

Le localisme au Québec

Éric Schwimmer

Volume 18, Number 1, 1994

Localismes

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015299ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015299ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Schwimmer, É. (1994). Le localisme au Québec. *Anthropologie et Sociétés*, 18(1), 157–175. <https://doi.org/10.7202/015299ar>

Article abstract

Localism in Québec

According to Appadurai, any stable social formation is founded on local subjects. Yet, localities have always been fragile social achievements. They must be carefully maintained against fissions and intrusions. What rôle do Québec festivals play in the protection of localism? First, the article describes signs (material and symbolic) emitted by festival managers and considers how these protect localities against the nationalisation of semiotic space. Second!, il considers the constant erosion of localities by migration and the role played by festivals in limiting this érosion. After an excursus on the notion of " context " in the semiotics of culture, and on the spiralling alternation of periods of cultural imports and of returns to local roots. \ve look briefly at the erosion of localism by electronic média, in the context of reactions of local subjects at public célébrations. Finally. we emphasize the importance of localism in anthropology.

LE LOCALISME AU QUÉBEC

Éric Schwimmer



S'il reste aujourd'hui en anthropologie un concept d'intérêt vraiment global, c'est bien celui de localisme. Ce texte présente le localisme à partir de quelques résultats d'un projet de petite envergure sur la fête populaire en Mauricie (Québec). La première partie des résultats, publiée récemment (Schwimmer 1994), décrit surtout le système complexe des échanges au sein des diverses hiérarchies sociales locales. Cet article mentionne brièvement, presque sans commentaire, que les festivals de chaque localité ont une symbolique distincte, un modèle d'organisation distinct, une conscience historique distincte. Ces formes uniques sont, de toute évidence, bien identifiables comme membres de la famille des festivals québécois, mais pourquoi chacun de ces festivals doit-il toujours être différent de tous les autres ? Une série d'accidents ? Un jeu sans importance ? Ou se pourrait-il que cette diversité (assortie d'un système assez riche de ressemblances de fond) donne la clef des orientations profondes de l'ensemble de la culture québécoise ?

Avant d'aborder cette question, nous avons heureusement pu consulter des données et des analyses de notre projet, présentées dans le livre récent de Bernard Cherubini (1994). Sans mentionner, sans connaître peut-être les travaux anglo-américains sur le localisme, ce livre est dans la mouvance des concepts d'Appadurai. Dans l'article que voici, je présenterai donc le localisme que manifestent nos données mauriciennes, dans le cadre des concepts d'Appadurai (1993). Je ferai aussi brièvement allusion aux apports indispensables de Cherubini.

Le fondement du « localisme » des anthropologues — on le retrouve également chez Cherubini, Geertz et Appadurai — est de supposer qu'il existe des personnes, désignées comme « sujets locaux », qui détiennent des savoirs particuliers désignés comme leur « connaissance locale ». Celle-ci n'est accessible à l'observateur que par la lecture des signes. Les sujets locaux en émettent consciemment ou à leur insu, parfois sous la forme de textes verbaux, plus souvent sous toutes sortes de formes non verbales : rites, performances, objets matériels, aménagement de l'espace, etc. Inscrite dans la mémoire des gens, l'histoire locale — ou plutôt le mythe local qui s'en inspire — fait partie aussi des signes disponibles aux sujets locaux.

Le problème épistémologique présenté par ces signes est précisément de déterminer comment leur lecture peut constituer une connaissance. Car cette lecture n'est pas du même type que celle (dite « objective ») qu'on puise dans les archives, les cadastres, les dossiers des organismes administratifs. En faisant du « terrain » chez les habitants d'un village, on trouve en effet qu'ils ne possèdent pas nécessairement cette connaissance « objective ». Même s'ils la possèdent, ils n'en

reconnaissent pas toujours la pertinence, car les sujets locaux peuvent détenir et privilégier des informations très différentes. Quand il y a des conflits entre ces sources d'information, ce qui arrive souvent, le chercheur a le choix entre plusieurs « méthodes ethnographiques ». Il choisira celle qui s'adapte le mieux à l'objet de ses recherches.

