il, que les monuments recueillis par les États-Unis et les ouvrages de linguistique et d'ethnologie, fruits du labeur de personnes qui pour les cueillir auraient consacré une partie notable de leur vie. Végréville se préoccupait de savoir où les savants iraient chercher des données sur les Amérindiens⁸⁹.

Servir la science et les savants apparaît toujours comme l'une des grandes préoccupations de Valentin Végréville⁹⁰. Les publications en langues autochtones étaient aussi destinées aux missionnaires oblats qui devaient apprendre ces langues pour bien accomplir leur sacerdoce. Végréville ne manquait pas de préciser qu'il aidait les missionnaires des Assiniboines qui le lui avaient demandé ou avaient demandé du secours à Mgr Grandin. En effet il soulignait que ces missionnaires pourraient ainsi non seulement entendre les confessions sans interprète, mais aussi prêcher et catéchiser. Les difficultés rencontrées au début étaient amoindries, les

⁸⁹ Fonds oblat, APA, 71.220/7534.

⁹⁰ L'introduction de sa monographie sur les Cris indique clairement que la comparaison avec les peuples anciens de l'Amérique intéressera et la science et la religion (Fonds oblat, APA, 71.220/7560, page 11). Souvent Végréville met la science avant la religion dans la justification de ses livres et ses papiers personnels conservés aux Archives provinciales de l'Alberta à Edmonton ne contiennent aucun écrit religieux.

Végréville n'est jamais modeste lorsqu'il s'agit de décrire ses travaux. Il précisait ouvertement que la société de savants, dite Congrès des Américanistes qui avait tenu à l'admettre gratuitement dans son sein, avait un secrétaire perpétuel avec lequel Végréville pouvait correspondre. Les membres de cette association le pressaient d'agir, disait-il, tandis qu'ils pouvaient jouir du fruit de ses recherches. Il notait aussi que chaque année voyait mourir un certain nombre d'Amérindiens pour lesquels la science des langues aurait ouvert le ciel (Fonds oblat, APA, 71.220/7531). Cette idée que les langues ouvrent le ciel sous-entend que les missionnaires connaissant les langues amérindiennes évangélisent plus efficacement.

missionnaires pouvant apprendre la langue assiniboine comme on apprend les langues européennes. Ayant à leur disposition une grammaire et un dictionnaire bilingue, ils pourraient faire des thèmes et des versions. Ils n'auraient plus qu'à se concentrer sur l'audition et la reproduction des sons, ce qui leur serait d'une grande aisance au milieu des Assiniboines. Les missionnaires chez les Cris, eux aussi, verraient se réaliser leurs désirs et disparaître leurs difficultés dans ce que leur travail avaient de plus pénible et de plus aride, c'est-à-dire la connaissance des langues autochtones⁹¹. Une part importante des tâches du missionnaire consistant à étudier et à enseigner les langues des peuples desservis aux nouveaux-venus, l'administration provinciale encourageait ceux-ci à le faire⁹². Hippolyte Leduc comparait la mission du Lac-la-Biche en hiver à une université où l'on administre des cours de linguistique en cri, en montagnais et en anglais⁹³. L'étude de la langue permettait aux missionnaires de communiquer avec les populations autochtones mais aussi, de mieux les comprendre⁹⁴ et, par conséquent, de mieux accomplir leurs tâches. Dans l'esprit missionnaire, si les oblats remplissaient bien leurs fonctions, les populations autochtones en profitaient puisqu'elles étaient plus facilement et plus rapidement évangélisées⁹⁵.

⁹¹ Fonds oblat, APA, 71.220/7531.

⁹² Lettres de Langlois à Balter, 22 novembre 1934 et 22 janvier 1935 (Fonds oblat, APA, 71.220/7744), lettre de Balter à Langlois, 24 septembre 1936 (Fonds oblat, APA, 71.220/6140, avant-propos, 1940).

⁹³ Lettre à Végréville, 24 février [1877] (Fonds oblat, APA, 71.220/6765). Voir aussi lettre de Leduc à Végréville, 8 janvier 1876 (71.220/6765).

⁹⁴ Commentaire du Père Léo Deschâtelets, visite canonique à Hobbema, 4 juillet 1948 (Fonds oblat, APA, 71.220/3837).

⁹⁵ Le fait que les textes en langues amérindiennes soient utilisés pour évangéliser et fortifier la foi des nations autochtones revient souvent dans les écrits oblats. Lettre de

Végréville soulignait cette contribution des livres pour des populations autochtones en termes dramatiques, car il était convaincu qu'en avançant dans la connaissance de la religion, les Amérindiens retireraient la pratique de la vertu et l'attente du bonheur à venir. Il soulignait que ce sont les livres de personnes avides de science qui soulagent les oblats et christianisent les Amérindiens⁹⁶.

Or, tout utiles et indispensables que puissent avoir été les publications oblats, leur distribution au sein de l'administration religieuse et chez les autochtones ne rapportait aucun revenu⁹⁷. Les Amérindiens qui le pouvaient achetaient leurs livres⁹⁸, mais la Compagnie de la Baie d'Hudson payait le transport qui était ensuite remboursé par les oblats⁹⁹. Les auteurs semblent parfois avoir investi des sommes personnelles dans la publication de leurs ouvrages, une entreprise coûteuse faisant à l'occasion l'objet de discussions avec les Provinciaux¹⁰⁰. Les solutions n'étaient pas évidentes. Afin d'éviter le gaspillage, Hippolyte Leduc suggérait par exemple une distribution parcimonieuse, aux autochtones, des livres montagnais de Le Goff, c'est-à-dire à la mesure de leurs besoins. Certains livres avaient aussi

Le Goff à Balter, juillet 1925 (Fonds oblat, APA, 71.220/8303).

⁹⁶ Fonds oblat, APA, 71.220/7531.

⁹⁷ Lettre de Le Goff au Provincial, 19 [décembre] 1923 (Fonds oblat, APA, 71.220/8303).

⁹⁸ Lettre de Le Goff au Provincial, 19 [décembre] 1923 (Fonds oblat, APA, 71.220/8303).

⁹⁹ Lettre de Leduc à Lestanc, 7 septembre 1891 (Fonds oblat, APA, 71.220/6768).

¹⁰⁰ Le Goff rapporte à son Provincial qu'une somme de 4 000 francs a été laissée en France pour payer des volumes et il considère cet argent comme étant le sien. Lettre de Le Goff au Provincial, 19 [décembre] 1923 (Fonds oblat, APA, 71.220/8303).

été vendus à perte aux évêques. En 1923, par exemple, les oblats avaient demandé aux évêques de payer 20 sous pour un Ancien Testament, ce qui était une somme inférieure au prix du livre rendu à Edmonton. Le Goff estimait que les évêques pourraient ensuite revendre ce livre aux autochtones pour 75 sous et il aurait aimé que la distribution soit améliorée chez les populations locales¹⁰¹. L'administration oblate continuait à faire des efforts pour uniformiser le choix des livres écrits en langues amérindiennes, utilisés officiellement par les vicariats¹⁰².

L'adaptation de termes étrangers à la réalité autochtone faisait l'objet de discussions passionnées entre les oblats et témoigne de l'importance attachée aux livres et textes en langues autochtones. Le Goff commentait de façon très animée la manière dont Balter avait traduit des concepts tels que « gloire au Père », « âme », « époux de la Vierge » et la « Sainte-Vierge ». Il souhaitait assembler des autochtones pour discuter la traduction de ces mots et de ces concepts¹⁰³. Pour lui, le fait de bien parler le

¹⁰¹ Lettre de Le Goff au Provincial, 19 [déc.] 1923 (Fonds oblat, APA, 71.220/8303).

¹⁰² Lettre de Henri Grandin à Le Goff, 5 sept. 1922 (Fonds oblat, APA, 71.220/8303).

¹⁰³ Lettre de Le Goff au Provincial, février 1927 (Fonds oblat, APA, 71.220/8303); lettre de Le Goff à Balter, juillet 1925; rapport de Le Goff, vers Fonds oblat, APA, 192871.220/8304).

Le Goff reprochait à Balter de ne pas bien accomplir son travail de missionnaire. Ce dernier aurait eu des lacunes dans ses traductions en montagnais. Par ailleurs, selon Le Goff, Balter aurait publié en son nom un ouvrage imparfait attribué au Père Pénard. Le Goff reprochait aussi à Balter d'avoir publié en son nom un manuscrit dont il était, lui, le véritable auteur. L'originalité de certaines publications était un sujet de discussion animée. Plusieurs membres de la communauté pouvaient avoir les mêmes idées et produire des travaux semblables et, les manuscrits ne portant souvent aucune signature, il était facile de les modifier même légèrement pour ensuite se les approprier.

montagnais et de publier de bons ouvrages dans la langue était indispensable pour soulever l'enthousiasme des autochtones, gagner leur confiance et relever le prestige du missionnaire¹⁰⁴. A la fin de sa vie, Le Goff mit toutes ses énergies à publier des ouvrages en montagnais. Un autre sujet de discussions passionnées était le niveau de perfection à atteindre dans les langues autochtones avant d'être en mesure de fonctionner chez les peuples amérindiens. Tous les oblats n'avaient pas le même niveau de connaissances. Ceux qui avaient publié des textes autochtones, en particulier Le Goff, étaient jugés par la communauté oblate comme des maîtres tyranniques¹⁰⁵. Si cela créait des conflits au sein de la communauté, les Supérieurs et Assistants généraux intervenaient pour rétablir l'harmonie et encourager l'entente¹⁰⁶.

Outil indispensable au travail des missionnaires, les livres étaient également important pour la sauvegarde des langues et des cultures

Le Goff n'a pas toujours eu le soutien de ses supérieurs pour ses recherches et publications. Le Père Henri Grandin, Provincial, s'inquiétait des dépenses causées par la publication de ses livres qui risquaient ensuite de rester dans un hangar pour nourrir les souris. Avant d'appuyer la publication des livres de Le Goff, il voulait s'assurer que toutes les missions du Nord les prendraient (lettre d'Henri Grandin à Le Goff, 15 novembre [1923], Fonds oblat, APA, 71.220/8302) et lui avait refusé la permission de publier ses oeuvres avant d'obtenir les permissions nécessaires du Supérieur général (lettre de Henri Grandin à Le Goff, 8 août [1923], Fonds oblat, APA, 71.220/8302).

¹⁰⁴ Fonds oblat, APA, 71.220/7139 et 7743.

¹⁰⁵ Le Provincial Henri Grandin reprochait à Le Goff ses exigences et sa dureté envers les autres missionnaires, auxquels il enseignait le montagnais, ainsi que son manque de patience envers le Père Fabre qui éprouvait des difficultés à apprendre le montagnais., (lettre d'Henri Grandin à Le Goff, 8 août [1923], Fonds oblat, APA, 71.220/8302).

¹⁰⁶ En juin 1954, Stanislas La Rochelle, Assistant général, conseillait de garder une belle entente fraternelle en dépit de légères divergences d'opinions, par exemple sur l'emploi de telle langue ou de tel dialecte, et il encourageait les membres de la communauté oblate à travailler en parfaite collaboration pour le bien commun (Fonds oblat, APA, 71.220/3837).

autochtones dans les missions et les écoles résidentielles indiennes. Comme il a été dit plus haut, les missionnaires ont appris les langues autochtones avant que les Amérindiens n'apprennent les langues européennes. Végréville, sûr de l'importance des caractères syllabiques et latins appliqués aux langues amérindiennes, prévoyait que les caractères syllabiques pourraient être appris en quelques jours ou en quelques semaines par tous les Assiniboïnes. Les caractères latins, ajoutait-il, demanderaient plus de temps, mais seraient enseignés dans les écoles en même temps que l'anglais et le français, et ils seraient surtout destinés aux nouvelles générations¹⁰⁷. Incontestablement, la priorité des oblats devait consister à enseigner la religion chrétienne en **langues amérindiennes** aux enfants des écoles résidentielles¹⁰⁸. En effet les papiers de Léo Balter confirment que le catéchisme était enseigné aux enfants Montagnais dans leur langue maternelle, dans toutes les classes de 9h00 à 9h30, et que les élèves se réunissaient dans la chapelle pour apprendre leurs prières dans leur propre langue. De plus, les garçons et les filles disaient la prière du matin dans leur langue d'origine ; les jeunes Cris le faisaient avant de venir à la chapelle, soit au dortoir, soit dans leur salle de récréation, tandis que les jeunes Montagnais se rendaient à la chapelle pour y dire leur prière avant la messe¹⁰⁹. La même préoccupation caractérisait l'école Blue Quills de Saint-Paul où les oblats demandaient que les enfants

¹⁰⁷ Lettre de Végréville, 6 mai 1889 (Fonds oblat, APA, 71.220/7532).

¹⁰⁸ Le Supérieur général Labouré, favorisait la maîtrise des langues autochtones chez les oblats et l'emploi de ces langues dans les activités missionnaires des oblats. Avec l'appui du Pape Pie XI, il décida que l'instruction religieuse dans les écoles résidentielles serait faite en langues amérindiennes. Voir à ce sujet Raymond Huel, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, Edmonton, The University of Alberta Press, Western Canadian Publishers, 1996, p. 232-234.

¹⁰⁹ , Papiers administratifs de Léo Balter (Fonds oblat, APA, 71.220/7748).

chantent les cantiques le plus souvent possible en cri¹¹⁰, même chose à Hobbema où les prières étaient récitées en cri¹¹¹.

Il est évident que ni l'administration oblate ni les autres niveaux administratifs religieux ne faisaient une priorité des directives d'Ottawa concernant l'utilisation de l'anglais dans les écoles. En 1923, le Père François Blanchin, Provincial, le Père Ruaux et Mgr McNally étaient tous les trois d'accord qu'il existât dans l'éducation des petits Amérindiens des questions beaucoup plus importantes que la langue anglaise. Cette opinion commune était présentée dans une lettre adressée à Le Vern au sujet des plaintes reçues du Département des Affaires Indiennes eu égard à la langue utilisée par les religieuses dans les écoles. Mgr McNally soutenait les religieuses et se proposait d'écrire au Ministre du Département des Affaires Indiennes pour le ramener à la raison¹¹². Les employés du gouvernement accusaient souvent les religieuses de parler anglais avec l'accent français ou de mal le parler, ce qui irritait les inspecteurs d'Ottawa. Une solution proposée pour les religieuses travaillant dans les réserves des Gens du Sang et des Piéganes au Sud de l'Alberta avait été de les envoyer deux mois par an, aux frais du gouvernement d'Ottawa, à Calgary et à Edmonton perfectionner leur anglais. Il n'était pas question qu'Ottawa autorise les

¹¹⁰ Procès-verbal de la réunion du personnel, 1er février 1942 (Fonds oblat, APA, 71.220/1282).

¹¹¹ Fonds des Sœurs de l'Assomption de la Sainte Vierge, APA, 73.489, SASV/15/1a, p. 6, 1896.

¹¹² Lettre de François Blanchin à Jean-Louis Le Vern. 6 décembre 1923 (Fonds oblat, APA, 71.220/1285).

Sur le sujet de l'insistance du gouvernement à l'utilisation de l'anglais dans les écoles, voir Raymond Huel (1996), *op. cit.*, p. 169-171.

religieuses à parler français avec les enfants des écoles résidentielles¹¹³. Les oblats et les religieuses étaient libre d'utiliser les langues autochtones avec les parents des élèves des écoles résidentielles et dans l'ensemble avec les populations locales. A Hobbema, le cri était parlé au cours des soirées musicales et dramatiques organisées à l'école et pour célébrer la messe. Les activités culturelles, communautaires et familiales, les pique-niques, les nettoyages de cimetière et autres projets regroupaient les religieux, les religieuses, les élèves, les parents et la population locale sans aucun problème de communication¹¹⁴. Le Vern, qui dirigea plusieurs écoles dans le Sud de l'Alberta, parlait les langues autochtones beaucoup mieux que l'anglais et ses difficultés en anglais lui rendaient particulièrement difficile la rédaction des rapports à envoyer au gouvernement d'Ottawa¹¹⁵.

De nos jours, plus de 100 ans après la parution de ces ouvrages en langues autochtones, ceux-ci constituent encore un élément primordial de la sauvegarde des langues et des cultures amérindiennes. Les professeurs et les étudiants des divers programmes autochtones disponibles dans les réserves ou les universités canadiennes utilisent encore ces publications oblats lorsqu'ils ont besoin de documents écrits en langues amérindiennes. Quant au *Messager du Sacré-cœur* qui retrace en cri environ 70 ans d'histoire amérindienne, il n'a encore jamais été traduit en français ou en anglais. Cela

¹¹³ Fonds oblat, APA, 71.220/1286.

¹¹⁴ Le fait que les parents autochtones qui fréquentaient les oblats et les religieuses aient été, en partie du moins, assimilés avant d'inscrire les enfants dans les écoles, a favorisé les communications (Fonds des Soeurs de l'Assomption de la Sainte Vierge, APA, 73.489, SASV 15/1a/, p. 96-97, pour 1915, p. 152, pour 1919).

¹¹⁵ Mgr Vital Grandin mentionne ce problème et suggère à Le Vern de faire corriger son anglais par le Père Lebreton (lettre de Vital Grandin à Jean-Louis Le Vern, 9 janvier 1902, Fonds oblat, APA).

s'avérera probablement essentiel au cours du prochain millénaire, dans le contexte des revendications autochtones, si l'on veut retracer l'histoire amérindienne. Notre époque se doit de poursuivre et de prolonger le travail et les études des linguistes oblats qui visaient à servir les savants aussi bien que les Amérindiens.

LOUIS RIEL

PERCEPTION DE SOI ET PERCEPTION DES AUTRES D'APRÈS SES ÉCRITS

*André Lalonde
Université de Regina*

Le point de mire de plusieurs volumes d'envergure publiés au sujet des Métis et des Rébellions de 1870 et de 1885, Louis Riel, a donné lieu à plus d'études que tout autre personnage de l'histoire canadienne, y compris John A. Macdonald et Wilfrid Laurier. George Stanley, Gilles Martel, Tom Flanagan, Maggie Siggins et bien d'autres ont rédigé une biographie de Louis Riel. De plus, en 1985, tous les écrits de Louis Riel ont été mis à la disposition du public par les Presses de l'Université de l'Alberta.

Dans ces études, Louis Riel est présenté tour à tour comme prophète, messie, rebelle, patriote, fin politicien, manipulateur sans scrupules, victime de fanatiques et même malade mental. Le personnage de Riel est tellement complexe et controversé que les historiens, sociologues et autres spécialistes n'ont pas fini d'analyser ses idées politiques, sa vision et son comportement.

Mais lui, quelle perception avait-il de lui-même ? Quelle était sa perception des autres : des Amérindiens, des Métis, des Canadiens français et des Anglais ? C'est à ces questions que je tâcherai ici de répondre en m'appuyant sur ses écrits.

Perception de soi

Louis Riel se considère comme Métis même s'il n'est qu'un huitième autochtone. Dans ses poèmes et sa correspondance, il souligne cette

appartenance à maintes reprises : « notre Sang Indien » (vol. 4, p. 324), « Le Sang Sauvage en moi rayonne » (vol. 4, p. 178) et « nos parents les sauvages... » (vol. 3, p. 65). Lorsque la famille Guernon rejette le Métis de l'Ouest amoureux de leur fille Marie, cela renforce chez lui son identité de Métis.

Ainsi, malgré le sang qui coule dans ses veines, Riel ne se considère pas comme Canadien français. Les Canadiens français sont des amis, des frères, des alliés, de la parenté, mais lui et les Métis ont leur propre identité qu'ils doivent à tout prix maintenir. Pour Riel, les Canadiens français qui optaient de s'établir dans l'Ouest devaient s'intégrer à la nation métisse (vol. I, p. XVI).

Après son stage d'étude à Montréal et son retour à la Rivière Rouge, c'est d'instinct qu'il prend la défense des intérêts des gens de son pays menacés par l'arrivée de nouveaux colons et l'annexion de la région par le Canada. Il parvient à obtenir du gouvernement canadien certaines garanties constitutionnelles qui protégeraient la foi, la langue et les terres de son « petit peuple ».

Le succès remporté en 1869-70 et la persécution qui suit l'exécution de Thomas Scott provoquent chez Riel une phobie, mais surtout des illusions de grandeur. Il dit avoir des visions, être le prophète du Nouveau Monde. Or, en 1874, il reçoit une lettre de Mgr Bourget, évêque de Montréal, qui lui confie une mission divine : « Mais Dieu qui vous a toujours dirigé et assisté jusqu'à l'heure présente ne vous abandonnera pas au plus fort de vos peines. Car Il vous a donné une mission qu'il vous faudra accomplir en tous points... » (vol. 1, p. 492). Cette correspondance ne fait que renforcer ses illusions de grandeur. Il lit dans la parole de Mgr Bourget un message de Rome qui

confirme le bien fondé de sa mission et son devoir de l'accomplir à tout prix, fort du secours que lui promettent ces deux sources sacrées (vol.3 Explication des lettres d'Ignace Bourget, p. 71-72).

Cependant, inquiet de sa santé, certaines personnes de son entourage le font admettre d'abord à l'hôpital de Longue-Pointe, près de Montréal, puis à Beauport. Lorsqu'il quitte cette dernière institution, il a « oublié » ou mis de côté la mission que Dieu lui avait confiée. En 1884, une délégation de quatre de ses compatriotes du district de la Saskatchewan se présente dans sa nouvelle demeure au Montana. Engagée dans un conflit avec le gouvernement canadien, la communauté a besoin de lui. Cet appel à l'aide fait renaître en lui ses illusions. Il accepte l'invitation et peu de temps après il est de retour avec sa famille à Batoche, où auront lieu les événements que l'on sait.

Entre le moment où Riel se livre aux autorités canadiennes et sa mise à mort, l'homme semble voir retrouvé le discours de jadis. Quelques semaines avant son exécution à Regina, le 16 novembre 1885, il écrit « ...*as an aboriginal, as an American, and as a prophet, will I lose my temporal life?* » A différentes reprises, il se nomme « *Louis "David" Riel, the prophet of the Man God* et « *Louis "David" Riel His (the Lord) prophet of the new-world* » (vol. 3, p. 244-245). Dans une lettre adressée au juge Hugh Richardson le 1^{er} novembre 1885, il précise qu'il est « *the Prophet of the new world* » (vol. 3, p. 248).

Il s'agit là d'une pensée suivie, en témoigne une entrevue que Louis Riel accorde à un journaliste du *Montreal Star*, publiée le 22 août 1885, durant laquelle il explique la source de ses pouvoirs surnaturels et de son mandat de prophète :

Others have been cognizant of my super-natural power years before, but I first became acquainted with my power on the 18th of December 1874. The late Archbishop Bourget, of Montreal, was the first to apprise me of the goodness of the Saviour. The learned prelate wrote me, in fact I have his letters in my possession, saying that I had a mission to perform. At first I was inclined to be doubtful, but I learned of my error later. On the 18th of December, 1874, while standing alone on a mountain top, near Washington, D.C., the same spirit that appeared to Moses in the midst of clouds of flame, appeared to me in the same manner. I was astonished. I was dumbfounded. It was said to me: "Rise, Louis David Riel, you have a mission to accomplish for the benefit of humanity" The words spoken in Latin, were addressed to me: (First, formulate; second, respect age.) I received my divine notification with uplifted arms and bowed head. Since then I have been working for humanity, and already with what success the world knows.

(vol. 3, p. 566)

Se percevant comme Métis plutôt que Canadien français, Riel réclame pour son pays, la colonie de la Rivière Rouge, le Manitoba, l'Ouest canadien. Plus instruit que ses concitoyens, il accepte le rôle de défenseur des intérêts de la nation métisse en tout temps et en tout lieu. C'est un rôle qui pèse lourdement sur ses épaules et il en vient à conclure qu'il est un prophète à qui Dieu a confié une mission.

Perception des autres

Les écrits de Riel nous fournissent la description de plusieurs nations et des commentaires sur plusieurs groupes ethniques. On verra que l'homme hiérarchisait son univers en trois couches sociales : au bas de l'échelle se trouvent les tribus indiennes, puis les Métis et enfin les Blancs.

Selon Riel, les Amérindiens, sauvages et donc nettement inférieurs aux Métis, s'amélioreraient au contact de ceux-ci, comme en témoignent les

trois extraits suivants tirés de ses écrits : « Les Métis par leur supériorité en tout sur les tribus indiennes les dominaient, mais sans aucun abus de force. Les rapports humains et doux qu'ils avaient avec elles les civilisaient plus ou moins » (vol. 3, p. 274). « *The Crees are the most civilized indians of the Canadian Northwest, because they have been for a good many years in constant communication with the halfbreeds.* » « *The Blackfeet and the Bloods are nothing but savages. They are Indians in the true sense of the word...* » (vol. 2, p. 240). Gilles Martel signale que Riel s'attendait à une arrivée massive d'immigrants de Pologne, d'Italie, d'Irlande, de Bavière, de France et du Québec, lesquels « s'amalgameraient avec les tribus indiennes de ces régions. Ainsi toute la race sauvage de l'Amérique du Nord ferait place à une race nouvelle : la race métisse... » (Martel, 1978, p. 40). Il en ressort la croyance en la disparition inévitable des tribus indiennes par le biais des mariages mixtes. Ainsi une culture primitive céderait sa place à une nation supérieure, la race métisse, et il en ressortirait, du Manitoba à la côte du Pacifique, une société plus évoluée.