Selon Appadurai, toute formation sociale stable se fonde sur des sujets locaux, définis comme « des acteurs qui font partie d'une communauté localisée de parents, voisins, amis et ennemis ». Cependant, comme il le dit, le localisme (le processus qui produit des sujets locaux) a toujours été « une réalisation sociale fragile », menacée sans cesse par les ennemis externes, les fissions internes. D'autre part, la production d'une localité est en partie matérielle (maisons, sentiers, jardins, espaces d'approvisionnement), en partie idéologique (car les rites, les cosmologies, les performances cérémonielles font tous partie de la production des sujets locaux représentatifs). Or, malgré tous ces efforts, le localisme n'est jamais un acquis sûr, si bien que le discours de l'« informateur » à l'ethnographe saisit toujours l'occasion de réaffirmer la sociabilité locale de son groupe.

La théorie d'Appadurai s'appuie sur des modèles sémiotiques et phénoménologiques, elle s'intéresse à « la logique du monde vécu » du sujet local, système composé de textes et de « contextes ». Dès que les gens s'emparent d'un lieu à coloniser (car la localisation commence toujours par une conquête), ils établissent les règles de base à suivre, on dirait déjà un texte adapté à leur lecture de leur nouveau « contexte » écologique, social, idéologique. Ces règles ne manquent jamais, pourtant, de modifier le milieu — elles produisent donc un « contexte » nouveau. Cette théorie générale n'est pas nouvelle : l'idée d'un sujet local qui reproduit et transforme des textes existants ressemble à l'*habitus* du sujet historique de Bourdieu (1972). L'idée que ce sujet peut restructurer ses espaces et devenir ainsi un sujet historique se trouve déjà dans la théorie de Sahlins (1989). Le terme « contexte » a, par ailleurs, des inconvénients dont je parlerai plus loin. L'originalité de la théorie d'Appadurai vient plutôt du fait qu'il étudie des sujets locaux menacés par des formes sociales de grande échelle qui les entourent. Il dit presque, comme Balibar et Wallerstein (1988), que ces dernières veulent et peuvent presque toujours transformer les sujets locaux en sujets citoyens.

Afin de juger dans quelle mesure ce constat s'applique à la Mauricie et au Québec, citons les trois qualités qui distinguent, selon Appadurai, le sujet local et le sujet citoyen : 1) la tendance de la nation-État de nationaliser tout l'espace et de définir toute localité sous le signe de ses formes de soumission et d'affiliation ; 2) la disjonction progressive entre le territoire, la subjectivité et tout mouvement social collectif, causée par la migration sous toutes ses formes et par le tourisme ; 3) l'érosion continue, entraînée notamment par la force et la forme de la médiation électronique de la relation entre les communautés spatiales et les communautés virtuelles. L'auteur démontre que dans certaines communautés, surtout urbaines, où la production des « sujets locaux » est effectivement devenue impossible, on trouve un terrorisme endémique nourri de forces externes d'une grande violence.

En analysant nos données sur les festivals et autres cérémonies en Mauricie, par rapport aux variables proposées par Appadurai, nous pensons que l'environnement y reste favorable à la production des sujets locaux. La Mauricie devra

certaines lutter pour que le localisme y survive, mais la lutte est loin d'être perdue. L'analyse de l'imaginaire social et des pratiques symboliques, en rapport avec les ressources et les industries locales et la structure dramatique de la vie politique locale, donne l'image d'une région dont l'économie n'est pas dynamique mais le localisme vigoureux.

Nationalisation de l'espace ?

Pour distinguer les signes produits par les sujets locaux de ceux produits par les sujets civils, il faut d'abord savoir les interpréter. Cet art est difficile surtout quand le contexte des signes ne se situe pas dans la localité même, mais provient d'une forme sociale de grande envergure qui cherche à nationaliser les sujets. On a affaire à des signes complexes et omniprésents qui dépassent la mesure du répertoriaire. L'analyse doit donc sélectionner certaines performances limitées et structurables, comme les fêtes populaires de la Mauricie, suffisamment riches en signes et en symboles et dont le contexte ne dépasse pas trop les bornes de la localité. On se tromperait évidemment si l'on procédait comme si les grandes formes sociales — nationales, fédérales, internationales — ne jouaient pas un rôle puissant et complexe. Par contre, ce rôle est suffisamment ponctuel pour s'ouvrir à une analyse macro-historique et institutionnelle crédible.