Malgré son incontestable fierté d'être Métis – n'est-il pas allé jusqu'à sacrifier sa vie pour protéger les droits et le bien-être de son peuple ? – Riel était conscient des défaillances de son peuple. Il en parle comme d'un un peuple primitif. À son avis, les Métis avaient trois principaux défauts : ils manquaient d'économie, ils étaient insoucians du lendemain et ils étaient portés à l'indolence (vol. 2, p. 406). De plus, ils tendaient vers l'ébriété.

The half-breed is a man who has a strong passion for intoxicating drinks. He spends most of his earnings on whisky. If he is a mere hunter on the prairie, liquor is one of the principal causes which makes him poor and prevents him from settling. If he is trying to settle, the use of spirituous liquors

empties his purse and makes him sink more rapidly into poverty, and poverty drives him away from his little farm.

Besides, his ebriety is noisy and very disagreeable. The public is well aware of its disorders.

(vol. 2, p. 273)

Cependant, Riel croyait que « les bonnes qualités canadiennes-françaises... corrige[raie]nt les défauts de notre Sang Indien [car le] peuple métis a la bonne volonté ; il est fort, il est même habile pour son âge » (vol. 2. p. 120). A vrai dire, selon Riel, les Métis possèdent plusieurs avantages sur les Blancs et même sur les Canadiens français. Voici, au plan moral une énumération des caractéristiques que Riel leur attribue :

1. Ils croient plus simplement et plus véritablement en Dieu ;
2. Leurs espérances de chrétiens sont plus fermes et plus parfaites ;
3. Ils sont plus charitables de beaucoup et plus désintéressés ;
4. Ils sont plus modestes dans leurs habits et dans tout leur extérieur ;
5. Ils sont plus francs dans toutes leurs relations sociales ;
6. Leur politesse est plus naturelle et plus cordiale ;
7. Ils sont moins sacreurs, moins jureurs et moins blasphémateurs ;
8. Ils sont paisibles et plus doux dans leurs rapports avec tout le monde ;
9. Ils sont plus patients dans la misère et dans les difficultés de toutes sortes ;
10. Leur manière de penser et de juger est plus droite et plus juste ;
11. Leur vie est plus conforme à la nature ; ainsi moins extravagante ;
12. Ils pardonnent plus facilement les injures ; ils excusent plus volontiers leur prochain ;
13. Ils sont plus respectueux et plus soumis ;
14. Ils savent mieux se contenter de peu ;
15. Ils parlent moins ;

16. Ils sont meilleurs juges du caractère et des dispositions des personnes.

Au plan physique :

1. Ils sont plus vigoureux ;
2. Ils résistent plus au mal et à différentes privations ;
3. Ils ont le corps plus dispos ;
4. Ils ont la vue plus prime, plus claire et plus forte ;
5. Ils sont en général mieux faits ;
6. Ils ont le pas plus sûr ;
7. Leur figure exprime plus de bonté ;
8. Ils ont meilleure santé.

(Vol. 2, p. 299-300)

Le respect que Riel éprouve pour son peuple et l'amour qu'il lui voue, sont célébrés dans un poème rédigé en 1883 :

J'aime sans mesure et j'admire
Les Métis canadiens-français :
Ce peuple nouveau qui se mire
Déjà dans de brillants succès.

Il a fait connaître sa gloire
Aux indiens du Minnesota.
Il a toujours gagné victoire
Sur les tribus du Dakota.

(Vol. 4, p. 319)

Il ne s'agit toutefois pas d'un amour aveugle. Riel reconnaît que par certains attributs, les Blancs sont supérieurs aux Métis :

1. plus savants ;
2. plus artistes ;
3. plus expérimentés ;
4. plus travaillants ;
5. plus constants ;
6. plus tempérants ;
7. plus économes ;

8. plus disciplinés ;
9. plus soigneux,

et ils ont plus la connaissance des choses.

Sous le rapport du physique les Blancs sont :

1. d'un teint plus clair ;
2. ils sont mieux habillés ;
3. ils sont mieux logés ;
4. ils sont mieux nourris ;
5. ils sont plus riches.

(vol. 2, p. 297-298)

A maintes reprises, Riel fait la louange des Canadiens français et des Français. La nation canadienne-française a une mission divine à remplir, celle de « continuer les grands travaux de la France de ce côté-ci de la mer » (vol. 2, p. 119). En revanche, il est beaucoup moins charitable envers les Anglais du Canada qu'il traite de « admirateurs du général Wolfe » (vol. 2, p. 126) et de « peuple conquérant » (sic). Dans un de ses poèmes, il critique amèrement J. A. Macdonald en déclarant : « Je vous connais maintenant, peuple anglais » (vol. 4, p. 240). Dans l'introduction au volume 2 des écrits de Riel, Gilles Martel précise que « Dans la longue diatribe contre Sir John A. Macdonald, Riel exhale son ressentiment non seulement contre les hommes politiques qui l'ont trahi et condamné à l'exil, mais aussi contre le "peuple anglais qui asservit le Canada français" (vol. 2, p. XXXIX). À quelques reprises, Riel a recours au terme « Orangistes » lorsqu'il parle des anglophones qui ont persécuté les Métis au Manitoba, attribuant au terme un sens fort péjoratif.

Que Riel possède une vision hiérarchique de la société n'est guère étonnant, au XIX^e siècle, ce genre d'idéologie était assez courant. Que Riel arbore une animosité envers les Anglais du Canada peut paraître normal si

l'on tient compte de ses expériences après 1870 : trois à quatre ans d'une vie de réfugié, suivis d'une condamnation à l'exil qui durera encore cinq ans.

La description des Métis chez Riel montre qu'il les considère comme nettement inférieurs aux Blancs qui eux, sont plus cultivés, plus savants, plus soigneux. Cela veut dire que Riel qui s'identifiait aux Métis et se percevait lui-même inférieur aux Canadiens français et Canadiens anglais. Le fait d'avoir été rejeté par la famille Guernon a laissé une cicatrice profonde dans l'esprit du jeune Louis, sans doute, mais peut-on aller jusqu'à postuler qu'il souffrait d'un complexe d'infériorité ? Un complexe que l'homme aurait cherché à masquer ou à compenser en adoptant une nouvelle identité, d'où ses illusions de grandeur et son rôle de prophète.

BIBLIOGRAPHIE

- CAMPBELL, Glen. *The Collected Writings of Louis Riel / Les écrits complets de Louis Riel*. Vol. 4, Poetry, Edmonton, The University of Alberta Press, 1985.
- FLANAGAN, Thomas. *The Collected Writings of Louis Riel / Les écrits complets de Louis Riel*. Vol. 3, 1884-1885, Edmonton, The University of Alberta Press, 1985.
- HUEL, Raymond. *The Collected Writings of Louis Riel / Les écrits complets de Louis Riel*. Vol. 1, 1861-1875, Edmonton, The University of Alberta Press, 1985.
- MARTEL, Gilles. « Les Indiens dans la pensée messianique de Louis Riel », *Recherches amérindiennes au Québec*. Vol. VIII, n° 2 (1978), p. 34-47.
- MARTEL, Gilles. *The Collected Writings of Louis Riel / Les écrits complets de Louis Riel*. Vol. 2, 1875-1884, Edmonton, The University of Alberta Press, 1985.
- STANLEY, T., T. FLANAGAN et C. ROCAN. *The Collected Writings of Louis Riel / Les écrits complets de Louis Riel*. Vol. 5, Edmonton, The University of Alberta Press, 1985.

**L'ESSENTIALISATION DE L'ESPACE CULTUREL
OU COMMENT LE PASSÉ NE PASSE PLUS :
LE CONTEXTE DE LA FRANCOPHONIE ALBERTAINE**

Paul Dubé
Université de l'Alberta

A person is a person through others – one's humanity is interwoven with that of others.

(Desmond Tutu. *The Voice of One Crying in the Wilderness*. 1982)

La représentation est une pratique de figuration, le travail de la mise en forme, mais c'est aussi le lieu où s'exprime un projet, en dernière analyse politique.

(Sherry Simon, 1991, p. 25)

Prendre le contre-pied. Penser à contre-courant. Positions vitales si on veut pouvoir continuer à penser, simplement à penser.

(Régine Robin, 1994, p. 215)

Malgré des gains significatifs dans les derniers dix ans pour la minorité francophone canadienne, comme par exemple le niveau d'institutionnalisation jamais atteint dans son histoire, il ne fait pas de doute qu'elle continue de vivre dans la précarité et la fragilité, baignant dans un monde globalisant à tendances homogénéisantes qui n'a rien pour la rassurer ou la sécuriser. Il est loin d'être sûr que la francophonie ait su négocier le tournant qui la détache de son ancienne matrice culturelle, ou tout au moins qui en modifie la filiation. Le cas de l'Alberta est unique mais reste quand même représentatif, à certains égards, de la francophonie canadienne minoritaire. Le rapport du Franco-albertain à l'identitaire¹¹⁶ est repu de contradictions, d'ambivalences, d'anachronismes, créant un espace culturel

¹¹⁶ L'identitaire est compris ici comme « lieu problématisé de la rencontre entre culture et identité » (Simon, p. 76).

difficile, conflictuel, presque invivable pour certains – peut-être le plus grand nombre – et débouchant dans une sorte de schizophrénie où se côtoient des discours fondés d'homogène et un quotidien débordant d'hétérogène et de métissage culturel.

La présente réflexion prolégoménique portera d'abord sur l'identification de certains éléments d'une constellation culturelle et identitaire promulguée par la francophonie officielle, et de ses objectifs implicites. Dans un deuxième temps, la réalité culturelle ambiante sera examinée en tant qu'elle est vécue chez les jeunes et les autres exclus de la configuration identitaire proposée, ainsi que les séquelles d'une situation dichotomique par rapport au « texte » culturel officiel. En fin de compte, sera ébauché un regard prospectif visant à effacer la dichotomie et à assurer la résurgence d'une vie française enrichie, éclatée et hétérogène.

Après avoir assisté à la « Cabane à sucre » à Edmonton, un membre d'un groupe dit multiculturel francophone a déclaré avoir aimé la fête parce qu'elle lui avait fait découvrir un aspect inconnu des Franco-albertains. Sans doute eut-il apprécié également en août dernier, comme à tous les ans, la participation des francophones d'Edmonton aux fameuses « Journées du patrimoine » où il aurait vu des artistes chanter des chansons traditionnelles sur des airs de giges, au son rythmé des cuillères, avec une odeur de tourtière flottant dans la brise estivale, devant un auditoire captif venu applaudir ces enfants de l'article 27 de la Charte, ces groupes multiculturels à qui on accorde le droit de tremper dans la nostalgie culturelle lors de quelques événements annuels bien orchestrés, *under the pretense of acknowledgement by the dominant discourse* (Anselmi et Gouliamos, 1998, p. 14).

La francophonie se trouve ici coincée entre la dilution de son statut officiel et son désir de visibilité, d'occuper un espace qu'elle revendique dans l'aire politique et sociale. Mais cela l'oblige à accepter les paramètres d'expression culturelle imposés qui la relègue au folklore, dans une représentation correspondant à l'image neutralisée par laquelle la majorité anglophone la fait apparaître. Pour une partie importante de la population francophone, on nous donne à voir ici une identité semblable à celle des autres groupes dits multiculturels qui de temps à autre fêtent leur ethnicité par leur musique, leurs chants, leurs danses et leur cuisine, offerts dans l'exotisme structuré du moment.

Dans ce contexte de « paramètres d'expression culturelle imposés », il faut comprendre d'une part que l'imposition n'est possible que dans l'adhésion, et d'autre part, que toute pratique de pouvoir définit pour l'autre les termes, les modes et les lieux de son adhésion. Comme le disent Anselmi et Gouliamos dans leur petit livre provocateur susmentionné, *within colonial and multicultural societies, subaltern classes and ethnoracial groups frequently remain conditionally visible. [...] Conditional visibility becomes another exclusionary technology...* (35). Le discours d'exclusion émanant de la majorité qui définit les modes de participation et de représentation collective exige de l'exclu un discours d'inclusion qui confirme les rôles attribués tout en les masquant. Si l'on rejette cette explication en invoquant le désir de visibilité ou de présence/pertinence politique, et en insistant pour souligner qu'il n'y a dans les « Journées » qu'une sorte d'adhésion défensive à la représentation imposée, il faudrait oublier la « Cabane à sucre » et toute autre manifestation culturelle de pareille facture. Or, il n'est pas impossible de penser au contraire que c'est la « Cabane à sucre » qui, en cautionnant la participation de l'autre, définit les termes mêmes de la représentation qui y

est choisie et admise ! N'y trouve-t-on pas une semblable expression culturelle dans cette fête annuelle peuplée d'activités « traditionnelles » : sirop d'érable (tire sur neige), soupe aux pois, tourtières, musique folklorique, concours de bûcherons (de sciage), ceintures fléchées, bottes de bûcherons, tuques tricolores et ainsi de suite ? Ajoutons la participation des plus vieux – se rappelant sans doute les sucres de leur jeunesse ! – et des jeunes familles, heureuses d'offrir enfin une autre expérience, et celle-ci en français par-dessus le marché, à leur marmaille habituée à un rythme soutenu d'activités variées.

Cette fête n'a rien, ou à peu près rien de franco-albertain. C'est la tradition d'une tradition, la fête d'une fête qui n'a de résonances réelles qu'au niveau de l'auto-représentation collective imposée et de son insertion dans le grand Texte culturel et idéologique franco-albertain. Ce texte admet d'autres discours, mais celui-là domine et comme tout discours dominant, il emprunte de nombreuses formes pour se légitimer.

La culture franco-albertaine exprimée par de telles activités culturelles et représentations semble se rattacher à la matrice culturelle de l'ancien Québec. Elle puise à la source de la tradition, du folklore, des gestes qui marquent des temps dans l'histoire, mais il s'agit là d'une histoire qui n'a jamais été celle de la minorité francophone, si ce n'est que par ricochet idéologique. Si la communauté les maintient, c'est d'une part pour tâcher de mobiliser la communauté à travailler à sa vie et à sa survie parce que l'on croit quelque part que c'est mobilisateur, et d'autre part, parce que les agents culturels y voient une source de continuité et de fierté atavique qui sont aussi source de pouvoir.

Or, en inscrivant cette culture dans une soi-disant continuité historique où est reconnue la particularité albertaine dans sa minorisation, tout en la truffant d'éléments culturalistes et essentialistes, on maintient le mythe d'une communauté homogène, catholique, en état de lutte perpétuelle contre l'Autre, celui du A majuscule, majoritaire. C'est une façon de polariser les enjeux pour tenter implicitement de rallier les troupes, mais c'est simplifier la donne et c'est en même temps une façon de détourner le regard vers autre que soi.

Une telle vision émanant du Texte culturel entraîne des choix politiques, éducatifs et sociaux. Prenant la question de l'éducation, par exemple, on peut déjà identifier trois aspects qui définissent l'implicite du discours qu'on tente de masquer. Après la victoire de la Cour suprême en mars 1990, les agents culturels dominants qui n'avaient joué qu'un rôle marginal dans cette histoire ont vite manœuvré pour imposer, du côté francophone, leur seule participation à la table des négociations avec le gouvernement quant à l'application d'une structure et d'un système issus du jugement. On éliminait ainsi les intervenants principaux dans l'affaire, ceux qui avaient une vision décroissante de l'éducation française et qui avançaient le concept d'une communauté francophone plurielle, multiple et hétérogène, où la langue française fondait l'axe commun. Ensuite, quand en 1994 une loi albertaine a finalement accordé la gestion scolaire définie en termes d'un système scolaire « public », la communauté francophone s'est empressée de constituer un réseau d'écoles catholiques françaises, en dépit du mandat qui l'obligeait à fournir une éducation à tous les ayants droit voulant s'en prévaloir. La cabale qui a suivi et qui a mené à l'embauche très publique d'un catholique dit et vu « pratiquant » à la direction de l'École Maurice-Lavallée, a confirmé les normes et les critères d'appartenance à la

communauté. L'exclusion des autres, les non-catholiques, les catholiques préférant l'école laïque et les groupes multiculturels, est réaffirmée par le sort (c'est-à-dire le traitement imposé) qui attend ceux et celles qui transgressent en quelque sorte la loi et qui optent malgré tout pour cette école puisqu'elle est la seule à offrir une éducation en français langue première. À ce niveau déterminant de la transmission culturelle, seul les élus du groupe dominant, les « nous autres » catholiques, ont réellement droit de cité.

Ce qui nous amène au troisième exemple. Invoquant le droit à une éducation en français et le devoir de la communauté de par la loi d'offrir cette éducation à tous ceux qui s'en prévalent, et ce dans le contexte d'une exclusion systémique, les doubles marginaux, les exclus des deux systèmes, demandent la création d'une école non-confessionnelle. Démarches, rebondissements, péripéties, etc., dans une atmosphère antagoniste alimentée de politiques déloyales pour mieux désamorcer le projet ont quand même porté fruit. Mais au fil des luttes et des magouilles, c'est l'abandon de plusieurs, la démission des uns, la rage des autres qui quittent pour ainsi dire en claquant la porte ou qui disent simplement ne plus vouloir faire partie d'une communauté qui affiche et impose son apartheid culturel même chez les siens.

La question scolaire reproduit dans les faits les discours implicites de la Cabane à sucre et des Journées du patrimoine. Si ces manifestations culturelles peuvent paraître en principe anodines, peu pertinentes, sans ressorts réels dans le quotidien de la francophonie, la réalité est toute autre car elles renvoient à des pratiques culturelles et institutionnelles nourries à la logique d'une vision qui se dessine dans cette représentation.

Jusqu'à présent, il n'a pas été question du mode discursif proprement dit, celui où sont posés dans l'écriture certains éléments de l'identité franco-albertaine. Un texte récent, emblématique de ce discours, fournit un exemple où se déploie cette pensée que l'on pourrait qualifier de traditionnelle, de culturaliste. La professeure France Levasseur-Ouimet, de la Faculté Saint-Jean, en est l'auteure ; elle l'a présenté lors d'un colloque tenu en janvier 1997 sur « L'avenir de la francophonie canadienne ». C'est peu dire que l'auteure est éminemment représentative d'une partie de la francophonie albertaine. Ses racines albertaines en témoignent, mais surtout son rôle dans la communauté, dont la présidence de l'association francophone provinciale à un moment crucial de son histoire, ses activités professionnelles de toutes sortes, et aussi sa production dans le domaine littéraire : quelques pièces de théâtre, un livre d'histoire, des essais et de la fiction à saveur autobiographique.

L'introduction de cet essai intitulé, « La francophonie albertaine : pays en guerre, pays en paix¹¹⁷ », établit clairement son objectif : « identifier et expliquer les grandes images que la communauté utilise pour se décrire, raconter son histoire, assurer son avenir et ses droits » (3). Après une définition à résonances anthropologiques empruntée à la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, l'auteure ajoute ses propres nuances, dit-elle, en précisant avec Forquin que la culture est un « patrimoine de connaissances et de compétences, d'institutions, de valeurs et de symboles constitués au fil des générations et caractéristique d'une

¹¹⁷ Voir *La francophonie canadienne dans son avenir*. Claude Denis (dir). Edmonton, University of Alberta Press, à paraître, p. 3-11. Les références paginales indiquées dans les parenthèses renvoient au manuscrit que l'auteure m'a remis. J'en profite pour la remercier ici, en plus d'apprécier sa générosité dans ce débat qui nous a presque toujours vus dans les camps opposés.

communauté humaine particulière » (3). Forquin accorde en plus à ce patrimoine une « connotation sacrée ».

La nuance apportée par la voix de Forquin à la version dite anthropologique de la culture insère celle-ci dans la vision d'une continuité historique dont le caractère « sacré » l'amplifie d'une dimension culturaliste et essentialiste. Vis-à-vis de la transmission culturelle, en passant encore par Forquin, nous sommes invités à dépasser l'acception « patrimoniale ou identitaire » de la culture, en faveur d'un universel dont l'essentiel « transcende [...] les frontières entre les groupes humains et les particularismes mentaux et relève d'une mémoire commune et d'un destin commun à toute l'humanité » (3). Comme dirait à peu près Barthes, le démythologue : « Et voilà Dieu réintroduit dans notre démarche »¹¹⁸, ou dans les termes de notre époque : voilà le méta-récit humaniste ou le programme narratif de la modernité, des discours nettement contestés aujourd'hui.

La professeure Levasseur-Quimet fait appel à cette notion universaliste de la culture, « aux grandes images universelles [...], présentes d'une culture à l'autre, d'un siècle à l'autre », pour nous amener, dit-elle, à nous « voir autrement », c'est-à-dire à relier notre façon « particulière et différentialiste » de nous voir et d'être, à ces « manifestations des grands archétypes » que Jacobi appelle « le dépôt des âges » (3).

L'auteure découvre dans ce qu'elle appelle nos écrits, « notre littérature » (« compte-rendus de réunions, mémoires, articles de journaux, éditoriaux, lettres d'affaires, communiqués de presse, rapports de tous genres, planification et programmation annuelle, etc. »), l'âme d'une

¹¹⁸ Barthes, R. *Mythologies*, p.173-176

communauté et les images qu'elle emploie pour l'exprimer » (4). Une découverte qui selon elle mène naturellement aux « meilleurs moyens d'arriver à l'avenir ». Pour mieux comprendre, mieux expliquer ou mieux diriger la communauté, il faut donc utiliser le langage approprié à l'image : « conflit, lutte acharnée, minoritaire et survivance », mots-clés qui, aux dires de l'auteure, expriment « notre réalité particulière », notre « façon de [nous] voir » : « utiliser [ces mots], c'est adopter et recréer cette manière d'être pour mieux en saisir l'essentiel » (5). « Être minoritaire, poursuit Levasseur-Ouimet, c'est être en lutte [...]. L'image et le langage de la lutte » imprègnent notre histoire qui contient aussi celui et celle « du dépossédé, du sans pouvoir ». Cela, il faut le comprendre « afin de pouvoir choisir ce que nous voulons transmettre et ce que nous voulons changer » (6).

« C'est par la figure du héros que l'on accède le mieux aux attitudes et aux manières d'être qui sont implicites dans l'image du combat et de la lutte » (7), explique Levasseur-Ouimet. À cette figure se rattachent aussi le destin particulier, le sacrifice de sa vie à plus grand que soi-même, « l'idée de vocation, de mission, de destin particulier et de fidélité à ce destin » (7). Citant Hillman qui fait du mythe du héros « le mythe fondamental de la société nord-américaine », Levasseur-Ouimet avance que c'est un mythe auquel « la francophonie albertaine n'échappe pas », ajoutant qu'elle y a « droit de par son passé, son présent et son avenir » (8). Comme « la culture est œuvre et support de mémoire [...], préserver et transmettre une culture, c'est préserver et transmettre nos manières d'être. Nous sommes donc fidèles à cette image héroïque de nos ancêtres et nous nous efforçons de la vivre à notre tour. L'image du héros nous colle à la peau » (8).

Ainsi, dans la logique de ce discours, la voie de l'avenir semble tracée d'avance, « il suffit de rappeler que la situation du minoritaire est une lutte constante pour les droits, pour la légitimité, l'égalité, et la croissance. Pour assurer l'avenir, alors il faut des gestes héroïques » (8). L'action complémentaire à ce premier geste, c'est le difficile exercice du droit après l'excitation du combat, c'est celle du pays en paix qui parle « de consolidation, de coopération, d'utilisation des acquis » (2). En somme, conclut-elle, « l'avenir de la communauté franco-albertaine est relié aux images de la lutte et de la paix et à notre capacité de vivre ces deux états [...] à notre capacité, comme communauté, de continuer la lutte pour l'obtention et pour la protection des droits », et à l'exercice du droit dans la transmission des « attitudes et des manières d'être » (11)...