Notre tâche est de déterminer dans quelle mesure les producteurs de ces fêtes sont des sujets locaux et dans quelle mesure ils sont des sujets citoyens. On peut se demander si cette tâche est vraiment utile : il n'est pas logiquement exclu en effet que les fêtes populaires soient l'œuvre de sujets locaux qui sont des sujets citoyens dans tous les contextes sauf quand ils se prêtent aux « inversions rituelles » des festivals d'été. Cette question est si délicate que j'ai longtemps hésité avant de continuer cette recherche. Il est essentiel de comparer ces fêtes à d'autres performances sociales dans d'autres domaines, pour voir comment le localisme fait partie de la vie habituelle. Cette comparaison est faite dans le livre de Cherubini qui décrit la production des sujets locaux dans une gamme de performances, tels les généalogies, les plans de villages et les cadastres, la gestion communautaire, le théâtre. Ses recherches indiquent que le degré de « localisme » des fêtes populaires est sensiblement le même que dans ces autres domaines.

L'ouvrage de Cherubini ne distingue pourtant pas explicitement les sujets locaux des sujets citoyens. Comme l'explique Appadurai, l'emprise des contextes extérieurs prend des formes arbitraires, car chaque État-nation a des intérêts pour la vie sociale et les formes culturelles qui varient « selon ses propres paranoïas profondes de souveraineté et de contrôle ». Celles du Québec ne sont pas les mêmes que celles de Singapour, de la Papouasie-Nouvelle Guinée, de Haïti, du Cameroun, du Japon ou de l'Inde. Au Québec même, ces paranoïas varient aussi selon l'institution ou le parti politique au pouvoir. Au début ce fut l'Église, puis le gouvernement libéral de Jean Lesage, qui ne touchait presque pas aux manifestations culturelles des localités. Depuis 1973 (Bernier 1982 : 174), le gouvernement du Québec a des programmes de promotion des activités socioculturelles des festivals populaires. Quand le Parti québécois prit le pouvoir en 1976, les festivals mauriciens étaient en plein épanouissement. Comme l'explique Bernier, ce nouveau

gouvernement fut plutôt favorable à leur développement en autant qu'ils s'occupaient de « l'expression et la création de la culture populaire québécoise dans ses formes traditionnelles et contemporaines ». Cependant, tout en encourageant les festivals, ce gouvernement voulait aussi les purifier. Le Livre blanc sur le développement culturel (1978) précise : « La prolifération de festivals western et de fêtes bavaroises illustre ce mouvement de désintégration culturelle ». Cette critique vise carrément tous les « sujets locaux » de la Mauricie car peu importe que le thème de leurs festivals soit le western, le bûcheron, la patate ou la drave, la programmation globale de ces événements (donc la désintégration) est sensiblement la même partout.

Selon le Livre blanc, tous ces festivals devraient donc se rapprocher de leurs racines. Or, du point de vue des sujets locaux mauriciens, ces racines ne remontent qu'au XIX^e siècle, quand furent établis la plupart des villages au nord du fleuve. Le Livre blanc différencie en effet deux systèmes de symboles d'identité : le système national, fortement encouragé, qui inclurait, à la rigueur, la drave mais pas le festival des canots, encore moins celui du western ; et le système local, condamné en bonne partie. Car juste après 1976, l'image de la société franco-canadienne d'avant la conquête de 1759 inspirait les « formes d'affiliation » (Appadurai 1993) encouragées par le gouvernement partout sur son territoire.

Les réactions de la population furent mitigées. La population de la province appuyait en majorité le Parti québécois, mais presque tous les festivals résistaient à la modification de leur contenu symbolique. Le gouvernement de l'époque tenta pourtant avec délicatesse de propager sa vision de l'identité nationale québécoise. En 1978, il établit à cette fin la Société des festivals du Québec qui anima deux grands colloques, en 1979 et 1980, sur le rôle national de la fête populaire (Gürttler et Sarfati-Arnaud 1979 ; Pinard 1982), mais sans parler des sujets locaux.

Le gouvernement péquiste se contenta désormais de subventionner les festivals par plusieurs programmes. L'un de ceux-ci payait les frais des meilleurs artistes de la culture populaire québécoise pour visiter les régions et se produire lors des festivals d'été. Sans doute, l'État justifiait ces dépenses par le principe même de « définir les localités sous le signe de ses formes d'affiliation », car peu importe le niveau de politisation de ces artistes, ils ou elles ne pouvaient définir l'espace mauricien que comme partie de l'espace culturel québécois. Cette fois, les Mauriciens acceptèrent l'incursion étatique avec enthousiasme, car elle ajoutait beaucoup à la popularité des festivals.