Premiers constats à dégager de ce texte emblématique de la vision où puisent l'élite et une partie de la francophonie :

- la culture est conçue de façon essentialiste et culturaliste ;
- le mythe du héros est un paradigme dominant du Canada français : c'est le petit peuple magané qui, renversant les signes de sa fragilité, se construit en grand vainqueur sur la preuve qu'il existe encore ;
- le discours du héros est ici un discours de classe, celle générée par la Loi sur les langues officielles – « On occupe des locaux, on lutte devant les tribunaux ; on sait trouver les faiblesses de l'adversaire et on sait l'utiliser ; on ne compte ni le travail ni les heures passées en réunions ; on négocie et on discute bien ; on utilise un discours éloquent qui sait convaincre et même parfois émouvoir » (8). C'est un discours instrumental inscrit dans l'espace politique du minoritaire servant le pouvoir et l'autosuffisance de l'establishment. S'il ne lui

masque pas totalement la réalité communautaire, du moins il désamorce une action conçue pour la communauté ;

- c'est un discours complètement divorcé de la réalité du francophone qui, elle, est l'assimilation galopante, le refus de la scolarisation en français (dite ségrégationniste), le décrochage scolaire, l'instrumentalisation de la langue, l'impossible résistance à l'attrait de l'Autre, une identité de *Canadian bilingue*, etc.
- ce projet de société est fondé sur une vision culturaliste et essentialiste de l'identité qui accentue l'écart entre le discours officiel et la réalité ambiante, et dont les effets d'exclusion atteignent les jeunes, les récupérables potentiels, les autres francophones non-catholiques et les groupes multiculturels. En somme, la majorité...

Il y a, cela va de soi, nombre de raisons qui expliquent la situation dichotomique au sein de la collectivité, entre autres le lieu du pouvoir et sa reproduction dans le paradigme des relations de classe évoquées par Raymond Breton dont le texte paraît dans ce volume. Il s'agit de la presque incompatibilité de visions entre l'élite et le citoyen ordinaire ; la structure presque incestueuse du partage du pouvoir par nos agents culturels. Ceux-ci, soit dit en passant, ne sont pas forcément avides de pouvoir autant que devenus des professionnels de la francophonie dans la traînée de la Loi sur les langues officielles, ils continuent à formuler les critères d'appartenance à **leur** francophonie et à recruter des gens, jeunes et néo-convertis, qui adhèrent en tout à leur volonté de se reproduire uniquement dans l'identique, le même, le semblable. Il est difficile d'imaginer autre chose émanant de ce cloisonnement idéologique et politique. Ces leaders sont aussi d'une génération inculquée du devoir d'être francophones et d'un presque

messianisme collectif, nourris à la source maintenant tarie de « notre histoire » comme mémoire et discours mobilisateurs.

« Il faut que les gens soient amenés à se mobiliser » dit Breton. Malheureusement, ce discours de références à l'histoire, à la fierté atavique, n'a plus rien de mobilisateur pour la grande majorité des francophones, et surtout chez les jeunes pour qui il n'existe pas de référents. Fernand Dorais¹¹⁹, de l'Université Laurentienne à Sudbury explique en gros qu'un des problèmes dont souffre les Franco ontariens réside dans leur exclusion du domaine du représenté. Comme tous les minorisés, le francophone ne se reconnaît pas dans le discours dominant censé le représenter. Il ne peut souscrire à un programme narratif fondé sur un mythe historique et une identité désincarnée. Lui qui aspire à l'intégration ne se voit nulle part dans la représentation collective francophone, ou ne peut le faire que strictement dans sa marge, avec un billet d'entrée en tant que *Canadian* bilingue.

Selon Sherry Simon¹²⁰, spécialiste de questions de culture et d'identité, « la culture n'est pas une continuité historique fondée sur la valeur, mais bien une juxtaposition d'espaces, de références, de pulsations » (1971, p. 45), car elle est « nécessairement plurielle, puisqu'il s'agit d'un processus actif et conflictuel de production de sens » (26). Elle « n'est pas une enveloppe, source rassurante de signification immédiate, mais un ensemble de discours et de pratiques qui se font concurrence sur le terrain symbolique » (26). Dans cette perspective, il est évident que l'espace culturel franco-albertain oppose discours et structuration culturelle/idéologique d'élites au vécu d'une communauté. Un lieu de réalités dichotomiques,

¹¹⁹ Fernand Dorais, *Entre Montréal... et Sudbury*, 1984, p. 83-91.

¹²⁰ Sherry Simon, *Fictions de l'identitaire au Québec*, 1991, p. 45.

incompatibles, irréconciliables, résolues par beaucoup dans le décrochage et le laisser-faire de l'assimilation.

L'espace culturel contemporain, qu'il soit l'ici ou l'ailleurs en Occident, est traversé par une pluralité de langages, d'images, de textes, de cultures, de discours. Il se formule par l'hétérogène, le multiple, le polymodal, l'hybride, la fragmentation, le décentré. Dans une semblable constellation de valeurs où le paradigme de l'hétérogène domine, tout discours ou texte culturel unitaire, homogénéisant, essentialiste et culturaliste est nié par le vécu comme par le paradigme, et voué à l'échec. Il n'a aucune valeur mobilisatrice, ni symbolique pouvant susciter l'appartenance.

Quoi faire ? D'abord refuser le discours lénifiant de nos soi-disant gestes héroïques et celui encore plus désastreux qui associe vécu d'élites au vécu de la collectivité ; nous devons porter un regard prospectif fondé sur notre réalité d'aujourd'hui que nous devons ausculter avec la froide objectivité du clinicien. Nous devons laisser le paradigme de l'hétérogène s'installer chez nous, nous ouvrir au décroisement institutionnel et structurel à tous les niveaux. Cela suppose que différence et altérité, sur le plan culturel et religieux par exemple, ne soient plus perçues comme des signes de contamination, mais comme des lieux d'enrichissement, de valorisation, dans l'exercice même d'une francité multiple, capable de créer des modèles à la mesure de la pluralité qui traverse notre quotidien, nos sociétés. De plus, cela nous permettra de profiter des déplacements des populations. Notre fameuse schizophrénie à laquelle on échappait souvent par l'assimilation se trouve ici effacée dans le paradigme : l'être francophone est désormais le lieu où se situe la multiplicité, la différence, l'altérité, éléments menaçants dans un autre discours comme dans la réalité d'antan.

C'est dans ce contexte qu'on pourrait ramener la représentation culturaliste canadienne-française qui aurait une part entière dans la nouvelle constellation identitaire et culturelle, celle d'une nouvelle francophonie, riche de ses accents, de ses couleurs, de ses odeurs, à l'avenir imprévisible, mais combien excitant.

BIBLIOGRAPHIE

- ANSELM, William et Kosta GOULIAMOS. *Elusive Margins, Consuming Media, Ethnicity, and Culture*. Toronto, Guernica, 1998.
- BARTHES, Roland. *Mythologies*. Paris, Seuil, 1957.
- DORAIS, Fernand. *Entre Montréal ... et Sudbury*. Sudbury, Prise de parole, 1984.
- FORQUIN, J.-C. *Ecole et culture, le point de vue des sociologues britanniques*. Bruxelles, De Boeck Université Wesmaël, 1989 (cité par Levasseur-Ouimet).
- LEVASSEUR-OUIMET, France. « La francophonie albertaine : pays en guerre, pays en paix », Claude Denis (dir.). *La francophonie canadienne dans son avenir*. Edmonton, University of Alberta Press (à paraître).
- ROBIN, Régine. « Défaire les identités fétiches », Jocelyn Létourneau, dir. *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1994.
- ROBIN, Régine. « L'impossible Québec pluriel : la fascination de "la souche" », Mikhaël Elbaz et al (dir.). *Les frontières de l'identité*. Québec, Les Presses de l'Université Laval/ L'Harmattan, 1996.
- SIMON, Sherry. *Fictions de l'identitaire au Québec*. Montréal, XYZ, 1991.
- TUTU, Desmond. *The Voice of One Crying in the Wilderness*. (1992). (La citation en exergue au début du texte a été cueillie d'une publicité annonçant le passage Mgr Desmond Tutu à Edmonton, automne 1998).

***L'UNIVERSITÉ ET LA FRANCOPHONIE DE L'OUEST*¹²¹**

Gratien Allaire,
Université Laurentienne

Au cours des dernières années, comme au cours des années 1960 d'ailleurs¹²², la société canadienne s'est posé de nombreuses questions sur le rôle et la place de l'université. Ce questionnement a plusieurs sources, comme les allocations budgétaires réduites des gouvernements, l'image médiatique – grandement exagérée – du chômage des diplômés universitaires, les politiques visant à promouvoir les femmes et les minorités au sein du corps professoral et la rectitude politique touchant les campus. De nombreux rapports, sous la forme de plans stratégiques, ont été produits pour les universités et par les gouvernements sur le rôle et l'utilité de l'université de même que, bien sûr, sa redevabilité. Des universitaires canadiens se sont également interrogés sur ces questions, en insistant sur le rôle fondamental de l'université et sur la liberté académique¹²³.

¹²¹ Cette recherche a été amorcée pour une communication dans le cadre du séminaire de la CEFAN sur l'institution (Université Laval) en 1994.

¹²² *Présence catholique dans l'enseignement supérieur au Canada*, Rapport d'une Commission d'enquête sur quarante universités et collèges catholiques, (Ottawa, 1970), p. 1. L'enquête portait plus spécifiquement sur l'année 1967-1968.

¹²³ On peut mentionner deux ouvrages en particulier : Peter C. Emberley, *Zero Tolerance : Hot Button Politics in Canada's Universities*, Toronto, Penguin Books, 1996 ; David Bercuson, Robert Bothwell et J.L. Granatstein, *Petrified Campus : The Crisis in Canada's Universities*, Toronto, Random House of Canada, 1997. Pour le Québec : Hugues Boisvert, *l'Université à réinventer*, Saint-Laurent, (ERPI) Éditions du renouveau pédagogique, 1997.

À la base de cette discussion se trouve la question purement financière : en ces temps de contrainte fiscale, est-ce justifié d'investir – plusieurs diraient « dépenser » – autant dans les établissements universitaires, ou encore, est-ce que la société en a pour son argent ? Ce qui pose la question de la pertinence de l'université et de sa relation à la communauté. Nous chercherons à mettre en évidence la nécessaire tension entre l'université pour le savoir, d'une part, et l'université pour la communauté, d'autre part, entre la tour d'ivoire et l'université engagée directement dans sa communauté. Il n'y a pas opposition entre les deux, c'est plutôt une question de degré, de localisation sur le continuum ; l'université doit comprendre les deux.

L'Université de Moncton sert souvent d'exemple pour son rôle auprès de la communauté acadienne. Donald J. Savoie, qui a été directeur de l'Institut canadien de recherche sur le développement régional (Université de Moncton) (Dufresne *et al.*, 1988, p.338-339), affirmait que l'Université a eu une influence déterminante sur l'avenir de l'Acadie : « c'est surtout grâce à elle qu'on a vu surgir une communauté francophone, confiante et vibrante, au Nouveau-Brunswick » (Higgins et Beaudin, 1988, p. ii) et qu'elle a joué un rôle de premier plan dans la transformation de l'Acadie :

La nouvelle université a attiré les jeunes francophones d'un bout à l'autre de la province et d'ailleurs. Ils sont venus de petits villages obscurs, tels que Saint-Charles, Maisonneville, Saint-Jacques ou Pubnico. Ils ont acquis de nouvelles connaissances, et bien plus encore. Ils ont pris conscience de leur identité acadienne. Finie l'incertitude quant à leur héritage, leur culture, leur langue ou leur capacité de contribuer au développement de leur province et de leur pays. Ils ont commencé à prendre leur destin en main avec confiance, et très peu d'entre eux ont eu à le regretter.

(Higgins et Beaudin, p. iii)

Bref, l'Université de Moncton a « ni plus ni moins conduit la société acadienne à une renaissance politique, culturelle et économique » (Higgins et Beaudin, p. iii).

Il est intéressant de noter que les concepts et les modèles d'analyse des communautés francophones du Canada ne font pas de place à l'université, ni même à l'ensemble du postsecondaire. Le concept et le modèle de la complétude institutionnelle ont été élaborés par le sociologue Raymond Breton à partir de 1964. Le sociologue Wilfrid Denis, qui a dressé un bilan du modèle pour l'appliquer aux communautés fransaskoises, le résume ainsi : « Selon ce concept, la survie des groupes minoritaires dépend de l'éventail d'institutions qu'ils se donnent et du nombre de domaines d'activités dans la langue de la minorité » (Denis, 1993, p. 254). Et un peu plus loin :

L'opérationnalisation de la complétude institutionnelle d'une communauté doit inclure les institutions formelles publiques, telles que l'école, l'église, l'hôpital et la caisse populaire, et le secteur parapublic, c'est-à-dire les garderies et certains services professionnels. Ensuite viennent les institutions privées établies dans les domaines d'activités quotidiennes ou fréquentes [...] Finalement, il y a les organisations et les activités du domaine associatif, ce qui peut toucher tous les domaines des deux premiers types.

(Denis, p. 262)

L'Université n'est pas mentionnée

Il en est de même du modèle de la vitalité ethnolinguistique élaboré par Rodrigue Landry et Réal Allard depuis 1984. Avec ses concepts de bilinguisme additif et de bilinguisme soustractif empruntés à Lambert, le modèle traite des facteurs déterminants de la survie d'une communauté. Il ne fait pas de place à l'institution universitaire. Évidemment, on ne trouve pas

d'université dans chacune des communautés locales, mais toutes les provinces en ont une. Pourtant, l'université est une pièce fondamentale de l'édifice social et l'un des principaux agents communautaires. Elle reproduit sa communauté, elle l'observe, elle la change.

Avant d'aller plus loin, il est important de clarifier le sens des termes employés.

À l'instar d'André Turmel et d'autres, il faut distinguer nettement le concept d'institution de celui d'établissement. Sans entrer dans toute la discussion qui se rapporte au concept, on peut retenir que l'institution est « un ensemble de dispositions et d'aménagements qui sont culturellement et socialement construits autour d'une activité sociale et qui tendent à se perpétuer dans l'espace et le temps », et que « l'établissement s'avère l'espace géographique dans lequel l'institution se matérialise empiriquement, mais dont elle demeure distincte par ailleurs » (Turmel, 1996, p.8). Dans le texte qui suit, le terme « institution universitaire » aura donc un sens générique, équivalent à celui d'université. Il a été préféré au terme « université » pour éviter de le confondre avec la conception très actuelle de l'université. On verra la différence en cours de texte. Le terme « établissement universitaire » servira à désigner une entité universitaire spécifique, collège, faculté ou université.

L'université se définit comme une institution de savoir. Pour certains, elle est l'institution *par excellence* du savoir ; pour d'autres, elle est l'institution du *haut* savoir (Ségal, 1996, p. 25-43). En plus de diffuser le savoir, l'université a pour fonction de le produire. C'est cette combinaison des deux fonctions qui la distingue de l'école et du collège, lesquels se concentrent sur la diffusion, et des centres de recherche, privés ou publics,

qui eux se concentrent sur la production, que ce soit par l'élaboration selon des paradigmes connus et acceptés ou par la recherche de nouveaux paradigmes¹²⁴.

Le médiéviste André Ségel pousse la définition plus loin, pour tenir compte de la durée de l'institution universitaire depuis le Moyen Âge, selon des formes ou des manifestations différentes. Il lui ajoute une dimension qui l'insère dans la société :

L'institution universitaire se définit comme la connexion entre la société et le savoir. L'existence de l'université signifie que la société reconnaît au savoir une nécessité et une fonction propre. Elle investit des ressources dans l'exercice de cette fonction et elle confère un statut particulier à ceux qui l'exercent.

(Ségel, p.29)

L'université est donc le point de contact entre la diffusion et la production du savoir et la société qui en reconnaît l'importance. On a tendance à restreindre l'université au savoir théorique, compris comme les sciences humaines (les Arts) et les sciences naturelles (les Sciences), et à en exclure le savoir pratique, compris comme les sciences professionnelles (les Professions), à l'exception du droit et de la médecine et des professions en découlant qui, elles, ont acquis leurs lettres de noblesse. L'évolution de l'université indique plutôt qu'elle a tendance à inclure les savoirs pratiques pour en tirer, à long terme, des généralisations. Elle est implantée dans une société et dans une culture, qui en influencent l'évolution et dont elle influence l'évolution à son tour.

¹²⁴ Turmel va jusqu'à faire la distinction entre l'institution de recherche et l'institution d'enseignement. C'est pousser trop loin le concept.

Pour la francophonie de l'Ouest, et en cela elle ne se distingue pas du reste de la francophonie canadienne (à l'exception du Québec), l'institution universitaire a été mise en place dès le XIX^e siècle. Elle a évolué selon les besoins des communautés qui lui consacraient des ressources. Elle visait d'abord le recrutement sacerdotal et la préparation préliminaire de membres du clergé et des communautés religieuses. Elle a ensuite un objectif supplémentaire, la formation d'une élite, des fins plus spécifiques, soit la formation à l'enseignement et la recherche sur les communautés elles-mêmes.

Un bref historique

On peut dire que l'institution universitaire de langue française dans l'Ouest est venue au monde en même temps que l'occupation blanche continue. En effet, certains (Bernier, 1945 ; Dufresne, p. 92) la font remonter à 1818, avec l'arrivée de Joseph-Norbert Provencher. La même année, il commença l'instruction de deux garçons, jetant ainsi les fondements de ce qui allait devenir le Collège de Saint-Boniface. Comme les élèves apprenaient le latin, on peut considérer que c'est le prélude du cours classique. Cependant, c'est en 1833 que sept « latinistes-pensionnaires [...] commencent leur cours classique » dans un édifice destiné à cet usage (Dauphinais, 1991, p. 108). En 1860, lorsque la direction du Collège est confiée aux Oblats de Marie immaculée, l'établissement avait ses propres édifices et offrait un cours d'instruction primaire, un cours commercial et un cours classique. L'abbé Georges Dugas prit la direction du Collège en 1866 et organisa l'enseignement classique. Immédiatement après la création de la province du Manitoba, le Collège reçut son incorporation de l'Assemblée législative provinciale (1871). Quelques années plus tard, lors de la

fondation de l'Université du Manitoba, le Collège accepta de devenir l'un des membres de la fédération, tout en conservant « sa parfaite autonomie »¹²⁵. Jusque là, le collège était un établissement d'enseignement géré par le diocèse qui en avait confié la direction aux oblats, puis au clergé diocésain.

La situation se modifie en 1885. Constatant les difficultés de recrutement et les grands besoins de son diocèse, Mgr Taché décide de confier le collège aux jésuites (Bernier, p. 16). Ces derniers y demeurèrent jusqu'en 1967 lorsqu'une corporation laïque en prit la charge (Dufresne, p. 92). Le statut de l'établissement n'a pas changé depuis.

Les fondements du second établissement universitaire se trouvent à Pincher Creek, dans le sud de l'Alberta. En 1908, les oblats y établirent le Juniorat Saint-Jean, qu'ils déménagèrent à Edmonton en 1910 pour l'installer sur l'emplacement actuel en 1911. À partir d'octobre 1913, avec l'ouverture du Collège des Jésuites, la capitale albertaine avait deux établissements de niveau collégial. Le collège avait reçu sa charte civile le 25 mars précédent (Moreau, 1980, p. 21). Cette situation se maintient jusqu'en 1942. Le but du juniorat était « d'instruire les jeunes gens qui avaient l'intention de devenir prêtres et missionnaires » (Hart, 1981, p. 84), les buts du collège étaient ceux des collèges classiques, devenir « une école de formation de l'élite future » (Hart, p. 85). En 1942, les Jésuites durent se résoudre à fermer leur collège. Comme le dit le Dr Joseph-P. Moreau, un

¹²⁵ Le texte dit : « à la condition que tous les droits, obligations et privilèges du Collège, comme institution catholique, seraient maintenus, et que le Collège, en s'affiliant à l'Université, conserverait sa parfaite autonomie ». « Registre des délibérations de la Corporation du Collège de Saint-Boniface », 10 janvier 1877, cité dans Bernier, *Les Dates mémorables*, p. 14.

ancien, les jésuites « étaient à bout de souffle à faire vivre l'institution en temps de crise. [...] Il y avait donc deux institutions qui essayaient de faire la même chose. Elles se sont fait concurrence. Et dans le temps de la crise... »¹²⁶. Le juniorat est alors devenu collège à son tour. Il se transforma en collège universitaire en 1970, pour faire partie de l'Université de l'Alberta, avec laquelle le collège était affilié depuis 1963 pour la pédagogie (Levasseur-Ouimet et Gauvin, 1997, p. 24) et depuis 1966 pour le programme des arts (Levasseur-Ouimet et Gauvin, p. 29). Les oblats demeurèrent à la barre de l'établissement jusqu'en 1977. Avec l'aide des gouvernements fédéral et provincial, la propriété du collège fut transférée à l'université, qui lui conféra le statut de faculté en 1978¹²⁷, statut qui est le sien depuis.

Pour la Saskatchewan, il n'y a pas de continuité entre l'institution universitaire historique, le Collège Mathieu, et l'institution universitaire présente, l'Institut de formation linguistique. Le Collège de Gravelbourg a été fondé en 1918 par Mgr Olivier-Elzéar Mathieu, évêque de Gravelbourg. Institution diocésaine, le collège fut objet de controverse lors de sa fondation. Le curé fondateur de la paroisse de Notre-Dame d'Auvergne (Ponteix), l'abbé Royer, aurait bien voulu mettre sur pied un collège d'agriculture, mais Mgr Mathieu lui a préféré le collège de Gravelbourg, voué au recrutement sacerdotal (Wilhelm, 1991, p. 126-127). D'abord mené

¹²⁶ Moreau, « le Collège » p. 28. *Le Xavier*, une publication du Collège, annonce succinctement la nouvelle : « Le Collège doit fermer ses portes par suite de difficultés financières » (Provincial Archives of Alberta, 83-171, Collège des Jésuites, Edmonton - *Xavier*, vol. III, oct. 1942-juin 1943, p. 10).

¹²⁷ Le changement de statut fut approuvé par le Bureau des gouverneurs le 9 septembre 1977 et le changement de nom le 5 mai 1978. Levasseur-Ouimet et Gauvin, *Regards*, p. 52.

par le clergé séculier, le collège passa sous la direction des oblats en 1920. Il prit le nom de Collège Mathieu en 1925. Il garda sa vocation de collège classique jusqu'en 1968, date à laquelle il abandonna la partie universitaire du cours. Il fut remis à une corporation laïque en 1976 (Dufresne, p. 94). Il n'eut aucune affiliation avec l'Université de la Saskatchewan, ni avec l'Université de Régina. Quant à l'Institut de formation linguistique établi en 1988, il est la suite du Centre d'études bilingues, fondé en 1968 à l'Université de Régina¹²⁸ « à la suite de la fermeture du programme universitaire offert au Collège Mathieu » (Dionne, 1983, p. 172 ; Chabot, 1981, p. 118).

D'autres établissements ont connu une courte existence. Pendant quelques années, le Collège Saint-Antoine, fondé en 1925 par les franciscains à Edmonton, offre un programme bilingue à la population francophone (Hart, p. 142). Le Collège Notre-Dame de Prince-Albert, fondé en 1953 pour le recrutement et la formation de futurs prêtres, s'affilie en 1958 à la toute nouvelle Université de Sudbury pour offrir le cours classique et l'enseignement universitaire¹²⁹. Déménagé à Saint-Louis en 1967, il fermera ses portes en 1974 (Dufresne, p. 92).

L'institution universitaire est, à toutes fins pratiques, passée à côté de l'éducation des jeunes filles. Juniorats et collèges classiques étaient réservés aux garçons. Les communautés religieuses féminines fondèrent très tôt des couvents pour y offrir l'enseignement secondaire, formant leurs étudiantes aux professions dites « féminines » comme l'enseignement et le

¹²⁸ « Regina », www.dlcwest.com/~acfc/communaute/regina/ren7.htm.

¹²⁹ « Prince Albert », www.dlcwest.com/~acfc/communaute/palbert/pic8.htm.

soin des malades, et ce en tant que laïque ou membre d'une communauté religieuse (Trottier et Fournier, 1986, p. 218). Ce n'est que sur le tard qu'elles y introduisirent l'enseignement universitaire. Les sœurs de l'Assomption fondèrent l'Académie l'Assomption à Edmonton en 1926 (Hart, p. 142). L'établissement dura jusque dans les années 1960. Les jeunes filles eurent plein accès à l'enseignement universitaire au cours des années 1960, lorsqu'elles furent admises dans les établissements jusqu'alors réservés aux garçons. Le Collège Saint-Jean accueillit sa première étudiante en 1960 dans son programme des Arts ; le nombre de ses étudiantes augmenta avec l'ouverture de l'école de pédagogie en septembre 1961 (Levasseur-Ouimet et Gauvin, p. 23-26). Le Collège de Saint-Boniface recevait ses premières étudiantes en 1962. Le Collège Mathieu le fit en 1970 (Dufresne, p. 94), après avoir abandonné la portion universitaire de son programme.

Le recrutement sacerdotal

On peut considérer que l'institution universitaire francophone de l'Ouest a connu trois étapes, à des moments différents selon les provinces : le recrutement ecclésiastique, la formation d'une élite et la formation universitaire.

Il ne fait aucun doute que c'est d'abord pour le recrutement sacerdotal que l'institution universitaire a été établie dans l'Ouest. Mgr Provencher enseignait le latin aux garçons recrutés après 1818 pour leur permettre d'accéder à la prêtrise, qui requérait la connaissance de cette langue ecclésiastique. Les diocèses avaient intérêt à mettre sur pied le plus rapidement possible un établissement d'enseignement servant au recrutement sacerdotal et à la formation préparatoire. C'est l'objectif poursuivi par Mgr

Mathieu lorsqu'il choisit de fonder le Collège de Gravelbourg plutôt que d'appuyer les efforts de l'abbé Royer pour l'établissement d'un collège d'agriculture. Le Juniorat Saint-Jean fut établi et maintenu pour la formation exclusive des jeunes oblats¹³⁰.

Le collège classique¹³¹

Mais les établissements, ou plutôt les diocèses et les communautés religieuses, se rendirent compte rapidement qu'ils devaient répondre aux besoins des communautés canadiennes-françaises. Et ils le firent à la façon du Canada français, en reprenant les fonctions du collège classique, cette institution qui avait servi à façonner le Canada français d'un bout à l'autre du pays. Le Collège de Saint-Boniface le fit probablement dès le milieu du siècle, certainement à partir de 1885, avec la prise en charge par les jésuites. Le Collège Mathieu de Gravelbourg le fit dès sa fondation, tout comme le Collège des jésuites d'Edmonton. Pour le Juniorat Saint-Jean, l'adaptation s'est faite lorsqu'il accepta de prendre la relève de ce dernier collège, suite à sa fermeture. Le cours classique, faut-il le rappeler, menait à un baccalauréat ès Arts, sanctionné par une université qui imposait ses examens. Il faut remarquer que les établissements dirigés par les jésuites (le Collège de Saint-Boniface et le Collège des jésuites d'Edmonton) étaient affiliés à l'Université Laval, et que ceux dirigés par les oblats (le Collège Saint-Jean et

¹³⁰ Voir l'affirmation à cet effet lors du changement de 1943 dans le *Prospectus* de 1944, cité dans Gratien Allaire, Jean Fortier et Gamila Morcos, *Saint-Jean : une institution qui s'adapte, Soixante-quinzième anniversaire 1908-1983*, Edmonton, Faculté Saint-Jean, 1982, p. 31.

¹³¹ L'étude a mis de côté les grands séminaires, établissements postsecondaires destinés à la formation du clergé. Établissements dont les objectifs sont très spécifiques, ils devront faire partie d'une étude plus poussée de l'enseignement postsecondaire dans l'Ouest francophone.

le Collège Mathieu) l'étaient tout naturellement à l'Université d'Ottawa, une université fondée et dirigée par les oblats.

On ne saurait exagérer l'importance du collège classique et de son cours. Le jésuite Bernier fait l'éloge de cette formation à l'humanisme classique, c'est-à-dire ce programme fondé sur les langues grecque et latine et transmettant « l'héritage de la pensée antique » (Bernier, p. 75) : « L'éducation humaniste, écrit-il, délaisse (ou plutôt semble délaisser) d'abord les buts dits pratiques de la vie, et porte son effort à former l'homme lui-même en l'enfant, et dans l'homme ses plus hautes facultés : intelligence, volonté, cœur, sociabilité, dévouement, sens artistique, moral, religieux » (Bernier, p. 75). Par cette formation, les établissements poursuivaient un objectif bien défini, comme on peut le voir par cet extrait de l'*Annuaire et Prospectus* du Collège Saint-Jean en 1958-1959 :

Le Collège Saint-Jean compte pouvoir former une élite bilingue et cultivée, à tous les niveaux de la société. En effet, le Collège Saint-Jean ouvre ses portes à tous les jeunes qui aspirent au sacerdoce, à l'enseignement, à la médecine, au droit, aux génies, à l'agronomat, à la comptabilité, ou au commerce.

(Allaire, 1982, p. 31)

Ce faisant, les établissements imitaient consciemment le Québec et s'inséraient par conséquent dans le Canada français de l'époque.

Le rôle du collège classique est bien décrit par Mgr E. Yelle, dans une allocution à la radio de CJRC, le 4 mai 1940. L'évêque de Saint-Boniface demandait à ses diocésains de contribuer à une campagne de levée de fonds pour des bourses d'études destinées aux étudiants du collège. Il y soulignait d'abord l'importance du collège « comme le seul centre de recrutement sacerdotal et de préparation au Grand Séminaire pour le diocèse

de Saint-Boniface » (Bernier, p. 52). L'évêque insistait ensuite sur l'importance de l'établissement pour la communauté francophone :

De plus, après avoir été longtemps le seul collège classique de l'Ouest canadien, le Collège de Saint-Boniface demeure la seule institution au Manitoba qui assure aux jeunes gens de langue française une formation intellectuelle supérieure conforme à nos traditions et aux exigences de notre survivance ethnique ; l'institution où se portent d'instinct les regards de ceux qui se préoccupent d'assurer des chefs à notre groupe de langue française.

(Bernier, p. 53)

Pour Mgr Yelle, le lien entre « la société civile et l'Église, notre groupe ethnique et la patrie », pour employer ses mots, ne faisait aucun doute, et le collège leur était essentiel.

Cette position est toutefois le résultat de l'évolution des établissements. Installés dans des milieux majoritairement de langue anglaise pour servir d'abord les fins de l'Église catholique, les collèges ont connu une phase bilingue. Au Collège de Saint-Boniface, le cours classique était en langue française, à l'exception de l'enseignement de l'anglais. De 1899 à 1906, il est bilingue, c'est-à-dire que « les explications se donnaient alternativement en français et en anglais. Les uns et les autres devaient comprendre et s'exprimer dans les deux langues » (Bernier, p. 19). En 1906, le cours classique fut divisé selon la langue, la section anglaise accueillant 42 étudiants comparativement aux 67 de la section française. La section anglaise prit fin en 1925 avec la fondation du Collège Saint-Paul, de langue anglaise, à Winnipeg. L'auteur des *Dates mémorables du Collège de Saint-Boniface* en 1945, le jésuite Bernier, souligne les avantages de cet événement, en dépit d'une diminution de la population étudiante :

Cette suppression [...] de la section anglaise] donna satisfaction aux légitimes aspirations de l'un et l'autre groupe; les catholiques de langue anglaise furent heureux d'avoir un collège bien à eux, dirigé selon leur mentalité. Le groupe canadien-français ne le fut pas moins de donner à sa grande institution un caractère plus franchement national, d'en intensifier la culture française qui en fait un instrument puissant de survivance et de vie française au Manitoba.

(Bernier, p. 43-44)

Le Juniorat Saint-Jean devint un établissement de langue française à partir de 1928, par son rattachement à la province oblate de l'Alberta-Saskatchewan nouvellement désignée de langue française. Les junioristes d'origine allemande et polonaise poursuivirent leurs études au Collège Saint-Paul de Winnipeg (Levasseur et Gauvin, p. 11). Le Collège des jésuites d'Edmonton était bilingue. Seul le Collège Mathieu a été fondé comme un établissement de langue française et l'est demeuré tout au long de son existence. Son fondateur, Mgr Mathieu, avait obtenu du gouvernement provincial l'autorisation de fonder deux collèges et il choisit de le faire selon les groupes linguistiques (Chabot, p. 28-29).

En devenant des collèges classiques, ces établissements optent pour le Canada français et son idéologie clérico-nationaliste. Ils se disent semblables aux collèges et aux petits séminaires du Québec. Cependant, comme le cours classique comprend quatre années d'enseignement secondaire et que ce ne sont pas tous les étudiants qui persévèrent jusqu'à l'obtention de leur baccalauréat, les établissements durent adapter leur programme pour permettre le transfert des étudiants aux écoles de la province. À partir de 1931, le Juniorat Saint-Jean a adopté le programme du ministère de l'Éducation de l'Alberta jusqu'à la douzième année (Levasseur-

Ouimet et Gauvin, p. 12). Les annuaires de l'établissement reprennent annuellement l'explication de ces transferts¹³².

Le Collège de Saint-Boniface conclut en 1942 une entente avec le ministère de l'Éducation du Manitoba pour faire reconnaître que les premières années du cours classique étaient équivalentes aux trois premières années du cours secondaire manitobain : « Par conséquent, écrit Bernier, un enfant qui, pour quelque motif que ce soit, quitte le Collège après ces classes, **peut retourner à l'école sans perdre de grades** »¹³³. Le Collège Mathieu conclut aussi un accord d'équivalence avec le ministère de l'Éducation de la Saskatchewan en 1942 (Chabot, p. 118).

Quoique ces modifications ne s'appliquent pas à la partie universitaire du cours classique, elles ont toutefois de l'importance parce qu'il faut considérer le cours classique comme un tout, comme un ensemble menant les étudiants des Éléments-latins à la Philosophie, et se terminant par le baccalauréat *ès Arts*. Fait encore plus significatif, cette adaptation a obligé à modifier l'ensemble du programme, c'est-à-dire à éliminer des sujets considérés comme importants, comme le grec, pour les remplacer par d'autres jugés essentiels par le programme public, comme les sciences. C'est ce qu'a fait à contrecœur le Collège de Saint-Boniface en 1942, et ces changements ont amené les jésuites à modifier la partie universitaire du cours (Bernier, p. 57).

¹³² Levasseur-Ouimet et Gauvin, *Regards*, p. 15-18. Allaire, dans *Saint-Jean*, reproduit le contenu d'une lettre du ministère expliquant les conditions du transfert (p. 35).

¹³³ Bernier, *Les Dates mémorables*, p. 56. Les caractères gras sont de Bernier.

Établissements du Canada français, ces collèges tentaient de répondre aux besoins de formation avancée pour les Canadiens français et, à l'exception du Juniorat Saint-Jean, ils n'offraient pas que le cours classique. Le Collège des Jésuites d'Edmonton et le Collège de Saint-Boniface offraient également un cours de commerce pour ceux « qui ne peuvent ou ne désirent pas suivre le cours classique¹³⁴ ». Le plus bel exemple est le Collège Mathieu, comme le mentionne l'historien du diocèse : « Dès la première année scolaire le Collège offre un cours élémentaire et un cours secondaire, un cours de commerce et un cours de lettres sans négliger un cours de théologie aux séminaristes qui donnent un coup de main à l'enseignement et à la surveillance » (Chabot, p. 116). Instaurés ou restaurés à la fin des années 1920, les cours d'agriculture et de commerce ne durèrent que quelques années, jusque dans les années 1930 : la baisse des effectifs étudiants occasionnée par la Crise en force l'abandon (Chabot, p. 117).

La formation universitaire

L'étape du collège classique, cette deuxième étape de l'évolution de l'institution universitaire francophone dans l'Ouest, se termine au cours des années 1960. On peut l'attribuer en partie à la fin des collèges classiques au Québec et à leur remplacement par un système scolaire intégré et, plus spécifiquement, par les polyvalentes et les cégeps. On peut également tenir compte du rôle changeant de l'Église catholique et du clergé, en réponse aux travaux de Vatican II. Il faut toutefois accorder une grande importance aux

¹³⁴ Ibid., *Les Dates mémorables*, p. 19. Le cours est enseigné en anglais, pour la banque, le commerce, le travail de bureau, la tenue de livres, le service civil, la profession d'instituteur et l'agriculture raisonnée. Pour le Collège des Jésuites, voir Dufresne, *Dictionnaire*, p. 91.

changements dans les communautés mêmes et à la juridiction provinciale en matière d'éducation. Au cours des années 1960, les établissements acceptent l'importance, l'urgence même, d'établir des liens avec les universités locales. Le domaine déclencheur a été celui de l'éducation et de la formation à l'enseignement.

Une série d'événements illustrent bien cet important changement. Reconnaisant les grands besoins au niveau de la formation à l'enseignement en français et de la religion, le Collège Saint-Jean, de concert avec les organismes communautaires, réussit à convaincre l'Université Laval d'ouvrir au collège, en septembre 1961, une école de pédagogie¹³⁵. La réaction ne tarda pas à venir : un mois plus tard, le sous-ministre de l'Éducation demandait à l'Université Laval de mettre fin à l'école de pédagogie. Les négociations avec le ministère de l'Éducation et l'Université de l'Alberta furent vaines. L'Université Laval maintint sa décision d'offrir un programme de pédagogie, mais elle n'y admit personne en 1962. Les diverses prises de position et les discussions subséquentes conduisirent l'année suivante à une entente entre le Collège Saint-Jean et l'Université de l'Alberta au sujet de la formation à l'enseignement, formation pour laquelle le rôle de Saint-Jean sera augmenté tout au long des deux décennies suivantes¹³⁶.

¹³⁵ L'école de Pédagogie et d'Orientation de l'Université Laval offrait depuis 1954, mais de façon irrégulière, des cours d'été de pédagogie au Collège Saint-Jean. Lors de ses congrès de 1957 et de 1959, l'Association canadienne-française de l'Alberta avait adopté une résolution demandant que ces cours deviennent des cours réguliers. *Provincial Archives of Alberta*, 84-400, 2030, Annuaire, 1963-1964, Annuaire du Collège bilingue de pédagogie, Collège Saint-Jean, Edmonton, Alberta, 1963-1964, p. 2.

¹³⁶ Ces événements sont rapportés de façon plus détaillée dans Levasseur-Ouimet et Gauvin, *Regards*, p. 23-26.

Ces événements illustrent bien le tiraillement des années 1960. D'une part, l'Université Laval offre à la communauté une formation adaptée à la culture canadienne-française, de langue française et catholique ; d'autre part, l'éducation étant de juridiction provinciale, l'Université et la province insistent sur leur juridiction en matière d'éducation et de formation à l'enseignement.

Ces événements montrent également l'une des orientations qu'a poursuivie l'institution universitaire de langue française au cours des trois dernières décennies. La pédagogie et la formation à l'enseignement sont devenues l'une des assises des établissements. Tout en conservant leurs programmes dans les Arts et les Sciences, le Collège de Saint-Boniface et le Collège Saint-Jean ont fait une place de plus en plus importante à la pédagogie en réponse au changement qu'ont connu les communautés francophones et les communautés de l'Ouest.

La demande d'enseignants et d'enseignantes de langue française s'est accrue considérablement depuis les années 1960. La croissance est le résultat de deux tendances principales : les changements au niveau des écoles pour les francophones et l'engouement pour l'immersion.

Il n'est pas nécessaire de décrire en détail l'évolution de l'école pour les francophones, il suffit d'en tracer les grandes lignes. De l'interdiction de la première moitié du siècle, l'enseignement en français a été graduellement réintroduit à partir des années 1950. De bilingues, dans lesquelles la moitié de l'enseignement était en français, les écoles sont devenues françaises, offrant tout l'enseignement en français, sauf l'enseignement de l'anglais. Puis, à la suite de la Charte des droits et libertés et des clarifications apportées par les tribunaux, est venue la gestion scolaire.

Le nombre d'écoles françaises a augmenté avec son effet sur la demande d'enseignantes et d'enseignants.

Le phénomène de l'immersion s'est produit en même temps. Un nombre de plus en plus important de parents de langue anglaise manifestaient le désir de voir leurs enfants apprendre la langue française. Le programme de français des écoles secondaires se révélant inadéquat, les conseils scolaires se tournèrent du côté de l'immersion en langue française et la mirent en application dans un nombre de plus en plus important d'écoles, élémentaires et secondaires. L'effet sur la demande d'enseignantes et d'enseignants fut rapide, énorme et durable.

Cette demande accrue eut pour effet de transformer les établissements universitaires, tant au niveau des programmes qu'au niveau des effectifs étudiants. Le Collège de Saint-Boniface mit davantage l'accent sur la formation à l'enseignement, en accord avec les politiques provinciales. Le Collège Saint-Jean, devenu Faculté Saint-Jean, élaborait un programme complet pour former des enseignants en français pour les écoles françaises et pour les écoles d'immersion. Le Centre d'études bilingues de Régina mit aussi sur pied son programme de formation à l'enseignement et se transforma bientôt en Institut de formation linguistique. Car, comme les événements de 1961-1963 l'avaient montré, l'éducation est de juridiction provinciale et les programmes de formation à l'enseignement devaient répondre aux exigences du ministère de l'Éducation de la province en question.

La combinaison des changements en éducation et de la croissance des effectifs étudiants eut des effets importants sur le domaine des sciences humaines (les Arts) : elle permit de conserver les programmes, souvent sous

une forme incomplète ou bilingue, et elle favorisa une orientation plus marquée du côté de la recherche sur les communautés francophones, s'ajoutant à celle qui, de plus en plus, portait sur la spécificité de la pédagogie en milieu francophone minoritaire¹³⁷. Des centres et des groupes de recherche s'établirent plus ou moins fermement, avec l'appui du financement public, à Saint-Boniface, à Edmonton, à Saskatoon, à Régina, à Calgary, etc., avec la francophonie comme objet d'études. Les rencontres scientifiques se firent plus nombreuses, comme celles que parraine le Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest depuis 1981 et qui se tiennent en alternance dans les établissements universitaires de la francophonie de l'Ouest. Trois domaines ont retenu plus particulièrement l'attention des chercheurs : les études littéraires, l'histoire et la pédagogie (Allaire, p. 14).

Conclusion

L'institution universitaire francophone de l'Ouest remonte donc au moins au milieu du XIX^e siècle, et elle prit successivement la forme du juniorat, ou petit séminaire ou leur équivalent, puis de collège classique et enfin d'entité universitaire spécifique. Son évolution répond aux besoins des communautés francophones qui l'appuient et qui la font vivre.

Comme établissement religieux, elle se situait au même niveau que les autres établissements de savoir de l'Ouest, en particulier au XIX^e siècle. Mais au XX^e siècle, elle se trouvait à la rencontre de deux courants de diffusion du savoir, l'un canadien-anglais et public, l'autre canadien-français et privé. Jusque dans les années 1960, elle opta pour le courant canadien-

¹³⁷ Voir, entre autres, le projet de l'Institut de recherche du Collège universitaire Saint-Jean mentionné dans Levasseur-Ouimet et Gauvin, *Regards*, p.41.

français et fit quelques compromis avec l'autre. Mais dans les années 1960, elle opta graduellement pour celui de son milieu, pour sa version propre de la diffusion du savoir, en accord avec les exigences provinciales et les besoins de la communauté.

Le contraste est frappant. La société canadienne-française de la première moitié du XX^e siècle ne s'est jamais vraiment interrogée sur la pertinence des collèges classiques. Elle a plutôt cherché à en faire accepter le produit par le système en place. Par l'action des communautés religieuses et des diocèses, elle a implanté ces établissements qui avaient pour fonction principale la diffusion du savoir – et d'une culture. Ainsi s'implantait l'institution universitaire, par le biais de l'affiliation aux deux universités canadiennes-françaises, Laval et Ottawa.

Dans les années 1960, avant même le rapport Parent, et à la suite de ce rapport, ces sociétés mirent en place la version de l'institution universitaire qui leur convenait le mieux. Il n'a jamais été question d'implanter le cégep en francophonie canadienne, ce produit du rapport Parent et de la Révolution tranquille. C'est dans un domaine jugé éminemment utile, la pédagogie et la formation à l'enseignement, que les établissements de l'Ouest ont affirmé leurs différences. Ce domaine est considéré comme l'apanage exclusif des provinces, et elles se chargent de le rappeler régulièrement. Est-il besoin de mentionner que de nombreux enseignantes et enseignants québécois se retrouvent dans les écoles françaises de l'Ouest, mais après avoir reçu leur formation dans les établissements universitaires de l'Ouest ? Ou après avoir été accrédités...

L'institution universitaire francophone de l'Ouest a évolué en accord avec sa société, a établi la « connexion entre le savoir et la société »

pour reprendre l'expression de Ségol. Le médiéviste va plus loin, au sujet de la relation entre l'université et le pouvoir : « Si l'université est vouée à la production et à la diffusion d'un certain savoir, ce savoir est aussi un enjeu social et aucun pouvoir ne l'ignore. »

Cette analyse a finalement mis de côté la question qui l'avait amorcée, à savoir l'influence de l'institution et des établissements universitaires sur la production culturelle et son évolution. L'analyse a traité du savoir seulement, qui constitue bien entendu une partie colossale de la culture, mais elle n'a pas touché le rôle de premier plan des établissements universitaires dans la production d'événements culturels (théâtre, chanson, écriture...). Comme illustration finale, il suffit de mentionner comment la communauté universitaire francophone de l'Université Laurentienne et de CANO ont, au cours des années 1970, revigoré et redéfini la culture franco-ontarienne, et de rappeler les mots de Donald J. Savoie sur la place de l'Université de Moncton dans la prise de conscience de l'identité acadienne.

BIBLIOGRAPHIE

- « Présence catholique dans l'enseignement supérieur au Canada », *Rapport d'une commission d'enquête sur quarante universités et collèges catholiques*. Ottawa, 1970, p. 1.
- ALLAIRE, Gratien. « Après dix ans... de colloques du CEFCO : bilan et prospective », Gratien Allaire, Paul Dubé et Gamila Morcos (dir). *Après dix ans... Bilan et prospective, Les actes du onzième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest, tenu à la Faculté Saint-Jean du 17 au 19 octobre 1991*. Edmonton, Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean, University of Alberta Press, 1992.
- ALLAIRE, Gratien, Jean FORTIER et Gamila MORCOS. *Saint-Jean : une institution qui s'adapte, Soixante-quinzième anniversaire 1908-1983*. Edmonton, Faculté Saint-Jean, 1982.
- BERCUSON, David, Robert BOTHWELL et J. L. GRANATSTEIN. *Petrified Campus: The Crisis in Canada's Universities*. Toronto, Random House of Canada, 1997.
- BERNIER, A. *Les dates mémorables du Collège de Saint-Boniface, 1885-1945*, s.l., 1945.
- BOISVERT, Hugues. *L'Université à réinventer*. Saint-Laurent, (ERPI) Éditions du renouveau pédagogique, 1997.
- CHABOT, Adrien. *Histoire du diocèse de / History of the Diocese of Gravelbourg, 1930-1980*. s.l., 1981.
- DAUPHINAIS, Luc. *Histoire de Saint-Boniface, Tome I. À l'ombre des cathédrales, des origines de la colonie jusqu'en 1870*. Saint-Boniface, les Éditions du Blé, 1991.
- DENIS, Wilfrid B. « La complétude institutionnelle et la vitalité des communautés fransaskoises », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*. Vol. 5, n° 2 (automne 1993).

- DIONNE, René. *Quatre siècles d'identité canadienne*, Actes d'un colloque tenu au Centre de recherche en civilisation canadienne-française de l'Université d'Ottawa, le 23 octobre 1981. Montréal, Éditions Bellarmin, 1983.
- DUFRESNE, Charles *et al.* *Dictionnaire de l'Amérique française, francophonie nord-américaine hors Québec*. Ottawa, les Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.
- EMBERLEY, Peter C. *Zero Tolerance: Hot Button Politics in Canada's Universities*. Toronto, Penguin Books, 1996.
- HART, Edward John. (1981) *Ambitions et Réalités: la communauté francophone d'Edmonton, 1795-1935*. Traduit de l'anglais par Guy Lacombe et Gratien Allaire. Edmonton, le Salon d'histoire de la francophonie albertaine. Edmonton, University of Alberta Press, 1981.
- HIGGINS, Benjamin et Maurice BEAUDIN. *Impact de l'Université de Moncton sur les régions de Moncton, d'Edmundston et de Shippagan*. Moncton, Institut canadien de recherche sur le développement régional / The Canadian Institute for Research on Regional Development, 1988.
- LEVASSEUR-OUIMET, France et France GAUVIN. *Regards, paroles et gestes*. Edmonton, Faculté Saint-Jean, 1997.
- MOREAU, Joseph-P. « Le Collège des Jésuites (1913-1942) », Alice Trottier, Kenneth J. Munro et Gratien Allaire (dir). *Aspects du passé franco-albertain*. Edmonton, le Salon d'histoire de la francophonie albertaine, 1980.
- SÉGAL, André. « L'Université ou le savoir comme enjeu social », André Turmel (dir). *Culture, Institution et Savoir*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 25-43.
- TROTTIER, Alice et Juliette FOURNIER. *les Filles de Jésus en Amérique*. Trois-Rivières, Filles de Jésus, 1986.

TURMEL, André. « Le retour du concept d'institution », André Turmel (dir). *Culture, Institution et Savoir*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1996.

WILHELM, Bernard. « Le pot de terre contre le pot de fer : la lutte entre Notre-Dame d'Auvergne et Gravelbourg », Jean-Guy Quenneville, dir., textes établis par Monique Genuist, Paul Genuist et Jacques Julien. *À la mesure du Pays... Les actes du dixième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest tenu au collège Saint-Thomas More, Université de la Saskatchewan, les 12 et 13 octobre 1990*. Saskatoon, Université de la Saskatchewan, 1991.