Aucune intervention n'aurait pu être plus anodine, mais — ajoutée aux commanditaires privés et à quelques autres appuis financiers externes — ces apports produisirent graduellement un malaise dans les localités, surtout à Saint-Tite, où l'on commençait à dire que ces festivals venaient tout à fait de l'extérieur, qu'ils n'étaient plus vraiment une affaire des gens de la place. Car, tout bien réfléchi, les interventions externes dans une localité ne sont jamais gratuites. Cependant, malgré les conditions que je viens de décrire, un esprit de corps relativement robuste réussit à survivre.

J'ai commencé mes propres enquêtes sur les festivals locaux en 1987, donc après le retour du Parti libéral au pouvoir. Bien que la plupart des villages étudiés sont dans le comté provincial de Lavolette, resté péquiste, les discours sur la

valeur des festivals ne relevaient que les avantages locaux : personne n'y parlait de la « création de la culture populaire québécoise ». Le seul organisme à débiter le discours péquiste orthodoxe fut le Festival de l'artisanat à Grand-Mère. Ce discours marginal me fit penser que les Mauriciens se manifestaient aussi comme des sujets locaux.

Le Parti libéral aurait-il eu plus de succès à ce jeu de prise en charge ? Réélu en 1985, il ne supprima pas la Société des festivals du Québec, mais remodela son rôle. Celle-ci n'eut plus à s'occuper des définitions symboliques de l'identité québécoise mais devait plutôt développer les méthodes de gestion des festivals et, peut-être, augmenter le rendement du tourisme. La Société fut intégrée au Haut-Commissariat à la Jeunesse, aux Loisirs et aux Sports qui s'occupe des fêtes des divers groupes ethniques. Au niveau national, elle vise aujourd'hui la gestion ultra-moderne du folklore. Loin d'être sans pertinence pour nos propos, cet objectif nous ramène au cœur de la problématique qui oppose le sujet social local au sujet citoyen.

Comme l'a souligné déjà Vincent Lemieux (1982), on trouve au Québec trois formes de gestion des manifestations cérémonielles : l'association, l'appareil et la forme mixte appelée « le quasi-appareil ». L'association est la forme typique de la gestion des manifestations parmi les « sujets locaux » d'une société traditionnelle. Dans la mesure où les localités gérantes se pliaient, par contre, aux valeurs des formes sociales de grande envergure contemporaines (l'objectivité, la rationalité, l'universalisme), elles s'en remettaient à un « appareil » qui respectait ces valeurs. Lemieux constatait cependant que la forme de gestion la plus courante des manifestations cérémonielles locales au Québec était plutôt le « quasi-appareil », bureaucratique en apparence mais composé en pratique de toutes les forces sociales en présence. Ces « comités directeurs » techniquement ressemblaient à des appareils mais leur politique était associationniste. Or depuis 1985, l'objectif de la Société des festivals du Québec a été de transformer ces quasi-appareils en appareils véritables.

Quand Cherubini se joignit à notre projet sur la fête populaire au Québec, il s'occupa surtout du dossier de la gestion. Le résultat de sa recherche (1987 ; révisé dans 1994, chap. 6) fut inattendu. Le personnel des festivals présentait certains caractères constants. Il n'est jamais composé des chefs officiels de la communauté mais de leurs adjoints ou des amateurs ou des bénévoles ou des ambitieux qui, par le truchement du festival, espèrent trouver une voie alternative de se hisser dans l'échelle sociale. Le festival avait les caractéristiques d'une institution temporaire permettant « la transgression des normes et des valeurs de la vie associative traditionnelle », en produisant « une sorte de charivari organisationnel permis par la nature festive de la manifestation ».

Cette intrusion de la culture populaire traditionnelle, marquée par la dérision et le rire, essentiels à l'esprit de la fête, favorise aussi la créativité et l'invention des symboles d'identité. Originaires des « canaux traditionnels de la sociabilité » de la localité, les responsables s'installent, dans une période de désordre et de transgression, à des postes privilégiés même si marginaux. Dès que le festival est terminé, ils réempruntent les voies classiques de l'ordre social, parfois à des postes bien supérieurs.