**LES AUTRES PARMI NOUS :
LE DROIT À L'ÉDUCATION POUR LES ÉLÈVES
FRANCO-MANITOBAINS AYANT DES BESOINS SPÉCIAUX**

*Hermann Duchesne,
Collège universitaire de Saint-Boniface*

Introduction

Jusqu'à tout récemment, et bien qu'il ait été reconnu officiellement par le gouvernement manitobain en 1966, le droit à l'éducation de tous les enfants, qu'ils soient ou non atteints de déficiences physiques ou mentales, s'avérait particulièrement difficile à respecter eu égard aux Franco-manitobains. Faute de services spécialisés offerts en langue française, les parents d'enfants ayant des besoins spéciaux se disaient souvent forcés de s'angliciser (Dubois, 1984). Plusieurs éducateurs acceptaient facilement que ces enfants soient dirigés vers des services en anglais, « pourvu qu'ils aient des services », disait-on (Ruest, 1987 ; Duchesne, 1988). Au cours de la dernière décennie, toutefois, la situation change rapidement. Le succès des revendications linguistiques conduit les Franco-manitobains à prendre en main la gestion de leur système d'éducation et à se doter des services nécessaires pour répondre aux besoins de tous les jeunes francophones et ayants droit, sans aucune discrimination.

La promotion du respect, et de la protection contre la discrimination envers les élèves ayant des besoins spéciaux, s'insère dans le mouvement plus général du droit à l'éducation et des droits de la personne (Commission des droits de la personne du Manitoba, 1991 ; Gamble, 1997 ; Ferrer, 1997). Il s'agit d'un rôle nouveau qui pose des défis importants aux agents

d'éducation. Afin d'aider ceux-ci à mieux en saisir les enjeux, nous avons entrepris une recherche comportant deux étapes.

La première étape est centrée sur une analyse de l'évolution des lois, politiques et règlements manitobains, de même que le contenu des documents pertinents produits par le ministère de l'Éducation et de la Formation professionnelle du Manitoba, des groupes de pression et des spécialistes de l'éducation spéciale inclusive (Duchesne, 1997). Cette analyse a permis de dresser une liste d'indicateurs de performance, c'est-à-dire de connaissances spécifiques, d'actions et d'attitudes que l'on peut raisonnablement s'attendre à retrouver ou à observer dans un milieu éducatif dont les membres travaillent à créer une atmosphère de respect des droits.

La seconde étape, qui fait plus spécifiquement l'objet de cette présentation, est orientée vers la collecte d'informations permettant d'évaluer la position des éducateurs et des étudiants franco-manitobains en relation avec un certain nombre des indicateurs de performance identifiés et de faire ressortir les facteurs susceptibles de nuire aux efforts d'amélioration des conditions dans l'éducation des enfants ayant des besoins spéciaux. L'objectif de cette présentation est donc de souligner les principaux résultats de notre recherche et d'en discuter les implications vis-à-vis de la formation et du perfectionnement professionnel des agents d'éducation.

Méthodologie

Nous décrivons ici l'échantillon, de même que l'instrumentation et les procédures utilisées dans cette étude.

Échantillon

L'échantillon se compose de trois groupes tirés du milieu scolaire franco-manitobain et composés de 21 administrateurs scolaires, 104 membres du personnel enseignant et des services aux élèves (orthopédagogues, conseillers, auxiliaires d'enseignement, éducateurs spécialisés) et 126 étudiants terminant leur 12^e année de scolarité. Le groupe « Administration » inclut les directions d'écoles et les administrateurs de la Division scolaire franco-manitobaine qui, présents à une rencontre générale convoquée par la Division, ont accepté de participer à l'étude. En ce qui concerne les groupes « Personnel » et « Étudiants », les écoles ont été sélectionnées en vue de représenter les populations urbaines et rurales. Précisons dans ce dernier cas, les régions de l'Est, du Sud et de l'Ouest de la province. On a également pris soin d'inclure des écoles élémentaires (de la maternelle à la 7^e ou 8^e année) et des écoles secondaires (de la 8^e ou 9^e année à la 12^e année). Dans chaque école retenue pour cette étude, tous les membres du personnel et tous les étudiants de 12^e année qui ont accepté de prendre part à l'enquête ont été inclus.

Un sous-échantillon de 5 administrateurs, 10 membres du personnel et 10 étudiants a par la suite été constitué pour passer une entrevue. Une fois encore, les critères de choix ont porté sur la représentation des régions urbaines et rurales, de même que des écoles élémentaires et secondaires. De plus, pour obtenir une plus grande variété d'opinions, comme le suggère Weiss (1994), les sujets composant cet échantillon ont été sélectionnés en fonction des résultats obtenus aux parties A, B et C du questionnaire. Cet échantillon comprend donc des sujets dont les résultats au questionnaire se

situent à l'extérieur, tout autant qu'à l'intérieur de la zone médiane des scores.

Instrumentation

La collecte des données est faite en administrant aux participants un questionnaire conçu spécifiquement pour cette étude et en conduisant des entrevues semi-structurées.

Les premiers items du questionnaire portaient sur les variables indépendantes choisies : l'école, le nombre d'années d'expérience au travail ou à l'école, la fonction occupée (enseignement élémentaire ou secondaire, services aux élèves, administration de l'école ou divisionnaire, etc.), la fréquence des discussions sur le sujet des droits de la personne et la fréquence des contacts avec des élèves ayant des besoins spéciaux. Le reste de la partie A visait à faire ressortir les croyances en relation avec quelques caractéristiques générales des droits de la personne. La partie B touchait plus spécifiquement aux modalités de mise en application du droit à l'éducation des élèves ayant des besoins spéciaux, telles que proposées par le ministère de l'Éducation et de la Formation professionnelle du Manitoba (1989). Enfin, la partie C sondait les opinions en rapport avec les responsabilités institutionnelles, professionnelles et personnelles face à la reconnaissance et au respect du droit à l'éducation des élèves ayant des besoins spéciaux. Les parties A et B étaient identiques pour les trois groupes de répondants, seule la partie C étant différente pour chaque groupe.

Les trois parties A, B et C comprenaient chacune huit paires d'énoncés, l'un correspondant à la réponse « pro-droit », telle que suggérée dans les indicateurs de performance, l'autre à une opinion alternative

courante, souvent entendue dans les conversations de tous les jours, mais révélatrice d'une certaine incompréhension ou d'un manque de respect des droits. La position a) ou b) des énoncés à l'intérieur du questionnaire était déterminée au hasard. Les consignes demandaient de lire d'abord les deux énoncés de chaque paire, puis d'indiquer le degré d'accord ou de désaccord avec chacun sur une échelle de type Lykert allant de 1 à 5. Le résultat global pour chacune des parties A, B et C a été calculé en additionnant le degré d'accord indiqué pour les 16 énoncés, les énoncés pro-droits ayant une valeur positive, les énoncés alternatifs, une valeur négative. Le résultat pour chacune des parties pouvait donc varier de -32 à +32. Étant donnée la nature des énoncés, un résultat positif indique de bonnes connaissances et une attitude positive envers les droits des enfants ayant des besoins spéciaux ; un résultat négatif révèle des connaissances limitées et une attitude négative. Un résultat près de zéro marque une ambivalence générale.

En plus d'être en relation directe avec les indicateurs de performance, le contenu des énoncés était validé par la consultation de cinq spécialistes de disciplines différentes (sociologie, sciences politiques, droit, administration scolaire et recherche en éducation) qui en ont évalué l'exactitude et la pertinence. Le questionnaire a également été pré-testé sur trois groupes d'étudiants de la Faculté d'éducation du Collège universitaire de Saint-Boniface.

En ce qui concerne la conduite des entrevues, l'interviewer devait remettre à l'interviewé la copie du questionnaire qu'il ou elle avait rempli au préalable. Après lui avoir demandé un commentaire général sur le sujet, l'interviewer devait revoir avec l'interviewé les parties A, B et C du questionnaire, en formulant des questions ouvertes pour obtenir les opinions

et les raisons des réponses indiquées. Les entrevues, d'une longueur moyenne de 20 minutes, étaient enregistrées sur bande magnétique et retranscrites aux fins d'analyse.

Procédures

Les questionnaires ont été administrés collectivement aux trois groupes en avril et en mai 1998. Les répondants ont été invités à signer leur copie s'ils acceptaient de participer aux entrevues qui ont eu lieu en juin.

L'analyse des questionnaires porte sur les différences dans les réponses données par les trois groupes de répondants, de même que sur les différences observées en relation avec les variables indépendantes et le degré d'accord avec les énoncés des parties A, B et C. Les différences sont considérées comme significatives au seuil de probabilité de 0,05. Étant donné la nature ordinale des données, les différences entre les groupes et par rapport aux variables indépendantes sont calculées en utilisant les méthodes non-paramétriques d'analyse de variance de Kruskal-Wallis, et suivies de comparaisons *a posteriori* ou le test de Mann-Whitney, selon le cas. En ce qui concerne les différences dans le degré d'accord avec les énoncés, c'est le test de Wilcoxon pour groupes pairés qui a été utilisé (voir Seigel et Castellán, 1988).

Faute d'espace, les données qualitatives provenant des entrevues ne seront pas examinées ici.

Résultats

La présentation des résultats touche uniquement aux aspects quantitatifs, c'est-à-dire aux différences observées entre les groupes de

répondants, aux différences associées aux variables indépendantes et à celles reliées au degré d'accord avec les énoncés des parties A, B et C.

Différences entre les groupes de répondants

L'analyse des différences entre les trois groupes de répondants porte sur les parties A et B du questionnaire. La partie C, rappelons-le, était différente pour chaque groupe.

Tel que présenté au tableau 1 (voir l'annexe), des différences significatives entre les groupes se retrouvent dans ces deux parties du questionnaire. Pour la partie A, les administrateurs donnent des réponses indicatives d'une meilleure connaissance et d'une attitude plus positive envers les droits de la personne en général, que ne le font les membres du personnel scolaire. À leur tour, ces derniers s'avèrent plus connaisseurs et plus positifs que ne le sont les étudiants de 12^e année (Md: 17, 14 et 8,5 respectivement). Pour la partie B, les deux groupes d'administrateurs et de personnel scolaire répondent d'une manière plus positive que les étudiants de 12^e année vis-à-vis des implications spécifiques du droit à l'éducation des élèves ayant des besoins spéciaux (Md: 7, 4,5 et 1 respectivement). La comparaison des résultats médians montre que les trois groupes sont plus connaisseurs et plus positifs envers les droits de la personne en général qu'envers les implications spécifiques du droit à l'éducation des élèves ayant des besoins spéciaux. Même si les résultats médians obtenus par les trois groupes sont du côté positif de l'échelle, il n'en demeure pas moins que la partie B du questionnaire révèle une plus grande ambivalence dans les réponses, particulièrement chez les étudiants dont le résultat médian tombe très près de zéro.

Différences associées aux variables indépendantes

L'analyse des effets des variables indépendantes fait ressortir relativement peu de différences (voir tableau 1 en appendice). Dans le groupe des administrateurs, ceux et celles qui travaillent au niveau de la Division scolaire donnent des réponses plus positives à la partie A du questionnaire que ne le font les directions d'écoles rurales. Pour les membres du personnel scolaire, la fréquence des contacts avec des élèves ayant des besoins spéciaux joue un rôle dans les réponses à la partie B du questionnaire : ceux et celles qui rapportent des contacts fréquents donnent des réponses plus positives que ceux et celles rapportant des contacts occasionnels. Pour les étudiants de 12^e année, deux différences apparaissent : dans la partie B, l'école apparaît comme un facteur déterminant de l'orientation plus ou moins positive ou négative des réponses ; dans la partie C, les étudiants en milieu urbain semblent plus conscients de leurs responsabilités que les étudiants de milieu rural.

Attirons l'attention sur le fait que les autres variables, notamment le nombre d'années d'expérience de travail, le niveau d'enseignement élémentaire ou secondaire et la fréquence de participation à des études ou discussions sur le sujet des droits, ne produisent aucune différence notable. Les réponses semblent donc relever davantage de l'opinion personnelle que d'une véritable connaissance des droits et responsabilités.

Différences reliées au degré d'accord avec les énoncés

Précisons tout d'abord que l'analyse statistique des différences dans le degré d'accord avec les énoncés ne tient pas compte des valeurs positives ou négatives qui leur ont été associées. Les degrés d'accord ou de désaccord

étaient les suivants : 1) entièrement en désaccord, 2) plutôt en désaccord, 3) plus ou moins d'accord, 4) plutôt d'accord et 5) entièrement d'accord.

Dans la partie A, les trois groupes de répondants expriment le même degré d'accord face à 5 paires d'énoncés. Tous sont généralement d'accord (Md: 4 ou 5, voir tableau 2 en appendice) avec les énoncés à l'effet que 1) les conflits reliés à l'exercice d'un droit doivent se résoudre par un compromis, 2) la reconnaissance d'un droit est souvent le résultat d'une lutte d'un individu ou d'un groupe contre une injustice, 3) les droits de la personne s'appliquent également à tous les individus, 4) au Canada et au Manitoba, certains droits sont reconnus sans être toujours respectés et 5) les droits de la personne visent à assurer que tous les êtres humains atteignent leur plein potentiel. Parallèlement, les répondants sont plutôt en désaccord (Md: 2) avec les énoncés alternatifs voulant que 1) la solution d'un conflit dans l'exercice d'un droit consiste à juger qui a tort et à lui enlever ce droit, 2) la reconnaissance d'un droit soit automatique, 3) les droits de la personne s'appliquent à certains groupes particuliers, 4) au Canada et au Manitoba, tous les droits soient reconnus et respectés et 5) les droits de la personne visent à protéger les intérêts des groupes de lobbying.

Les réponses aux trois autres paires d'énoncés sont plutôt ambivalentes pour l'un ou l'autre des groupes. Les administrateurs ont quelque difficulté à décider si l'exercice d'un droit doit être conditionnel au respect des droits des autres (Md: 4) ou totalement inconditionnel (Md: 3). Le personnel scolaire, pour sa part, hésite sur la possibilité de retirer, ou non, les droits de la personne (Md: 3 pour les deux énoncés) ; plusieurs sont d'avis que si quelqu'un ne se prévaut pas de ses droits comme il le devrait, on peut les lui enlever. Enfin, lorsqu'il s'agit de démontrer leur respect des

droits, les étudiants de 12^e année ne savent pas trop s'ils doivent ajuster leur comportement en fonction d'un critère externe, tel que la dignité humaine (Md: 4), ou interne, tel que leur propre conscience (Md: 3).

Dans la partie B (voir tableau 3 en appendice), les trois groupes expriment des opinions semblables à quatre paires d'énoncés. Ils sont en accord (Md: 4 ou 5) avec 1) l'accès inconditionnel à l'école publique pour les élèves ayant des besoins spéciaux, 2) l'adaptation du programme scolaire aux déficiences de l'élève, 3) le droit pour les parents de recevoir une information complète sur les services disponibles avant de consentir au plan éducatif personnalisé de leur enfant et 4) le droit pour les parents d'avoir accès à toutes les informations contenues dans le dossier scolaire de leur enfant. Ils sont plutôt en désaccord (Md: 2) avec les énoncés alternatifs : 1) l'accès à l'école publique conditionnel au fait de ne pas déranger les autres, 2) l'apport d'une aide à l'élève pour qu'il profite du programme régulier, 3) la transmission aux parents d'informations « à leur niveau », 4) l'information communiquée aux parents si l'école le juge utile.

En ce qui concerne le placement des élèves ayant des besoins spéciaux, les administrateurs et le personnel scolaire préfèrent les classes régulières (Md: 4) alors que les étudiants de 12^e année optent pour les écoles et les classes spéciales (Md: 3), tout en n'étant pas trop certains de leur opinion à ce sujet. En relation avec la participation des parents dans le processus éducatif, les administrateurs et le personnel scolaire se montrent plutôt ambivalents en se déclarant d'accord avec les deux énoncés alternatifs, à savoir : rechercher activement la collaboration des parents à toutes les étapes du processus (Md: 4) et simplement les informer du traitement prévu

par l'école pour leur enfant (Md: 5). Les étudiants, pour leur part, préfèrent que les parents soient simplement informés (Md: 4).

En relation avec la résolution des conflits entre les parents et l'école, encore une fois, les administrateurs et le personnel scolaire sont d'accord (Md: 4) avec le droit des parents d'être informés des mécanismes d'appel à leur disposition, tout en leur rappelant l'expertise du personnel scolaire. Les étudiants, quant à eux, sont plus ou moins d'accord (Md: 3) avec les deux énoncés. Il faut signaler qu'à deux reprises, et pour les trois groupes de répondants, les énoncés alternatifs se sont mérité plus d'accords que les énoncés pro-droits. Tous s'accordent davantage (Md: 4 ou 5) avec l'idée d'informer les parents du traitement prévu pour leur enfant et d'adapter la programmation scolaire aux déficiences de ce dernier, qu'avec celle de rechercher la collaboration des parents dans le processus de planification du programme éducatif et de développer un plan d'action qui aide l'enfant à profiter du programme régulier (Md: 2, 3 ou 4). On sait que la croyance au bien-fondé de l'adaptation du programme éducatif aux déficiences de l'enfant avait conduit, il y a quelques décennies, à la mise en place d'un système d'éducation spéciale ségrégué.

Tel que déjà mentionné, la partie C du questionnaire qui porte sur les responsabilités institutionnelles, professionnelles et personnelles, était différente pour chacun des groupes. Si l'on s'attarde tout d'abord aux réponses des administrateurs (voir tableau 4), on constate qu'ils sont en accord (Md: 4 ou 5) avec tous les énoncés contenus dans cette partie, sauf deux des énoncés alternatifs. Ce phénomène laisse entrevoir une ambivalence relativement généralisée. Les énoncés ont été interprétés en complémentarité les uns avec les autres plutôt qu'en opposition. Le caractère

individualiste, consummatif ou discriminatoire des énoncés alternatifs n'a été perçu que par quelques individus. En conséquence, les administrateurs sont en accord avec les énoncés suivants : 1) en relation avec le développement professionnel, l'école devrait à la fois encourager les individus intéressés à poursuivre des études dans le domaine de l'éducation spéciale et planifier des activités de formation régulières pour tout le personnel ; 2) l'évaluation des services spéciaux devrait chercher à vérifier la participation effective des élèves au programme régulier et leur participation à un programme adapté à leurs déficiences ; 3) l'école devrait prendre l'initiative d'informer les parents et solliciter leur collaboration, tout autant que se limiter à répondre aux parents qui demandent de l'information et permettre à ceux qui le désirent de visiter les salles de classe ; 4) l'école devrait éduquer les élèves sur la question des droits dans le cadre d'un programme d'études approprié, tout autant qu'encourager la discussion ouverte en toute circonstance et inciter les jeunes à revendiquer leurs droits ; 5) pour établir ses politiques en rapport avec les services spéciaux, la Division scolaire devrait suivre les directives du ministère de l'Éducation et de la Formation professionnelle et en informer la communauté, de même que consulter régulièrement les écoles et la communauté ; 6) la Division scolaire devrait distribuer les sommes prévues au budget des services spéciaux autant aux classes, écoles ou centres qui offrent des programmes spécialisés efficaces qu'aux écoles régulières afin qu'elles répondent aux besoins des élèves à l'intérieur des classes ordinaires. Les deux énoncés qui s'attirent le désaccord (Md: 2) sont en relation avec le placement des élèves dans des classes, écoles ou centres spécialisés et avec l'idée de limiter les services éducatifs spéciaux aux élèves dont les déficiences ont été formellement diagnostiquées. Au contraire, les administrateurs sont entièrement d'accord (Md: 5) avec le placement des

élèves ayant des besoins spéciaux dans les classes ordinaires de leur école de quartier et avec l'élaboration de stratégies globales pour lutter contre la discrimination et les préjugés, dans le cadre des services spéciaux.

Les résultats opinions-exprimées par les membres du personnel scolaire sont moins ambigus (voir tableau 5) : ils sont en accord (Md: 4 ou 5) avec tous les énoncés pro-droits de la partie C et en désaccord (Md: 1 ou 2) ou plus ou moins d'accord (Md: 3) avec les énoncés alternatifs. Les responsabilités envers les élèves ayant des besoins spéciaux étant essentiellement les mêmes que celles envers n'importe quel autre élève explique sans doute ce résultat. Ainsi, les membres du personnel sont en accord avec les énoncés à l'effet que 1) l'enseignant devrait valoriser l'effort et l'ardeur au travail indépendamment du niveau d'habileté de l'élève, 2) les élèves ayant des besoins spéciaux devraient participer le plus possible aux activités régulières de la classe, 3) les efforts du personnel scolaire pour promouvoir une image positive des élèves ayant des besoins spéciaux sont nécessaires, 4) les enseignants devraient maintenir des contacts réguliers avec les parents et solliciter leur aide, 5) les activités quotidiennes de la classe devraient poser des défis à tous les élèves, y compris ceux qui ont des besoins spéciaux, 6) le personnel spécialisé (orthopédagogues, orthophonistes, cliniciens, etc.) devrait apporter une aide à l'enseignant à l'intérieur même de la salle de classe ordinaire, 7) l'enseignant devrait fournir une instruction directe et donner l'exemple en rapport avec le respect des droits et 8) les enseignants devraient créer des situations qui favorisent les interactions entre les élèves ayant des besoins spéciaux et les autres élèves. À l'opposé, les membres du personnel scolaire sont en désaccord avec les suggestions que 1) l'enseignant devrait valoriser le travail qui correspond à la norme de performance attendue de tous les élèves, 2) les

élèves ayant des besoins spéciaux devraient participer à des activités adaptées à leurs déficiences, 3) l'image que les élèves se font de leurs pairs ayant des besoins spéciaux dépend entièrement de la personnalité et de la nature même des déficiences dont ils sont affligés, 4) l'enseignant devrait informer les parents des difficultés de leur enfant et leur indiquer comment aider l'enfant à la maison au moment de la remise des bulletins seulement, 5) l'enseignant devrait s'efforcer d'amoindrir les difficultés rencontrées par les élèves ayant des besoins spéciaux en adaptant les activités à leurs déficiences, 6) les enseignants devraient seulement être informés par le personnel spécialisé de l'aide apportée à l'élève à l'extérieur de la salle de classe, 7) la responsabilité de promouvoir la reconnaissance et le respect des droits devrait être laissée aux spécialistes et 8) l'enseignant devrait s'assurer que les élèves ayant des besoins spéciaux et les autres élèves ne se dérangent pas mutuellement.

Enfin, toujours en rapport avec la partie C du questionnaire, les étudiants de 12^e année (voir tableau 6) se montrent quelque peu incertains face à leurs responsabilités. Tout d'abord, ils sont plutôt en accord (Md: 4) avec trois énoncés pro-droits et plutôt en désaccord (Md: 2) avec les énoncés alternatifs. Selon eux, 1) les élèves devraient manifester ouvertement leur désapprobation lorsqu'ils sont témoins de comportements qui vont à l'encontre du respect des droits, plutôt que d'attendre que les enseignants ou les autorités locales interviennent ; 2) les élèves ayant des besoins spéciaux devraient participer aux activités sociales et de détente avec leurs pairs ordinaires, plutôt que d'avoir leurs propres activités ; 3) tous les élèves devraient participer activement à la lutte contre la discrimination et les préjugés, plutôt que de laisser les adultes s'occuper de ces problèmes. Pour trois autres paires d'énoncés, les étudiants sont plus ou moins en accord (Md:

3) avec les deux affirmations. Ils ne semblent pas pouvoir vraiment décider s'ils devraient 1) s'efforcer de développer des amitiés avec leurs pairs ordinaires ou avec leurs pairs ayant des besoins spéciaux, 2) prendre l'initiative d'entrer en contact avec leurs pairs ayant des besoins spéciaux, ou laisser l'initiative à ces derniers, 3) se porter volontaire pour aider leurs pairs ayant des besoins spéciaux en salle de classe, ou laisser l'enseignant et les spécialistes s'en occuper. En ce qui concerne les deux dernières paires d'énoncés, les étudiants se montrent quelque peu ambivalents en se disant plutôt d'accord (Md: 4) avec les affirmations à l'effet que 1) les élèves ordinaires devraient encourager leurs pairs ayant des besoins spéciaux à jouer et à converser entre eux, et en même temps, les inviter à participer à leurs propres jeux et conversations, 2) les élèves ordinaires devraient défendre les droits de leurs pairs ayant des besoins spéciaux, et en même temps, accepter simplement que ces derniers aient des privilèges.

En somme, les résultats les plus frappants de cette enquête se résument ainsi : les administrateurs sont ceux qui ont le plus de connaissances en rapport avec les caractéristiques générales des droits de la personne et les modalités d'application du droit à l'éducation des élèves qui ont des besoins spéciaux. Ils sont plutôt ambivalents lorsqu'on en vient à discuter des responsabilités institutionnelles, professionnelles et personnelles. Le personnel scolaire, pour sa part, démontre des connaissances plus limitées face aux caractéristiques générales des droits et aux modalités d'application, mais fait preuve d'une meilleure compréhension de ses responsabilités envers les élèves qui ont des besoins spéciaux. Enfin, les étudiants de 12^e année sont ceux qui possèdent le moins de connaissances en rapport avec les droits de la personne. Ils manifestent en plus une ambivalence certaine face aux modalités d'application du droit à l'éducation

des élèves qui ont des besoins spéciaux et une hésitation notable lorsqu'on en vient à la question des responsabilités. Ces résultats vont dans le même sens que ceux rapportés récemment par Peters et Montgomerie (1998) dans leur enquête sur les connaissances des droits chez les éducateurs de l'Ouest canadien.

Discussion

Les résultats que nous venons de présenter ne sont pas particulièrement surprenants. Ils s'expliquent en partie par une approche de la problématique des droits « par le haut » à laquelle les Canadiens sont habitués. Les droits de la personne sont enchâssés dans les lois fédérales et provinciales et il revient aux agences gouvernementales et aux individus en position de pouvoir de les faire respecter. Plus les gens s'éloignent des sources du pouvoir, plus leurs connaissances des droits et des responsabilités qui en découlent deviennent rudimentaires et confuses. Ainsi, si l'on veut que les agents d'éducation reconnaissent et respectent les droits de tous les enfants et qu'ils inculquent un sens de responsabilité sociale dans l'esprit des jeunes générations, il s'avère impérieux qu'ils acquièrent eux-mêmes une compréhension plus approfondie de ce que sont ces droits et responsabilités. C'est ici que le rôle de l'université entre en jeu.

Traditionnellement, les universités ont adopté une « approche intellectuelle d'expert » (Floresca-Cawagas, 1996) en incluant l'étude des droits en général et du droit à l'éducation en particulier parmi les multiples sujets présentés dans l'un ou l'autre des cours offerts aux éducateurs. De telles présentations ont tendance à être brèves, laissant relativement peu de temps aux étudiants pour établir des liens entre la matière présentée, leurs valeurs et leurs expériences de vie. La majeure partie des connaissances ainsi

acquises est rapidement oubliée, laissant le futur éducateur avec seulement une vague impression sur le sujet des droits. Cette vague impression est ensuite alimentée par les bribes d'informations glanées ici et là dans divers colloques, ateliers, conférences, etc., auxquels doivent participer les éducateurs. Pour orienter la discussion dans le sens du constructivisme social (Larochelle et Bednarz, 1994), cette façon particulière d'acquérir des connaissances laisse la reconstruction du savoir entièrement à l'étudiant, avec très peu ou pas de temps pour confronter ces connaissances personnelles ou subjectives aux connaissances des autres éducateurs. Il devient alors extrêmement difficile, sinon impossible, de créer une compréhension commune des droits et responsabilités pouvant servir de base à une action concertée visant à développer des attitudes et des valeurs positives chez les jeunes. Cette absence de compréhension commune des droits s'est manifestée dans notre enquête par l'absence de différence significative en relation avec plusieurs des variables indépendantes examinées chez les divers groupes de répondants. Par exemple, si l'on regarde les réponses des membres du personnel scolaire, le nombre d'années d'expérience de travail, ou le fait de travailler au niveau élémentaire ou secondaire, ou d'avoir étudié la question des droits fréquemment ou pas ne semblent pas avoir d'influence. Chaque membre exprime une opinion personnelle qui de façon aléatoire ressemble ou non à celles exprimées par ses collègues. Cette compréhension individuelle ou subjective des droits ne peut qu'avoir un effet nuisible sur la compréhension des responsabilités sociales qui leur sont associées et peut expliquer, du moins en partie, pourquoi des pratiques discriminatoires et des pratiques équitables peuvent souvent être perçues comme complémentaires les unes aux autres.

Les hypothèses explicatives que nous venons d'avancer laissent entendre que l'université ne joue pas adéquatement son rôle dans la promotion de la reconnaissance et du respect des droits pour les enfants ayant des besoins spéciaux. Elle devrait explorer de nouvelles avenues autant pour la formation initiale des agents d'éducation que pour la formation en cours de service. Encore une fois, en nous basant sur les résultats présentés auparavant, c'est au niveau de l'école que le partage des connaissances a le plus de chance d'avoir un impact chez les étudiants. Également, si l'université se préoccupe de l'établissement de liens entre les connaissances et l'expérience personnelle des étudiants, de même que du développement d'attitudes positives envers les élèves qui ont des besoins spéciaux, elle devrait s'efforcer de mettre les agents d'éducation en contact avec ceux et celles de leurs collègues qui ont le plus de contacts avec ces élèves. Ainsi, dans le cadre de la formation initiale, l'étudiant-maître devrait obligatoirement passer une certaine partie de son temps de stage en contact avec des élèves ayant des besoins spéciaux. Cette expérience concrète devrait s'accompagner de rencontres de discussion avec des éducateurs spécialisés afin de développer chez l'étudiant-maître l'habileté à réfléchir sur ses pratiques et une conscience critique de ses rôles et responsabilités. En ce qui concerne la formation en cours de service, les ateliers et autres activités devraient offrir de multiples occasions aux participants de parvenir à une compréhension commune par le dialogue et la discussion. Ce ne sont ici que quelques exemples des possibilités qui permettraient à l'université de jouer plus efficacement son rôle et d'élargir la conscience envers les droits de la personne, le droit à l'éducation et les responsabilités qui en découlent (pour d'autres exemples, voir Ferrer, 1997).

En conclusion, l'analyse quantitative des réponses aux questionnaires utilisés dans cette enquête fournit des indications sur la situation de différents groupes de la communauté éducative face aux indicateurs de performance choisis. Les résultats suggèrent que les connaissances relatives aux droits et responsabilités sont plutôt rudimentaires, sinon confuses. De plus, les efforts pour améliorer les conditions d'éducation des élèves ayant des besoins spéciaux sont entravés par la promotion des connaissances individuelles et subjectives associées au mode traditionnel de formation des éducateurs. En conséquence, il s'avère pertinent de recommander une implication accrue de l'université dans l'éducation aux droits de la personne, en s'assurant que les connaissances transmises seront discutées et reconstruites en communauté. L'analyse qualitative actuellement en cours des entrevues devrait permettre d'identifier au Manitoba francophone d'autres éléments qui seront pris en considération dans l'optique de promouvoir le respect et protéger les élèves ayant des besoins spéciaux de la discrimination.

Tableau I

Valeurs de H (Kruskal-Wallis) ou de U (Mann-Whitney) et probabilités associées aux différences observées dans les résultats aux trois parties A, B et C du questionnaire, en fonction des groupes et des variables indépendantes.

Groupes et médianes	Variables	Partie A		Partie B		Partie C	
		H (U)	Prob.	H (U)	Prob.	H (U)	Prob.
Administration (N=21) Partie A : 17,0 Partie B : 7,0 Partie C : 3,0	Expérience	6,30	0,18	3,41	0,49	8,47	0,08
	Fonction	6,58	0,16	8,27	0,08	2,86	0,58
	Région	6,71	0,03*	5,36	0,07	2,20	0,33
	Études	(26,5)	0,06	(30,5)	0,12	(31,5)	0,14
	Contacts	1,58	0,66	3,18	0,36	1,90	0,59
Personnel (N=104) Partie A : 14,0 Partie B : 4,5 Partie C : 12,0	Expérience	2,98	0,81	6,59	0,36	0,90	0,99
	Fonction	5,56	0,14	4,54	0,21	3,07	0,38
	Région	(1264,5)	0,80	(1146,0)	0,30	(1092,5)	0,17
	Études	5,60	0,13	5,06	0,17	3,06	0,38
	Contacts	7,79	0,05	12,42	0,01*	4,91	0,18
	Écoles	8,64	0,20	7,94	0,24	8,67	0,19
Étudiants (N=126) Partie A : 8,5 Partie B : 1,0 Partie C : 5,0	Région	(1635,5)	0,26	(1756,5)	0,61	(1434,0)	0,03*
	Études	1,24	0,74	6,23	0,10	2,90	0,41
	Contacts	1,03	0,79	5,82	0,12	4,55	0,21
	Écoles	5,23	0,26	12,70	0,01*	9,15	0,06
Global (N=251)	Groupes	53,17	<0,001	24,86	<0,001	...	...

Tableau 2

Accords médians (Md)¹, valeurs de Z (Wilcoxon, groupes paires) et seuils de probabilité (P)² relatifs aux différences entre les énoncés de la partie A du questionnaire portant sur les connaissances générales en rapport avec les droits de la personne

Résumé des énoncés	Administration (N: 21)			Personnel (N:104)			Étudiants (N:126)		
	Md	Z	P	Md	Z	P	Md	Z	P
1. Condition d'exercice des droits									
- A) inconditionnel	3,0	0,7		2,0	-6,3		3,0	-2,5	
+B) conditionnel	4,0			4,0			4,0		
2. Résolution de conflit									
- A) retrait du droit	2,0	-3,8		2,0	-8,1		2,0	-7,1	
+B) compromis	5,0			5,0			4,0		
3. Reconnaissance d'un droit									
+A) résultat d'une lutte	4,0	-3,6		4,0	-7,8		3,0	-2,7	
- B) automatique	1,0			2,0			2,0		
4. Bénéficiaires des droits									
- A) groupes particuliers	1,0	-3,3		2,0	-7,0		2,0	-7,4	
+B) tous les individus	5,0			4,5			4,0		
5. Conduite respectueuse des droits dictée par									
+A) la dignité humaine	5,0	-3,8		5,0	-7,6		4,0	-1,1	
- B) la conscience personnelle	2,0			2,0			3,0		
6. Situation au Canada et au Manitoba									
+A) certains droits reconnus, pas toujours respectés	5,0	-3,9		5,0	-7,9		4,0	-8,4	
- B) tous les droits reconnus et respectés	2,0			2,0			2,0		
7. Objectif des droits de la personne									
- A) protéger les intérêts des groupes de lobbying	2,0	-4,0		2,0	-7,7		2,0	-7,7	
+B) assurer que tous les humains atteignent leur plein potentiel	5,0			5,0			4,0		
8. Stabilité des droits de la personne									
+A) inaliénabilité	4,0	-2,1		3,0	-0,9		4,0	-3,4	
- B) aliénabilité	2,0			3,0			3,0		

Note 1 : Échelle : 1, entièrement en désaccord ; 2, plutôt en désaccord ; 3, plus ou moins d'accord ; 4, plutôt d'accord ; 5, entièrement d'accord.

Note 2 : Seuils de probabilité : ** : $P < 0,01$; * : $P < 0,05$; -- : non significatif.

Tableau 3

Accords médians (Md)¹, valeurs de Z (Wilcoxon, groupes paires) et seuils de probabilité (P)² relatifs aux différences entre les énoncés de la partie B du questionnaire portant sur les implications du droit d'accès à l'éducation pour les élèves à besoins spéciaux

Résumé des énoncés	Administration (N: 21)			Personnel (N: 104)			Etudiants (N: 126)		
	Md	Z	P	Md	Z	P	Md	Z	P
1. Rôle des parents (ex. programmation)									
+A) collaboration	4,0	0,0	--	4,0	-1,4	--	4,0	-3,6	**
- B) information	5,0			5,0			4,0		
2. Accès au système public									
+A) inconditionnel	4,0	-3,5	**	4,0	-4,7	**	3,0	-3,1	**
- B) conditionnel	2,0			3,0			2,0		
3. Type de programmation privilégiée									
- A) adaptée aux déficiences	5,0	-3,1	**	5,0	-7,9	**	4,0	-7,3	**
+B) régulière	3,0			2,0			2,0		
4. Consentement averti des parents									
- A) suite à des explications à leur niveau	3,0	-3,5	**	3,0	-5,7	**	3,0	-5,3	**
+B) suite à des explications complètes (ex. services disponibles)	5,0			5,0			4,0		
5. Placement privilégié des élèves									
- A) classes et écoles spéciales	2,0	-3,5	**	2,0	-5,0	**	3,0	-2,7	**
+B) classes et écoles régulières	4,0			4,0			3,0		
6. Résolution de conflits parents-école									
+A) information sur les mécanismes d'appel	4,0	-2,1	*	4,0	-3,4	**	4,0	-0,4	--
- B) Information sur l'expertise scolaire	4,0			4,0			4,0		
7. Bases du programme éducatif									
+A) forces et faiblesses de l'enfant	5,0	-1,3	--	5,0	-6,9	**	4,0	-6,3	**
- B) diagnostic des déficiences	4,0	1,4		3,0			3,0		
8. Accès des parents à l'information									
- A) renseignements jugés utiles	2,0	-2,3	*	3,0	-6,5	**	3,5	-4,6	**
+B) toute information au dossier scolaire	5,0			5,0			5,0	1,3	

Note 1 : Echelle : 1, entièrement en désaccord ; 2, plutôt en désaccord ; 3, plus ou moins d'accord ; 4, plutôt d'accord ; 5, entièrement d'accord.

Note 2 : Seuils de probabilité : ** : $P < 0,01$; * : $P < 0,05$; -- : non significatif.

Tableau 4

Accords médians (Md)¹, valeurs de Z (Wilcoxon, groupes paires) et seuils de probabilité (P)² relatifs aux différences entre les énoncés de la partie C du questionnaire portant sur les responsabilités des administrateurs (N: 21)

Résumé des énoncés	Md	Z
1. Rôle de l'école face au développement professionnel		
- A) encouragement individuel aux intéressés	4,0	-0,3
+B) planification d'activités régulières pour tous	4,0	--
2. Lieu de prestation des services spéciaux		
+A) classes régulières, écoles de quartier	5,0	-3,9
- B) classes, écoles ou centres spécialisés	2,0	**
3. But de l'évaluation des services spéciaux		
+A) vérifier la participation effective à la classe ordinaire	4,0	-0,7
	4,0	--
- B) vérifier l'adaptation des programmes aux déficiences	2,0	-3,6
		**
4. Envergure des services spéciaux de l'école	5,0	
- A) limités aux élèves diagnostiqués		
+B) inclut la lutte contre la discrimination et les préjugés	4,0	-0,3
		--
5. Rôle de l'école face à l'implication des parents		
+A) initiative d'informer et solliciter la participation en classe	4,0	
- B) réponse aux demandes d'information et permission de visite		
6. Éducation face à la reconnaissance et au respect des droits	4,0	-1,2
	4,0	--
- A) encadrée par les programmes d'études appropriés		
+B) discussions ouvertes et incitation à revendiquer les droits	4,0	-2,4
		*
7. Établissement de politiques par la division scolaire		
- A) selon directives du Ministère et information à la communauté	5,0	
+B) en consultation continue avec la communauté	4,0	-1,4
		--
8. Distribution des argents du budget d'éducation spéciale		
- A) aux écoles offrant des programmes spécialisés efficaces	5,0	
+B) à toutes les écoles selon les besoins dans les classes ordinaires		

Note 1 : Echelle : 1, entièrement en désaccord ; 2, plutôt en désaccord ; 3, plus ou moins d'accord ; 4, plutôt d'accord ; 5, entièrement d'accord.

Note 2 : Seuils de probabilité : ** : $P < 0,01$; * : $P < 0,05$; -- : non significatif.

Tableau 5

Accords médians (Md)¹, valeurs de Z (Wilcoxon, groupes paires) et seuils de probabilité (P)² relatifs aux différences entre les énoncés de la partie C du questionnaire portant sur les responsabilités du personnel scolaire (N: 104)

Résumé des énoncés	Md	X	P
1. Valorisation de l'élève par l'enseignant			
+A) en fonction de l'effort et de l'ardeur au travail	5,0	-7,7	**
- B) en fonction des normes de performance	2,0		
2. Activités privilégiées pour les élèves à besoins spéciaux			
+A) activités régulières de la classe, autant que possible	5,0	-5,0	**
- B) activités adaptées aux déficiences	3,0		
3. Image positive des élèves ayant des besoins spéciaux liée à			
- A) la personnalité et la nature des déficiences	1,0	-7,4	**
+B) l'effort du personnel pour promouvoir cette image	5,0		
4. Relations parents-enseignants			
+A) contacts réguliers et sollicitation d'aide en classe	4,0	-5,2	**
- B) information au bulletin et suggestion d'aide à la maison	3,0		
5. Les activités quotidiennes planifiées par l'enseignant			
+A) offrent des défis à tous les élèves	5,0	-6,4	**
- B) amoindrissent les difficultés selon les déficiences	3,0		
6. Rôle du personnel des services aux élèves			
- A) informer l'enseignant et aider l'élève hors de la classe	3,0	-4,7	**
+B) aider l'enseignant et l'élève dans la classe	4,0		
7. Rôle de l'enseignant dans la promotion du respect des droits			
- A) laisser ce travail aux spécialistes	2,0	-4,9	**
+B) fournir une instruction directe et donner l'exemple	4,0		
8. Rôle de l'enseignant face aux contacts entre élèves ordinaires et ayant des besoins spéciaux			
- A) s'assurer que les élèves ne se dérangent pas mutuellement	3,0	-7,2	**
+B) favoriser les interactions	5,0		

Note 1 : Échelle : 1, entièrement en désaccord ; 2, plutôt en désaccord ; 3, plus ou moins d'accord ; 4, plutôt d'accord ; 5, entièrement d'accord.

Note 2 : Seuils de probabilité : ** : $P < 0,01$; * : $P < 0,05$; -- : non significatif.

Tableau 6

Accords médians (Md)¹, valeurs de Z (Wilcoxon, groupes paires) et seuils de probabilité (P)² relatifs aux différences entre les énoncés de la partie C du questionnaire portant sur les responsabilités des étudiants (N: 126)

Résumé des énoncés	Md	X	P
1. Effort des élèves ordinaires pour développer des amitiés			
- A) avec ceux et celles qui leur ressemblent	3,0	-0,1	--
+B) avec leurs pairs ayant des besoins spéciaux	3,0		
2. Initiative des contacts entre élèves ordinaires et à besoins spéciaux prise par			
+A) les élèves ordinaires, en tenant compte des déficiences	3,0	-1,7	--
- B) les élèves qui ont des déficiences, s'ils en sont capables	3,0		
3. Rôle des élèves ordinaires dans les activités de détente à l'école			
- A) encourager jeux et conversations entre élèves à besoins spéciaux	4,0	-1,8	--
+B) inviter leurs pairs ayant des besoins spéciaux dans les jeux et conversations des élèves ordinaires	4,0		
4. Rôle des élèves ordinaires concernant l'aide à apporter en classe			
- A) ne pas déranger l'enseignant et les spécialistes qui aident	3,0	-0,1	--
+B) s'offrir volontiers comme tuteur ou instructeur	3,0		
5. Rôle des élèves ordinaires face aux comportements abusifs envers leurs pairs ayant des besoins spéciaux			
+A) manifester ouvertement leur désapprobation	4,0	-5,0	**
- B) attendre que les autorités locales interviennent	2,0		
6. Rôle des élèves ayant des besoins spéciaux en rapport avec les activités sociales et de détente à l'école et hors de l'école			
- A) avoir leurs propres activités entre eux	2,0	-6,5	**
+B) participer aux activités avec leurs pairs ordinaires	4,0		
7. Rôle des élèves face aux préjugés et à la discrimination			
- A) laisser aux adultes le soin de s'en occuper	2,0	-7,7	**
+B) participer activement à la lutte contre ces problèmes	4,0		
8. Rôle des élèves ordinaires face aux droits de leurs pairs ayant des besoins spéciaux			
+A) défendre leurs droits à l'école et dans la communauté	4,0	-1,7	--
- B) les accepter comme des privilèges, s'ils sont justifiés	4,0		

Note 1 : Echelle : 1, entièrement en désaccord ; 2, plutôt en désaccord ; 3, plus ou moins d'accord ; 4, plutôt d'accord ; 5, entièrement d'accord.

Note 2 : Seuils de probabilité : ** : $P < 0,01$; * : $P < 0,05$; -- : non significatif.

BIBLIOGRAPHIE

- Commission des droits de la personne du Manitoba. *Les droits de la personne à l'école : lignes directrices destinées aux éducateurs, aux élèves, aux parents et autres personnes travaillant en milieu scolaire*. Winnipeg, 1991.
- Éducation et Formation professionnelle Manitoba. *Éducation à l'enfance en difficulté : lignes directrices concernant les élèves qui ont des besoins spéciaux et qui fréquentent les écoles publiques*. Winnipeg, 1989.
- DUBOIS, A. *Sondage des parents francophones. Documentation de la problématique découlant du système scolaire*. Rapport présenté au Comité directeur des structures scolaires. Winnipeg, Fédération provinciale des Comités de parents, 1984.
- DUCHESNE, H. *Services spéciaux dans les écoles françaises du Manitoba : résultats de la consultation effectuée auprès des enseignants des écoles françaises du Manitoba en février 1988*. Saint-Boniface, Faculté d'éducation, Collège universitaire de Saint-Boniface, 1988.
- DUCHESNE, H. « The Right to Education for Mentally Handicapped Children in Manitoba », AK97" *Human Rights for Persons with Mental Handicaps International Conference : Collection of Papers. The Association for Help to the Mentally Handicapped*, The Psychopedics Association, Prague, Czech Republic, 1997, p. 92-101.
- FERRER, C. « Vers un modèle d'intégration de l'éducation dans une perspective planétaire à la formation des enseignants et des enseignantes », *Revue des sciences de l'éducation*. Vol. 23, n° 1 (1997), p. 17-48.
- FLORESCA-CAWAGAS, V. « Empowerment of the People: Insights from the Philippines », *The Alberta Journal of Educational Research*. Vol. 42, n° 2 (1996), p. 161-169.
- GAMBLE, J. « L'éducation aux droits de la personne : développement d'un guide pédagogique et son projet d'implantation », Info CRDE, *Centre de recherche et de développement en éducation*. N° 6 et 7. Université de Moncton, 1997, p. 6-7.

- LAROCHELLE, M., Bednarz, N. « À propos du constructivisme et de l'éducation », *Revue des sciences de l'éducation*. Vol. 20, n° 1 (1994), p. 5-19.
- PETERS, F., MONTGOMERIE, C. « Educator's Knowledge of Rights », *Canadian Journal of Education/Revue canadienne de l'éducation*. Vol. 23, n° 1 (1998), p. 29-46.
- RUEST, P. *Les attentes éducatives de la population franco-manitobaine*. Thèse de doctorat, Université du Manitoba (1987), inédite.
- SEIGEL, S., CASTELLAN, N. J. *Nonparametric Statistics for the Behavioral Sciences* (2nd ed). New York, McGraw-Hill, 1988.
- WEISS, R. S. *Learning from Strangers: The Art and Method of Qualitative Interview Studies*. New York, The Free Press, 1994.

LA COMMUNAUTÉ FRANCOPHONE D'EDMONTON À LA FIN DU XIX^E SIÈCLE.

UN OUBLI À CORRIGER

*Simon Pagé
Paul Kane High School, St-Albert*

La francophonie canadienne laisse trop souvent l'Ouest à l'écart pour se préoccuper uniquement du Québec et ce n'est que d'un point de vue anglophone que les francophones de l'Ouest prennent à l'occasion voix au chapitre. Au cours des cinq dernières années, par exemple, plusieurs livres ont été écrits sur l'histoire d'Edmonton, pour commémorer le centenaire de l'incorporation de la ville (1992) ou le bicentenaire de la construction du Fort Edmonton (1995). Tous font amples références à des événements historiques, au développement de la ville en tant que communauté ou à tel ou à tel autre personnage qui l'habitait. Il est rarement question des francophones et on serait tenté de croire qu'ils n'ont joué qu'un rôle mineur dans le développement de ce qui est aujourd'hui la capitale albertaine. Pourtant, entre 1898 et 1900, les signes de leurs contributions à la vitalité d'Edmonton sont nombreux. En témoignent la publication d'un journal francophone, des commerces francophones établis en plein cœur de la ville, une école, un hôpital et une église, tous offrant des services à la communauté entière, sans oublier la nomination ou l'élection de francophones à divers postes importants auprès de la ville, du Conseil scolaire catholique ou de l'Assemblée des Territoires du Nord-Ouest.

Or, à force de se retrouver exclus de l'histoire, car même lorsqu'ils entendent parler de leur francophonie c'est en tant qu'altérité, les francophones de l'Ouest ne peuvent trouver la question identitaire que problématique. Pour des raisons de bien-être, d'amour-propre, voire d'avenir

et d'identité les francophones de l'Alberta ont besoin de savoir que leur communauté a été importante au cours des années et qu'elle continue de l'être au présent.