Le modèle de Cherubini distingue trois attributs centraux du comité directeur : 1) l'association : attribut qui prime dans la publicité populaire et les contacts avec la

population ; 2) l'appareil : attribut premier dans les échanges avec les commanditaires et les paliers de gouvernement ; 3) la marginalité du comité dans le système de la gestion communautaire : attribut par lequel on marque la liminalité et la créativité des festivals. Sans contredire Lemieux, ce modèle de Cherubini reconnaît au comité directeur un rôle particulier dans la production des sujets locaux. Le Festival de la Mouche Noire, du 23 au 26 juin 1989, à Saint-Roch-de-Mékinac est un bon exemple du type d'inventions dont les comités peuvent être responsables.

Dans sa publicité touristique, ce village se décrit comme un « centre de villégiature par excellence », perché sur une falaise pittoresque, s'élevant au-dessus de la Saint-Maurice, « qui regorge d'attraits pour les touristes et des milliers d'adeptes du camping ». « Considérant donc, dit Cherubini, que chaque localité fait preuve d'une imagination considérable pour trouver un thème de festival [le thème de la mouche noire] avait de quoi surprendre ». Ce choix d'identité collective, proposé peut-être dans un esprit loufoque, a dû rallier assez de Mékinacois pour inspirer le festival. À quoi fait-il penser « localement » ? Les Mékinacois sont des durs ; la « petite mouche noire » ne les dérange pas. Les Mékinacois sont méchants aussi ; ils piquent très fort. Les campings grouillent-ils alors de mouches noires ? Mais non ; ces durs savent comment se tirer d'affaire. S'il n'y a plus de mouches noires, pourquoi ce thème ? Sans doute en reste-t-il toujours quelques-unes ; il ne faut pas geindre. Ensuite, nos ancêtres, eux, n'avaient pas d'insecticides ; ils étaient très forts. Ils les supportaient ; ils les aimaient même, puisqu'elles faisaient partie de leur village. Et nous, nous sommes comme nos ancêtres. Aussi, nous dédaignons les citadins mous, embourgeoisés, obsédés par leur répugnance de la mouche noire.

Quand on y regarde de plus près, ce thème n'est pas sans attrait publicitaires. C'est un symbole d'identité complexe, condensant en deux mots le localisme, l'image du soi idéal, un petit frisson, la rationalité commerciale, l'évocation des ancêtres, la dualité québécoise (les compagnons de la mouche noire *versus* vous autres) et finalement le sens de la publicité. Évidemment, les comités directeurs doivent aller plus loin dans l'élaboration des images de l'identité locale quand ils s'occupent de la création des parades, de l'espace festivalier et de la programmation des événements.

Le sujet local devant la migration

La circulation des personnes, loin de leur localité natale, au Québec aussi bien qu'ailleurs au monde, pose un problème grave à la reproduction des sujets locaux. En Mauricie, le plus souvent, cette circulation s'impose surtout aux jeunes cherchant du travail et peut-être l'occasion de faire une belle carrière. Elle prive les localités de ressources humaines essentielles. Une autre forme de circulation, moins pénible mais présentant elle aussi des problèmes d'adaptation aux sujets locaux, est le tourisme. Car tout en palliant dans une certaine mesure le problème du sous-emploi, les étrangers en visite et les entreprises les desservant ne se conforment pas forcément aux valeurs des sujets locaux d'une localité transformée en villégiature. Ce problème, sans être écrasant, n'est pas négligeable en Mauricie.

Or, loin de menacer la survie des fêtes populaires, ces formes de circulation ont inspiré les Mauriciens à transformer celles-ci en grandes réunions familiales et en centres d'accueil de touristes, surtout intrarégionaux. Pour réussir cet exploit, il leur fallait résoudre quelques paradoxes troublants. La parenté absente qui revient pour des vacances, fait-elle partie, oui ou non, des sujets locaux ? Faut-il la traiter comme des « gens de la place » ? Bien que ces personnes contribuent beaucoup à la localité, devrait-on leur donner un pouvoir substantiel en raison de leur richesse, puisque leur mode de vie itinérant les écarte de toute responsabilité sérieuse dans la communauté ?

Deuxièmement, dans quelles circonstances le tourisme commence-t-il à miner le fondement moral de la vie des sujets locaux ? Doit-on permettre, par exemple, à la prostitution et à la drogue de s'installer au village ? Cette question est plus complexe qu'il n'y paraît, car la vie des villages n'est jamais un modèle d'angélisme. Dans le cas des transgressions sexuelles, il y a une différence entre l'exploitation systématique des grandes villes (avec ses proxénètes, la drogue et la protection violente) et le système proprement rural où les bars ne sont que l'extension licencieuse de la vie familiale. Je ne sais trop comment les sujets locaux construisent cette différence, mais la présence absente de la pègre « étrangère », par exemple montréalaise, est pour eux un signe primordial.