Voilà par conséquent ce qui motive cet article : la nécessité de rappeler l'importance des francophones vivant à Edmonton lorsque cette ville en était à ses débuts, plus particulièrement en 1898, à l'époque de la parution du journal *L'Ouest canadien*. Ce faisant, je chercherai à rétablir l'image de la ville selon la description que ce journal en fait, afin de souligner la présence des francophones et leurs accomplissements. On verra qu'ils ont contribué grandement au développement de la future capitale albertaine, surtout au plan économique. Leurs noms méritent donc d'être tirés de l'oubli, retenus, honorés.

Winnipeg, Calgary, Edmonton et la présence francophone à Edmonton

Winnipeg, la plus grande ville de l'Ouest canadien au tournant du siècle dernier, avait une population de 54 778 habitants. Le chiffre pour Calgary était alors inférieur, mais semblait bien en train de s'augmenter, passant de 3 207 habitants en 1895¹³⁸ à 4 500 en 1899¹³⁹. Selon la source ayant fourni l'avant-dernier chiffre, la population d'Edmonton est passée de 1 165 âmes en 1895 à 2 626 en 1901. Mentionnons en passant cependant que selon l'autre source, le *Henderson Directory*, en 1898, Edmonton comptait 2 750 âmes. Toujours est-il que depuis 1892, la taille d'Edmonton signifiait que la ville pouvait élire un maire et des conseillers municipaux, en plus de lever des taxes. Dans cette ville en essor, pour qui les dix prochaines années

¹³⁸ MacGregor, *Edmonton: A History*, p. 121.

¹³⁹ *Henderson Directory*, 1899.

seraient marquantes, les francophones composaient environ 15 p. cent de la population totale. Un recensement fait par la paroisse Saint-Joachim en 1899 — signalons en passant que les francophones ne vivaient pas uniquement dans cette paroisse, la famille Larue, par exemple, demeurait au nord-est de l'avenue Jasper, près de la caserne des pompiers — dénombre 555 personnes, dont 382 de langue française¹⁴⁰. Quinze années plus tôt, lors du recensement de 1885, Hart estime qu'il y aurait eu environ 300 habitants à Edmonton dont « au moins la moitié était d'origine française¹⁴¹ ».

Le train

De 1883 à 1991, Calgary était plus peuplée qu'Edmonton en raison surtout du train, absent alors du paysage edmontonien. On travaillait à corriger ce manque dès 1897 et même si la construction ne devait pas être terminée avant 1902, déjà au printemps 1889, on pouvait voir les piliers du nouveau *Low Level Bridge* que le train allait prendre pour traverser la rivière et se rendre à la gare edmontonienne, et déjà en 1891, la ville du nord voyait augmenter sa population, bien qu'à un rythme modéré. Si un billet de train Montréal-Winnipeg coûtait 22,40 \$, un billet Montréal-Edmonton coûtait 43,30 \$, tandis que la location d'un « char » pour le trajet revenait à 210,00 \$¹⁴² ! Les colons venant des États-Unis ou d'ailleurs, en revanche, jouissaient d'un tarif spécial s'ils étaient pourvus d'un certificat d'immigrants. Pouvant voyager sur toute la ligne du *Canadian Pacific Railway* pour un centin (un sou) le mille¹⁴³, ces colons pouvaient faire le trajet Montréal-

¹⁴⁰ Ce total comprenait 195 Canadiens français, 9 Français, 2 Belges, 1 Suisse et 175 Métis francophones.

¹⁴¹ Hart, *Ambitions et réalités: la communauté francophone d'Edmonton 1795-1935*, p. 19.

¹⁴² *L'Ouest canadien*, 03.02.1898, p. 3.

¹⁴³ L'abbé Morin, *La terre promise aux Canadiens français*, p. 22.

Edmonton pour environ 27,50 \$. De toute évidence, cet état d'affaires favorisait grandement les immigrants européens ou américains tout en pénalisant les Canadiens de l'Est du pays. Toujours est-il que la population générale d'Edmonton, ayant stagné jusqu'au milieu des années 1890, se remet dès lors à grandir, même si sa composante canadienne de langue française y est pour relativement peu. Et pourtant, comme on le verra plus loin, le francophone est loin d'être absent du paysage urbain.

L'avenue Jasper et le quartier commercial

L'avenue Jasper, parallèle à la rivière, fut dans les années 1890 l'artère de choix pour le quartier commercial edmontonien en développement. Elle menait au Fort Edmonton, A Saint-Albert via le *Saint-Albert Trail*, à Stony Plain via la *Stony Plain Road*, au *Victoria Settlement* via la *Victoria Road* ou au Fort Saskatchewan via la *Fort Road*. Petit à petit, des commerces d'un ou de deux étages, le plus souvent avec une façade en bois, s'y sont construits. La brochure *Historical Walking Tours of Downtown Edmonton* livre la description suivante : « The construction in wood was still the norm in 1899, and false-fronted stores sprang up in a sometimes uneven line along Jasper Avenue east of 101 Street » (p. 4). C'est là que le quartier des affaires allait s'établir. MacGregor, dans *Klondike Rush Through Edmonton*, précise :

The town's central area included a number of well-stocked two-storey stores, alternated with uncleared lots where the original trees still sheltered an occasional rabbit or a squirrel. Here and there huge hip-roofed livery stables stood watch over the squattier buildings. (p. 16)

Hudson Bay Reserve

Seul le côté situé au sud de l'avenue Jasper jusqu'à la rivière et à l'ouest de la *First Street* (101^e rue) avait été subdivisé et vendu par la *Hudson Bay Reserve*. Ce quartier commençait à l'est par la *First Street* et se terminait à l'ouest par la *Twenty-First Street* (121^e rue). La partie située au nord de l'avenue Jasper appartenait toujours à la *Hudson's Bay Company* et ne serait subdivisée et vendue qu'en 1912.

Dans la *Hudson Bay Reserve*, plusieurs résidents avaient acheté des lots de la *Hudson Bay Company*. Peu de commerces étaient situés sur l'avenue Jasper, à l'ouest de la *First Street*, dans la *Hudson Bay Reserve*. On y retrouvait néanmoins le magasin général de la *Hudson's Bay Company*, situé au coin nord-est de la *Third Street* (103^e rue) et de l'avenue Jasper.

Services publics

Grâce à l'initiative de quelques ingénieux individus, Edmonton offrait la plupart des services publics que l'on retrouvait dans les villes de plus grande importance. La *Telephone Central Agency*, fondée par Alex Taylor, était située au second étage de l'Édifice Gariépy, propriété de Joseph-Hormidas Gariépy, où se trouve aujourd'hui l'édifice de la banque *Toronto-Dominion*, au coin nord-ouest de la 100^e rue et de l'avenue Jasper. L'Agence assurait la communication téléphonique non seulement dans la ville même d'Edmonton, mais aussi avec Saint-Albert, entre Saint-Albert et Morinville et, dès novembre 1899, entre Edmonton et Beaumont.

Edmonton ayant de plus le télégraphe, le francophone George Voyer occupait le poste de télégraphiste pour le CPR à Edmonton. Au

chapitre de l'électricité, la génératrice, construite dans le ravin, derrière le commerce de Larue & Picard sur l'avenue Jasper, près du site actuel de l'Hôtel MacDonald, contribuait à donner à la ville un air moderne accueillant, d'où le commentaire suivant dans une brochure de l'époque : « *It (Edmonton) is lighted with electric light, has well laid out and well graded streets with good sidewalks* ». La brigade de pompiers, finalement, avait pour ingénieur, Cléophas Turgeon, récemment arrivé de Montréal.

Les banques

Parmi les institutions les plus importantes d'Edmonton, figurent les banques. En 1898, Edmonton en possédait trois, dont une canadienne-française, la Banque Jacques-Cartier. Ouverte officiellement le 26 septembre 1894, celle-ci déménagea en décembre 1894 pour s'installer dans un nouvel édifice sur le côté sud de l'avenue Jasper, à l'Est de la rue McDougall (100^e rue), près du magasin Larue & Picard. Propriété de messieurs Chave et Hétu, cet édifice, dont le contracteur fut Alex F. Dégagné, était alors considéré par le *Edmonton Bulletin* comme « *the handsomest building in Edmonton* ».

En 1898, le gérant en était Joseph-Eugène Laurencelle qui demeurait au second étage de l'édifice. Le commis de la banque était Joseph-Louis Cartier. Dans sa publicité, la banque, dont le bureau-chef était à Montréal, disait posséder un capital payé de 500 000 \$ et une réserve de fonds de 250 000 \$. En février 1898, la banque Jacques-Cartier désirait ouvrir deux nouvelles succursales, l'une à Ottawa, l'autre à Saint-Jérôme. « C'était la preuve de la vitalité et confiance dans la succursale d'Edmonton. » Edmonton-Sud, de l'autre côté de la rivière, possédait déjà une succursale de la banque Jacques-Cartier, située dans l'édifice du bureau de poste, avenue Whyte. Or, même si en juin 1898 et encore en mai 1899 le

rapport des Directeurs trouvait la situation de la banque satisfaisante, celle-ci dut fermer ses portes une première fois en septembre 1899 :

Les directeurs procèdent sûrement à l'œuvre qu'ils ont entreprise de remettre l'institution sur un pied de solidité indiscutable. Il leur faut toutefois le concours de leurs déposants, sans réticence. Ce sont ces derniers qui se trouvent le plus en mesure [...] de définir la situation en souscrivant au délai de douze mois qui leur est demandé [...] Lors de la récente course, la Banque Jacques-Cartier a payé [...] 1 500 000 \$ en deux jours ; c'était déjà faire preuve d'une grande vitalité mais avec un capital restreint de 500 000 \$ la prudence commandait impérieusement de suspendre temporairement afin de prendre des arrangements propres à sauvegarder les intérêts de tout le monde¹⁴⁴.

Le journal l'*Ouest canadien* prit rapidement sa défense :

On se demande si les billets de la Banque Jacques-Cartier sont bons. Nous n'avons qu'à dire que ces billets sont garantis par les dépôts faits par les banques du Canada au gouvernement. À nos lecteurs qui sont en relation d'affaires avec la banque, nous conseillons d'être calmes et patients. La Banque Jacques-Cartier rouvrira ses portes, nous le croyons fermement, à courte échéance¹⁴⁵.

En effet, la banque rouvrit ses portes pendant quelques semaines en novembre 1899, mais le 11 novembre, Alphonse Desjardins fut démis de ses fonctions de président et remplacé par M. G. N. Ducharme. La banque dut fermer définitivement ses portes le 13 juillet 1900. À la Une du *Edmonton Bulletin* trois jours plus tard on lit ceci :

The bank has passed out of existence, having been incorporated in a new concern to be known as Provincial Bank of Canada

¹⁴⁴ *Edmonton Bulletin*. 30.06.98, p. 2.

¹⁴⁵ *L'Ouest canadien*. 07.09.99, p. 2

[...] *The Edmonton branch is closed [...] all the inside fixtures have been shipped east.*

Ce fut un coup dur pour Edmonton et particulièrement pour la communauté francophone qui perdait l'un de ses piliers économiques. L'édifice devint la propriété de la *Union Bank* qui ouvrit une succursale à Edmonton quelques mois plus tard. Les autres banques ouvertes au public en 1898 étaient la *Imperial Bank* et la *Merchants' Bank*, ouverte en 1898.

Hôtels et commerces

Edmonton possédait plusieurs hôtels avenue Jasper qui offraient un service en français : le *Queen's Hotel*, propriété de Henri Hétu, avait un barman du nom de Durrant ; le *Alberta Hotel*, le plus beau et le plus luxueux hôtel d'Edmonton au tournant du siècle, devint la propriété de Camille David en 1900. Le barman était M. Billeau et le comptable M. DeSoucis. Un commis francophone, Siméon Cloutier, deviendrait en 1900 propriétaire du *Victoria Hotel* avec G. Corriveau. Monsieur J. N. Pomerleau allait devenir propriétaire du célèbre *Windsor Hotel* qui devint le *Selkirk* en 1913.

Au tournant du siècle, d'autres commerces situés avenue Jasper avaient un propriétaire francophone : G. H. L. Bossange possédait une librairie dans la bâtisse Heimick ; depuis 1893, M^{lle} Elizaeth Charbonneau avait une boutique de mode tout près de la Banque Jacques-Cartier¹⁴⁶ ; Monsieur Napoléon Leclerc avait une boucherie à côté de la *Imperial Bank*,

¹⁴⁶ En 1897, M^{lle} Charbonneau demeurait avec Jos Chénier, de la compagnie Gariépy & Chénier, dissoute en 1899 pour devenir Gariépy & Brosseau. M. Chénier reprit ses activités commerciales en tant que propriétaire du magasin de Melle Charbonneau et vendit entre autres de la marchandise générale et des sous-vêtements pour femmes. Finalement, le couple Chénier-Charbonneau se maria le 2 février 1900. Jos Chénier devint le 2^e président de la Société Saint-Jean-Baptiste d'Edmonton en 1897.

et trois commerces du type « magasin général » avaient pignon sur rue à Edmonton et étaient gérés par des francophones : Gariépy & Chénier¹⁴⁷, Marks, Clavet & Dobie¹⁴⁸, ainsi que Larue & Picard. Ce dernier magasin était situé près de là, où se trouve aujourd'hui le complexe d'appartements *MacDonald Place*.

En 1893, messieurs Stanislaus Larue et Joseph-Henri Picard firent installer une nouvelle enseigne aux couleurs vert et or, décrite ainsi par le *Edmonton Bulletin* : « *a handsome swinging sign in green and gold, with a green mapple leaf, a beaver in gold and Larue & Picard in gold letters*¹⁴⁹ ». En plus de leur enseigne, Larue & Picard avaient fait construire une nouvelle voiture de livraison, construite par Raphaël Duplessis et peinte aux mêmes couleurs par Félix Renaud.

Services en français

Plusieurs francophones travaillaient dans des commerces anglophones qui pouvaient ainsi offrir un service en français : Mastai Bertrand, un « Klondyker¹⁵⁰ qui avait décidé de rester à Edmonton¹⁵¹ », travaillait pour la compagnie *Edmonton Saddlery Co* et s'occupait de l'achat

¹⁴⁷ Joseph-Hormidas Gariépy qui, en plus d'avoir plusieurs partenaires dans ses entreprises commerciales (Gariépy & Chénier, Gariépy & Brosseau, Gariépy & Lessard), avait fait construire la bâtisse Gariépy en face de la *Imperial Bank*, à l'intersection très achalandée de l'avenue Jasper et McDougall Street (100^e rue et Jasper).

¹⁴⁸ Le gérant de la succursale était Adolphe Clavet, un Franco-ontarien.

¹⁴⁹ *Edmonton Bulletin*. 22.06.93, p. 1.

¹⁵⁰ Le lecteur notera que les deux orthographes « Klondyke » ou « Klondike » seront utilisés dans cet article.

¹⁵¹ *L'Ouest canadien*. 21.04.98, p. 3.

et de la réparation de selles et attelages. Les frères S. et G. Corriveau¹⁵² étaient ferblantiers pour le magasin général *Ross Brothers*. F. D. Fortin avait établi une librairie au début des années 1890 ; plus tard, il quitte Edmonton pour San Francisco, mais revient en novembre 1897 pour aller travailler chez *McDougall & Secord*, le magasin général le plus important d'Edmonton. Louis Garon était commis pour les quincailliers *Stovel & Strang* ; Baptiste Deschamps travaillait pour la *Hudson Bay Company* ; Louis Larocque travaillait au Fort de la *Hudson Bay Company* ; Henri Morel était commis pour la compagnie de meubles *J. T. Blowey*. Finalement, J. Charbonneau était conducteur d'attelages chez Gallagher. Par ailleurs, quelques francophones résidant à Edmonton travaillaient à leur propre compte : Luc Authier¹⁵³, Émile Duplessis, Napoléon Pomerleau, Gilles Pelletier et Ernest Bérubé étaient tous menuisiers. Édouard Delorme, George Chalifoux, Alex Laboucane et Antoine Boureois étaient journaliers. Moïse Brunelle était valet d'écurie. Albert Brunelle et Noël Delorme conduisaient des attelages. M. Decoraux était revendeur de viande. Adolphe Poirier, Arthur Bouchier et Alex Delorme travaillaient dans les mines de la région. Arthur Demars était ferblantier, Félix Dumont trappeur, Onézime Huot plâtrier, M. Perreault peintre et Bélanie Saint-Germain briquetier. Il est évident, d'après cette énumération, que plusieurs francophones avaient acquis de l'expérience dans la construction ou bien étaient habiles de leurs mains. Quel que soit le domaine dans lequel œuvraient les francophones et leurs concitoyens, il importe de souligner que d'autres langues et cultures habitaient une ville qui avait beaucoup pour plaire aux nouveaux colons. Desservie par le train,

¹⁵² Godfrey Corriveau sera propriétaire d'un atelier de réparation de bicyclettes en 1899.

¹⁵³ Entrepreneur avec Alex Dégagné ; ils furent chargés de construire entre autre le magasin de meubles *McIntosh & Whitelaw* (*L'Ouest canadien*, 03.02.98, p. 3).

Edmonton offrait de nombreux services publics et jouissait d'une situation géographique enviable près de la North Saskatchewan, sur le haut d'une pente. Plusieurs commerces subvenaient aux besoins de la population grandissante. Selon le *Lowe's Directory*, tout ce qui lui manquait alors était un aqueduc. En 1899, l'annuaire faisait l'éloge de la ville du nord albertain en ces termes :

*The town is built on the northern bank of the Saskatchewan River, and the view is simply perfect. The main business thoroughfare (Jasper Avenue) runs east to west, parallel with the river, and a minute's walk to the edge of its banks, at once discloses a lovely panoramic view. Looking across in a south-easterly direction the town of Strathcona (late South Edmonton) is visible on the opposite bank, and the piers of the new bridge, the superstructure of which is now in course of erection and due to be finished during the present autumn, can plainly be seen. The importance of this bridge to Edmonton can hardly be overrated, and its completion will be hailed with general satisfaction*¹⁵⁴.

Toute bien située et desservie qu'elle soit, Edmonton fut mise sur la carte grâce à un événement spectaculaire, la ruée vers l'or, qui débuta en 1897 et fut baptisé « le Klondike¹⁵⁵ ». C'est durant cette période palpitante de la vie d'Edmonton que le journal *L'Ouest canadien* a vu le jour.

Le Klondike

L'économie d'Edmonton allait changer pour toujours avec la première mention dans le *Edmonton Bulletin* de la découverte de minerai d'or au Yukon¹⁵⁶. Le premier « *Board of Trade* à l'ouest de Winnipeg »

¹⁵⁴ *Lowes Directory 1895*.

¹⁵⁵ Tantôt les journaux écrivent « Klondike », tantôt « Klondyke ».

¹⁵⁶ « Hesketh, Bob et Fances Swyripa », *op. cit.* p. 59.

attirait déjà les colons, mais c'est la ruée vers l'or du Klondike des années 1897-1898 qui allait être la meilleure publicité pour Edmonton. « *Despite the short time span, it had great importance for a young frontier community as it changed from a fur trade centre to a service centre aspiring to meet the needs of an expanding geographic area*¹⁵⁷. »

Chaque semaine, à partir de l'été 1897, les manchettes des journaux canadiens et américains faisaient mention de la ruée vers l'or et nombre « d'aventuriers » désireux de tenter leur chance passaient par Edmonton, le chemin le plus court pour se rendre au Klondike. Les citoyens de la ville reprirent la rengaine en y ajoutant leur propre touche, « un brin nationaliste ». La route d'Edmonton serait dorénavant appelée la route toute canadienne, *The all-Canadian route* :

*The imagination of Canada's politicians had been caught by the term « all-Canadian » - which the astute citizens of Edmonton had expeditiously christened their route - and were now wholeheartedly endorsing it as safe, short and easy. The Klondike travellers believed them*¹⁵⁸.

Edmonton offrait deux avenues pour se rendre au Klondike : la route terrestre, *overland route*, et la route maritime ou la *water route*. Les chercheurs d'or ne préféraient cependant ni l'une ni l'autre, bien que la plupart des prospecteurs se rendaient au Klondike par le Pacifique au départ de Vancouver, de Seattle ou de Victoria. Ils arrivaient ainsi à Dyea, Skagway et, en empruntant la *White Pass* ou la *Chilkoot Pass*, ils aboutissaient à Dawson City ; après la fonte des glaces, Dawson City était également accessible par le fleuve Yukon. La route *overland* d'Edmonton, quoique plus

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 58.

¹⁵⁸ Joan Weir. *Back Door to the Klondike*, p. 13-14.

directe et longue de 1500 milles comparativement à 2500 milles, était pour sa part plus dangereuse et demandait plus de temps à compléter.

Edmonton's overland backdoor route[...] was terrible every step of the way. No trail existed, no timber had been cleared, no bogs had been marked, no dead ends had been mapped. Each group of travelers had to axe its own trail. And each time the path came unexpectedly upon a ravine, or a bog, or a patch of impenetrable timber, men and horses had to go back and start again. One single mile of progress could mean 14 straight hours of axing and climbing and crawling. Under such conditions, even a hundred miles was an eternity, particularly considering the weight of provisions that each man had to carry with him. Unlike the other trails, the overland backdoor route had no stopping places anywhere along its length where provisions could be purchased. Moreover, nowhere along its length were there adequate grazing places for livestock. As a result, everything necessary to sustain life for both men and animals had to be carried along¹⁵⁹.

Plusieurs demandes étaient parvenues à Ottawa concernant la création et la reconnaissance de cette « route toute canadienne ». Il convenait de la baliser pour la rendre efficace car elle n'existait pas dans les faits :

They called public meetings in Edmonton, Fort Saskatchewan and St-Albert, and from these meetings sent an official request to the government in Ottawa asking that the existence of this backdoor route be publicly acknowledged and that its exact location be officially mapped and charted. The request received immediate action. [...] The government in Ottawa respond[ed] by commissioning Inspector Moodie of the NWMP to set out immediately to scout the area and to report on the exact route that should be followed¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Joan Weir. *Back Door to the Klondike*, p. 13-14.

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 46.

Il semblait donc que les efforts déployés pour attirer le monde dans la région edmontonienne n'aient pas été entièrement sans effet. Cependant, malgré une publicité agressive dans les deux journaux edmontoniens, ainsi que dans plusieurs autres journaux canadiens et américains qui vantaient les mérites de cette « route toute canadienne », seulement environ 1500 prospecteurs seraient passés par Edmonton¹⁶¹, sur un total estimé à 100 000 chercheurs d'or¹⁶² et seuls 725¹⁶³ seraient parvenus au Klondike par la route toute canadienne. Parmi eux se trouve un guide francophone, lequel avait un homologue dans le groupe de chercheurs rendus au Klondike par une autre route.

Francophones au Klondike

Vers juillet 1897, deux groupes de chercheurs d'or guidés par des francophones étaient partis d'Edmonton en direction du Klondike. Le groupe de Baptiste Pilon avait choisi la « route toute canadienne », tandis que le groupe de Louis Couture, parti cinq jours plus tard, avait pris la route de Skagway, via Vancouver. Le groupe de Couture parvint à destination le 29 septembre, deux mois après le commencement de leur grande aventure. Quant au groupe de Pilon, ils touchèrent leur but le 25 juillet 1898, près d'un an après leur départ¹⁶⁴.

Néanmoins, si nous disposons de peu d'informations sur la participation des francophones à la ruée vers l'or elle-même, les indices de leur présence dans l'aspect commercial de celle-ci sont, eux, plus nombreux.

¹⁶¹ MacGregor. *Edmonton: A History*, p. 125.

¹⁶² Pierre Berton. *Klonkike*, cité dans Joan Weir, *Back Door to the Klondike*, p. 11.

¹⁶³ MacGregor. *Klonkike Rush Through Edmonton*, p. 2.

¹⁶⁴ MacGregor. *Klondike Rush Through Edmonton*, p. 24.

Plusieurs nouveaux commerces à Edmonton devaient leur apparition à la ruée vers l'or. Ayant ouvert leurs portes en 1898, ils se chargeaient d'offrir de nombreux produits et services nécessaires à l'équipement des « Klondikers » : chantiers de construction de chaloupes et de bateaux, ateliers de réparations, quincailleries, magasins de vêtements, magasins généraux, boutiques de harnais, etc. Le libraire francophone G. H. L. Bossange en était même venu à concevoir sa publicité sur une chanson du Klondike :

*Bossange's Bookstore not only offered Klondike literature for sale but also advertised a new popular song, "The Spirit of the Klondike" and urged potential customers, "Hear it. Buy it. Sing it. For it brightens all the journey to that far distant land"*¹⁶⁵.

Avec raison, car les chercheurs d'or devaient investir de l'argent avant même d'approcher ce « pays lointain ». Un prospecteur, par exemple, devait apporter avec lui l'*outfit*, c'est-à-dire tout l'équipement nécessaire au voyage au Klondike (nourriture, vêtements, fusil et munitions, outils, médicaments), et cela en quantités suffisantes pour subvenir à ses besoins pendant un an, sinon deux. Le poids total de tout cet attirail pour un seul homme était entre 1500 et 2000 livres¹⁶⁶ (d'où la recommandation de partir à plusieurs pour mieux diviser le poids). Le coût total était d'environ 300,00 \$. Les commerces qui se spécialisaient dans la vente des *outfits* pouvaient s'enrichir !

Deux autres articles indispensables furent fournis par des établissements francophones. En février 1898, la firme Larue & Picard

¹⁶⁵ Hesketh, Bob et Frances Swyripa, *op. cit.* p. 64.

¹⁶⁶ Hesketh, Bob et Frances Swyripa, *op. cit.* p. 64.

publiait un guide et une carte pour les mineurs et prospecteurs d'or, lesquels, aux dires du directeur du journal *L'Ouest canadien*, étaient « bien écrits [...] bien présentés¹⁶⁷ ».

Le magasin général *McDougall & Secord* avait, lui, mis sur le marché une « carte routière », pour guider les prospecteurs au départ d'Edmonton vers le Klondike, et un dépliant décrivant ce qu'il fallait apporter au Klondike, le poids et le prix de chaque objet à acquérir¹⁶⁸.

Dilemme

Si, d'un côté, Edmonton profitait bien du passage de gens avides d'or, de l'autre, la ville avait intérêt à encourager le peuplement de ses terres. Voilà donc que *L'Ouest canadien* se trouva devant un dilemme : tous les gens que le journal avait fait venir à Edmonton lui glissaient maintenant entre les doigts, car ces Klondikers voulaient continuer leur route vers les champs aurifères du Klondike. De plus, de nombreux francophones déjà établis dans la région partaient, eux aussi. Les communautés francophones se dépeuplaient ! Le journal y trouva une solution intéressante : pour intéresser les gens à rester dans la région, il leur disait que « la vraie richesse », c'était la terre. Aussi fallait-il devenir cultivateurs ! Dès lors, le journal n'hésitait pas à quelque fois décrire les dangers associés au Klondike. Dans l'article paru à la Une du 4 août 1898, intitulé « Correspondance », on dit de « faire attention avant d'aller au Klondyke [car il y a] beaucoup de dangers et peu de fortune ». Mais qui plus est, on profite de toutes les occasions pour rappeler

¹⁶⁷ *L'Ouest canadien*, 10.02.98, p. 3.

¹⁶⁸ MacGregor, *Edmonton Trader*, p. 223-224.

aux nouveaux Klondykers qu'il n'est « pas besoin de se rendre au Yukon pour devenir riches¹⁶⁹ ».

Cette stratégie semble avoir fonctionné plus ou moins bien. Deux mois plus tard, le journal nous informe qu'un Klondyker, Mastai Bertrand, ayant décidé de rester à Edmonton, travaillait pour la *Edmonton Saddlery Co*, firme spécialisée dans la réparation de selles et d'attelages. Le cas Bertrand est représentatif, avec la conséquence qu'Edmonton jouit d'une économie améliorée. En mars 1898, le journal le confirme en rapport à l'exportation et à l'importation du premier semestre, comparées à celles de 1897. Selon le journal, le Klondike, avec « le marché de l'Angleterre et l'arrivée de nouveaux colons¹⁷⁰ », en sont les raisons principales. Le Klondyke et le « nombre grandissant d'immigrants » seraient également responsables de « la construction de plusieurs nouveaux bureaux publics [comme le] bureau de poste et [le] bureau de douane¹⁷¹ ».

Vers juillet 1898, avec le retour de plusieurs prospecteurs, revenus de leur périple au Klondike parfois même sans y être parvenus, les histoires d'horreur au sujet de la « route toute-canadienne » commençaient à se faire connaître. Résultat : de moins en moins d'aventuriers passaient par cette route. Même les commerces avaient enlevé le mot « Klondike » de leur publicité estivale¹⁷². La fièvre de l'or était passée. Déjà, cependant, Edmonton avait grandi en population et en importance et elle s'était incontestablement enrichie.

¹⁶⁹ *L'Ouest canadien*, 10.02.1898, p. 3.

¹⁷⁰ *Ibid.*, «Augmentation», 24.03.1898, p. 2.

¹⁷¹ «Nos bureaux publics», 5.05.1898, p. 2.

¹⁷² MacGregor, *Edmonton: A History*, p. 125.

Conclusion

Edmonton a vu sa population augmenter sans cesse au tournant du siècle dernier grâce, principalement, au train et au Klondike. De nombreux francophones sont venus durant ces années-là et ont permis à la nouvelle ville de se développer. Même si les francophones ne représentaient que 10 p. cent de la population totale d'Edmonton, ils étaient au premier plan du développement de la ville, et contribuaient à l'économie avec la banque Jacques-Cartier, les hôtels et les magasins. Pendant la ruée vers l'or du Klondike, les francophones ont continué à desservir la population urbaine toujours grandissante. Le journal *L'Ouest canadien* fut publié à cette époque et rapportait les faits et gestes de toute la communauté.

Ma lecture de l'époque fait ressortir le fait que malgré leur petit nombre, les francophones se sont distingués. Il nous revient maintenant de nous souvenir d'eux, de ce qu'ils étaient et de ce qu'ils ont fait. C'est sans aucun doute, en partie grâce à eux si Edmonton s'est développée comme elle l'a fait pour devenir, en 1905, la capitale de la nouvelle province de l'Alberta.

BIBLIOGRAPHIE

- Henderson Gazetteer & Directory for 1905.* Manitoba and Northwest. Winnipeg, Henderson Directories Limited, 1905.
- LOWE, C. A. *Lowe's Directory of Edmonton District.* 1899.
Edmonton. The Advertiser Publishing Co., 1899.
- Historical Walking Tours of Downtown Edmonton*, p. 4.
- MORIN, Jean-Baptiste. *En avant la colonisation - La terre promise aux Canadiens français - Le Nord-Ouest Canadien.* Ottawa, Imprimerie de l'État, 1897.
- Edmonton Bulletin.* Edmonton, 1881 - 1902.
- L'Ouest canadien.* Edmonton, 1898 - 1900.
- DEGRACE, Éloi. *L'Ouest Canadien : historique et index (1898-1900).* Edmonton, 1979.
- HART, E. J. *Ambitions et réalités - la communauté francophone d'Edmonton 1795-1935.* Salon d'histoire de la francophonie albertaine, Edmonton, 1981.
- HESKETH, Bob et Frances SWYRIPA. *Edmonton - The Life of a City.* Edmonton, NeWest Publishers, 1995.
- MACGREGOR, J. G. *Edmonton: A History.* Edmonton, Hurtig Publishers, 1975.
- MACGREGOR, J. G. *Edmonton Trader: History of John McDougall.* Toronto, McLelland & Stewart, 1963.
- MACGREGOR, J. G. *Klondike Rush Through Edmonton.* Toronto, McLelland & Stewart, 1970.
- WEIR, Joan. *Back Door to the Klondike.* Erin, ON, Boston Mills Press, 1988.

L'AGORA ET SES PETITS COINS

Développement des propositions faites à la table-ronde

Jean Lafontant
Collège universitaire de Saint-Boniface

Appartenances et identités au sein de la francophonie canadienne. Voilà un sujet très vaste qui soulève de très nombreuses questions et, ajouterais-je, de puissantes passions.

Les questions concernent les processus psychosociologiques de la formation de la conscience et de l'image de soi, en d'autres termes, les rapports de soi à autrui, dans un environnement fragmenté et multiple où abondent les propositions de définitions de soi, complémentaires ou concurrentielles, offertes par les religions, les marchands, ou suintant de la structure politique.

Dans la discussion de ce sujet, les passions viennent de ce que la recherche rigoureuse est perpétuellement menacée par les déformations que lui instillent l'intérêt, les traditions, les prêts-à-penser.

J'ajoute immédiatement que je ne prétends nullement être immunisé contre ces poisons. Je me fie cependant à cette autre passion que j'ai et qui contribue à me garder intellectuellement vivant : le questionnement perpétuel.

Comme point de départ à la réflexion, examinons quelques extraits de Martineau (1998) :

Il y a quelques semaines, je suis tombé par hasard sur deux bottins spécialisés. Le premier est le Répertoire juif de Montréal, édité par Harriett Safran Publishing ; le second, le Répertoire d'affaires autochtone du Québec, publié par Indiana

Marketing. Tous deux recensent les commerces et les entreprises appartenant à des membres de ces communautés. Vous êtes juif et vous tenez mordicus à acheter votre dentier chez un denturier juif ? Vous êtes amérindienne et vous voulez absolument faire coiffer vos enfants chez un coiffeur amérindien ? Pas de problème ! Vous n'avez qu'à faire marcher vos doigts sur les pages de ces bottins, et vous trouverez chaussure à votre pied. La denturologue Olga Lichtner, rue Prince of Whales (sic), à Montréal ; le salon de beauté Algonquin, rue principale, Maniwaki.

Je feuilletais ces deux bottins, et je ne pouvais m'empêcher de me poser une question : qu'arriverait-il si une maison d'édition québécoise décidait de publier un répertoire des commerces dirigés par des catholiques francophones blancs de souche ? Ce serait l'émeute, probablement. Les éditorialistes dénonceraient le geste d'un océan à l'autre, et les éditeurs de la chose devraient faire leur mea-culpa en public. Pourtant...

Ce texte est intéressant : il évoque la question du Soi et de l'Autre collectifs, de l'égalité entre les groupes (pourquoi la publication de répertoires d'affaires est-elle considérée comme légitime dans le cas des Juifs et des Autochtones, par exemple, et déniée aux « catholiques francophones blancs de souche » ?

Cependant, l'argumentation de M. Martineau, ainsi que celle de tous ceux qui contestent le principe des programmes préférentiels ("affirmative action" / action positive) passe sous silence certains faits. Par exemple le suivant : bien que, dans une société démocratique, tous les individus soient égaux devant la loi, les groupes sociaux (délimités par l'origine nationale ou ethnique, les traditions culturelles ou religieuses, etc.) ne sont pas, eux, nécessairement égaux des points de vue sociologique et politique.

Dans les représentations (les perceptions, les images mentales) que se font les Canadiens des groupes ethniques, il existe une pyramide de prestige au sommet de laquelle on trouve les personnes d'origine britannique et française, ensuite, les personnes d'origine européenne et dans les échelons inférieurs, les minorités dites visibles (noires, asiatiques) ou d'autres, telles les « Arabes » et les « Musulmans ». À cette hiérarchie de prestige, correspond une échelle équivalente du degré de sentiment de fraternité ("distance scale") qu'éprouvent les Canadiens vis-à-vis des membres de ces divers groupes (Reitz et Breton, 1994 ; Laczko, 1996).

Au-delà des représentations, les inégalités entre les groupes ethniques au Canada s'observent aussi au niveau – très concret et matériel – de l'accès à l'emploi, du domaine d'emploi et du revenu d'emploi. Reitz et Breton (1994) ont montré que toutes choses étant égales par ailleurs, les hommes de minorités visibles (en particulier les Autochtones, les Noirs et les Asiatiques de l'Est et du Sud-Est) nés au Canada ont des revenus annuels de 6 p. cent à 10 p. cent inférieurs à ceux de leurs compatriotes blancs. Le fossé s'accroît lorsque l'on compare les revenus des immigrants visibles à ceux des immigrants blancs. Le même fossé existe chez les femmes, mais à un niveau moindre.

Le traitement préférentiel destiné, le temps d'un juste rattrapage, aux groupes¹⁷³ les plus faibles ne signifie pas pour autant que ces groupes ont plus de « droits » que les autres. Néanmoins, le traitement préférentiel

¹⁷³ Je parle ici de groupes, alors que la rigueur exigerait que nous parlions d'individus appartenant à des groupes. Cette appartenance n'est d'ailleurs jamais exclusive, ni dans les rapports sociaux ni dans les consciences. Les affiliations culturelles et les définitions que les individus donnent d'eux-mêmes peuvent être complexes, complémentaires, voire apparemment contradictoires plutôt qu'exclusives.

donne l'apparence de l'iniquité, et c'est là l'un de ces effets pervers, l'autre étant l'essentialisation ou la pétrification de caractéristiques culturelles pourtant labiles, changeantes, du point de vue de l'importance que les individus qui les portent y attachent (Elbaz 1994). Ce faisant, les programmes préférentiels peuvent contribuer à accentuer certaines différences, dresser la carte ethnoculturelle en couleurs contrastées, là où la réalité, observée avec le recul de trois générations, donnerait un tableau plus nuancé, aux couleurs amalgamées¹⁷⁴.

J'insiste sur l'apparence d'iniquité des programmes préférentiels destinés aux minorités visibles, parce que ce grief revient souvent dans le discours du commun, voire celui de certains politiciens. Or, l'iniquité suscite la frustration d'individus de bonne foi, en lice pour les mêmes postes ou les mêmes ressources rares, lesquels individus n'ont pour tort que celui d'appartenir *de facto* à la majorité.

Dans son texte, Martineau considère comme futile et dérisoire l'affirmation ostentatoire de différences culturelles qu'il estime non-pertinentes dans l'espace du Marché et reproche aux minorités de brandir aujourd'hui leur caractère distinct comme un drapeau et de s'enfermer elles-mêmes dans des petites cases, alors que « pendant des années, [elles] se battaient pour qu'on cesse de les étiqueter, de les mettre à part, de les montrer du doigt » (Martineau, 1998).

¹⁷⁴ Sur le processus intergénérationnel d'acculturation des immigrants à Toronto, compte tenu de leurs origines nationales et autres caractéristiques, consulter : BRETON, Raymond, ISAJIW, Wsevolod W., KALBACH, Warren E. et REITZ, Jeffrey G. (1990).

D'un point de vue strictement logique, l'argument a du poids : une marchandise, un service et une œuvre, quelles que soient les caractéristiques de leur auteur ou fournisseur, valent par leur propre mérite (et un consensus d'appréciation). Toutefois, l'affirmation de certaines différences dans l'espace du Marché, voire même dans l'Agora, relèvent de préférences privées, lesquelles sont acceptables pourvu qu'elles ne contreviennent pas aux droits d'autrui. La publication du Répertoire juif de Montréal ou du Répertoire d'affaires autochtones du Québec ne contrevient nullement aux droits des « catholiques francophones blancs de souche » dans la mesure où ces derniers peuvent éventuellement décider eux-mêmes d'y recourir pour leurs propres besoins. Il y aurait discrimination contre les droits des « catholiques francophones blancs de souche » seulement si les établissements juifs et autochtones répertoriés se proposaient de ne servir exclusivement qu'une clientèle juive ou autochtone. En fait, dans la société civile, individus et associations affirment continuellement des différences et préférences. L'exercice démocratique consiste à s'assurer que ces pratiques de différences visibles ou bruyantes n'empêchent pas les personnes qui n'y souscrivent guère de vivre pleinement leur citoyenneté au niveau de la participation politique, économique et culturelle¹⁷⁵.

La réponse libérale au dilemme du droit à la différence dans un contexte d'égalité des droits individuels tient dans la vieille distinction entre le public et le privé. Un individu peut être un citoyen loyal, égal à tout autre dans ses droits et devoirs publics, tout en pratiquant en privé, c'est-à-dire dans la société civile des différences qui ne relèvent que de son seul jugement et dont l'exercice ne porte nullement atteinte à autrui. Peut-il

¹⁷⁵ Cf. Spinner, 1994.

exister une collectivité raisonnablement intégrée qui repose sur une solidarité aussi abstraite que la simple reconnaissance d'appartenir à un pays commun et d'être sous l'empire de lois communes ? Certains¹⁷⁶ prétendent que non. D'autres¹⁷⁷, parmi lesquels je me range, prétendent que oui.

Il peut exister un sentiment d'appartenance commune à une collectivité sans que les membres de cette collectivité partagent les mêmes « idoles »¹⁷⁸. Dans une étude empirique sur le sentiment d'appartenance à leur communauté ethnique comparée à ce qu'il appelle le *sentiment de citoyenneté* (identité déclarée et attachement au Canada) des Canadiens d'origine ethnique *autre* qu'anglaise et française, Salin (1996) montre que, pour eux, il n'y a pas de contradiction :

[...] ethnic self-identity can be nested within a strong Canadian civic identity. In this sense, ethnic heritage identity is quite compatible with a strong national civic identity.

(Kalin, 1996, p. 41)

Il n'y a donc pas d'antinomie à revendiquer l'égalité citoyenne et vouloir cultiver dans l'intimité, ainsi que dans les franges où le privé s'articule au public, des différences que l'on estime significatives, quoique partielles et éventuellement labiles. L'égalité citoyenne, de type libéral, suppose les mêmes chances au départ pour tous. Par ailleurs, on peut supposer que, aujourd'hui, les minorités revendiquent et font un usage politique de leur différence en partie afin d'avoir accès aux ressources supplémentaires des programmes préférentiels, lesquels leur permettent

¹⁷⁶ Par exemple : Fernand Dumont (1995) ; Joseph-Yvon Thériault (1993).

¹⁷⁷ Par exemple David Hollinger (1995).

¹⁷⁸ J'emprunte ici ce terme à Harold Isaacs (1975).

d'être, avec les autres, à la même ligne de départ. Dans ce sens, la revendication des différences ethniques et autres est la réponse politique actuelle des groupes victimes de discrimination, dans un contexte de gestion étatique que l'on a appelé le « néocorporatisme sociétal »¹⁷⁹.

[...] la politisation des décisions et l'élargissement de la sphère politique [...] donne naissance à des groupes de pression de plus en plus puissants et spectaculaires. Ce contexte fait de l'ethnicité un moyen privilégié de revendication. L'ethnicité ne relève pas d'un phénomène primordial nourri par les identités profondes, mais plutôt d'un choix stratégique et politique pour les individus qui, dans d'autres contextes, choisiraient d'autres appartenances de groupe.

(Labelle, 1994, p. 42)

La question de la langue française

Les langues sont à la fois les outils et les œuvres d'art les plus précieux. Je souscris donc à tous les efforts destinés à les enrichir et à les diffuser. Je m'oppose cependant à certaines dérives auxquelles elles servent de prétexte.

Les langues sont des propriétés publiques de l'humanité. Elles n'appartiennent à aucun groupe en particulier. Ou, pour dire les choses autrement, elles appartiennent à leurs locuteurs. Quand j'entends le mot « francophone », je conçois : toute personne parlant le français, à l'exclusion de sa couleur, sa religion, son origine ethnique, et indépendamment du fait d'avoir appris le français dans l'enfance, l'adolescence ou à l'âge adulte. Lorsque des journalistes ou des politiciens parlent, par exemple, de « vote francophone » par opposition au « vote ethnique », cela me semble une

¹⁷⁹ Voir Lafontant, 1993 ; Labelle, 1994.

absurdité. On glisse ainsi d'une définition « technique » des termes « francophone » et « ethnique », définition visant à caractériser ces phénomènes, à une définition idéologique, c'est-à-dire visant à valoriser des positions politiques ou, si l'on préfère, des rapports d'inégalité : francophone = « de souche » = norme sous-jacente historique ; ethnique = frange autour de la norme, apport ultérieur de type plutôt décoratif.

Le fait de considérer une langue comme consubstantielle à une culture paraît également une absurdité. Bien modestement et dans le sillage d'éminents socio-linguistes, j'ai indiqué ailleurs mes raisons (Lafontant, 1995).

Permettez ici une anecdote personnelle et quelque peu délicate, puisqu'il s'agit d'un de mes collègues du Collège universitaire de Saint-Boniface. Ce collègue est d'origine sénégalaise et a comme langue maternelle le wolof. Cependant, étant musulman, son instruction religieuse s'est faite en arabe, langue qu'il lit et comprend encore très bien. Malgré tout, du point de vue des études dès le niveau élémentaire, le français a constitué sa langue scolaire principale. L'anglais s'y est par la suite ajouté, à titre de langue « étrangère ». Toutefois, ayant émigré en Allemagne à l'âge de 25 ans environ, il dut apprendre l'allemand, langue dans laquelle il fit des études supérieures jusqu'au doctorat. Ayant épousé une Allemande, il vit maintenant à Winnipeg où, me dit-il, ses jeunes enfants corrigent son accent en anglais... bien qu'ils aillent eux-mêmes à l'école française ! Question : quelle est la *culture* de ce collègue, celle de sa famille ?

Seul ce collègue et sa famille peuvent répondre à cette question. On peut toutefois supposer qu'il s'agit d'une culture complexe, faite de couches concurrentielles, superposées ou composées, comme nous l'avons suggéré

plus haut. Chacune des cinq langues apprises par mon collègue évoque sans doute pour lui un univers particulier à cause du contexte dans lequel il l'a apprise, de la fonction pour laquelle il l'a apprise et des expériences concrètes liées à cet apprentissage. Pourtant, malgré leurs particularités, ces univers discursifs ont dû se métisser dans ce qu'on pourrait appeler la *personnalité culturelle* de ce collègue.

La recherche d'un monopole *politique* sur la langue et la prétention de rattacher une langue à un « terreau nourricier » (Dumont, 1995) circonscrit a comme effet, voulu ou non, l'exclusion des autres sources et pratiques. Or, les langues me paraissent plutôt comme des systèmes d'accommodement qui naissent et se transforment à long terme selon les besoins de leurs locuteurs et par les échanges qu'elles effectuent entre elles. Ce n'est pas le côtoiement des langues, c'est-à-dire des enjeux d'espace linguistique qui sont porteurs de conflits, mais plutôt des enjeux d'espace politique, c'est-à-dire la revendication de certains groupes quant à leur souveraineté sur un territoire circonscrit (ou autres ressources publiques). Dans ces circonstances, le conflit est particulièrement manifeste quand, à l'isomorphie de ce territoire (ou de la distribution des ressources publiques), se superpose une même ligne isoglosse.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 1983.
- BAYART, Jean-François. *L'illusion identitaire*. Paris, Fayard, 1996.
- BRETON, Raymond, ISAJIW, Wsevolod W., KALBACH, Warren E. et REITZ, Jeffrey G. *Ethnic Identity and Equality: Varieties of Experience in a Canadian City*. Toronto, University of Toronto Press, 1990.
- CERTEAU, Michel de. « L'histoire, science et fiction », *La philosophie de l'histoire et la pratique historique d'aujourd'hui*, David Carr, William Dray, Théodore F. Geraets, Fernand Ouellet et Hubert Watelet (dir.). Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982, p.19-39.
- DUMONT, Fernand. *Raisons communes*. Montréal, Boréal, 1995.
- ELBAZ, Mikhaël. « Hiérarchies polyethniques, justice intergénérationnelle et programmes préférentiels au Canada », *Entre tradition et universalisme*, Françoise-Romaine OUELLETTE et Claude BARITEAU (dir.). Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994, p.435-455.
- HOLLINGER, David. *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York, Basic Books, 1995.
- ISAACS, Harold R. *Idols of the Tribe. Group Identity and Political Change*. Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- KALIN, Rudolf. « Ethnicity and Citizenship Attitudes in Canada: Analyses of a 1991 Survey », *Ethnicity and Citizenship: The Canadian Case*. LAPONCE, Jean et SAFRAN, William (eds.). London, Frank Cass, 1996, p.26-44.
- LABELLE, Micheline. « Nation et ethnicité. Perspectives théoriques à propos du Québec », *Entre tradition et universalisme*. Françoise-Romaine OUELLETTE et Claude BARITEAU (dir.). Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994, p. 37-74.

- LACZKO, Leslie S. « Feelings of Fraternity towards Old and New Canadians: The Interplay of Ethnic and Civic Factors », *Ethnicity and Citizenship: The Canadian Case*. LAPONCE, Jean et SAFRAN, William (eds.). London, Frank Cass, 1996, p. 45-63.
- LAFONTANT, Jean. « L'incidence de l'État canadien dans la formation des groupes de revendication minoritaires : l'exemple de Réseau et de Pluri-elles », *Cahiers Franco-Canadiens de l'Ouest*. Vol. 5, n° 2 (1993) p. 195-252.
- LAFONTANT, Jean. « Langues, cultures et territoires, quels rapports ? », *Cahiers Franco-Canadiens de l'Ouest*. Vol. 7, n° 2 (1995) p. 227-248.
- MARTINEAU, Richard. « Chacun dans son coin », *L'Actualité*. Vol. 23, n° 12, Montréal, août 1998, rubrique Contrepoint, p. 71.
- SPINNER, Jeff. *The Boundaries of Citizenship: Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*. Baltimore, The John Hopkins University Press, 1994.
- THÉRIAULT, J.-Yvon. « Le droit d'avoir des droits », *L'État et les minorités. Textes du colloque tenu au Collège universitaire de Saint-Boniface les 6 et 7 novembre 1992*, Jean Lafontant (dir.). Saint-Boniface, Les Éditions du Blé / Presses universitaires de Saint-Boniface, 1993, p. 13-28.