Le type de tourisme qui joue un rôle de premier plan aux festivals de la Mauricie s'appelle parfois « le tourisme domestique ». On en trouve une bonne description dans la thèse de maîtrise de Frédéric Sibomana (1991), issue du projet « La fête populaire en Mauricie » (voir Schwimmer 1994). Les données — quantitatives et qualitatives — de Sibomana appuient l'idée que la programmation des festivals destinerait certaines manifestations aux gens de la place et d'autres manifestations aux touristes. Cette idée d'une programmation duelle se retrouve dans tous les festivals mauriciens, en autant que les sujets locaux tiennent à produire 1) certaines cérémonies en appui et hommage aux organismes bénévoles et aux individus méritoires de la localité ; et 2) d'autres cérémonies pour accueillir les invités en général, et en particulier la parenté travaillant ou mariée au loin.

Dans cette classification des activités festives et de leurs destinataires, notée à Lac-aux-Sables par Sibomana et à Saint-Tite, Grandes-Piles, Saint-Jean-des-Piles par d'autres chercheurs, la parenté en visite relève de la catégorie des invités plutôt que de celle des « gens de la place », responsables de plusieurs formes de bénévolat et de l'héritage des pionniers de la localité (Sibomana 1991 : 72-76). En effet, les villageois utilisent souvent le terme « étrangers » ou « étranges » pour désigner ces visiteurs bien qu'ils fassent partie des familles locales. Cette habitude qui surprenait au début les chercheurs n'est pourtant ni une simple plaisanterie ni une répudiation radicale.

Car, comme Sibomana ne manque pas de le préciser, l'analyse de l'espace social de Lac-aux-Sables révèle trois composantes : le village, le camping, les chalets. Même si la majorité des campeurs saisonniers ont des liens de parenté au village — directs (42%) ou indirects (24%) selon Sibomana —, ils n'y vont pas dans le but de les visiter ou de les rencontrer lors du festival. Quand ils se rendent au festival, c'est pour revoir le territoire où s'étalent les signes de leurs souvenirs d'enfance, renouvelés lors des dancings. Ils ne se rendent d'ailleurs à cette villé-

giature qu'à l'occasion des fins de semaine. Leurs visites ne sont pas extra-familiales mais à la limite la plus lointaine de la parenté.

Les occupants des 159 chalets autour de Lac-aux-Sables avaient des liens bien plus étroits avec les villageois. Dans quatre cas seulement, un terrain a été vendu à un étranger de la famille du propriétaire (*ibid.* : 57). Plus de la moitié des propriétaires l'ont reçu en cadeau d'un parent ; près d'un cinquième d'autres ont reçu gratuitement le terrain. Les vendeurs des autres terrains étaient des parents, ou un parent a servi d'intermédiaire. Toute cette générosité est assortie, toujours selon Sibomana, de conditions que personne ne transgresse. Ces chalets sont inaliénables et les occupants sont tenus d'y faire des visites régulières. Quand ils sont sur place, ils visitent leur parenté qui leur rend des visites en retour. Ils sont incités par ailleurs à ne s'approvisionner qu'au village. Lors du festival, ils assistent régulièrement aux activités qui leur permettent de rencontrer des parents ou des amis mais ils semblent boudier les soirées dansantes.

Quand les Sablois qualifient d'« étrangers » les membres de cette dernière catégorie, ils utilisent donc ce mot dans un sens précis, propre aux relations particulières nouées entre les chalets et le village. Économiquement, selon nos informateurs locaux, c'est en grande partie par la participation des chalets et des campeurs que les entreprises souvent précaires du village ont réussi à survivre. En retour, les émigrés ont un pied-à-terre dans leur lieu de naissance. Les gens de la place se trouvent ainsi dans une situation de grande dépendance envers une catégorie de personnes — apparentées, on le reconnaît, mais soumises à une autorité autre que la leur. De ce point de vue, ils les classent comme touristes, étrangers. Cependant, pour l'immédiat, les relations de parenté suffisent à stabiliser les rapports.

Les données de Lac-aux-Sables ainsi que de Saint-Jean-des-Piles (Savard 1987) et de Saint-Tite (Bouchard 1987) nous permettent d'entrevoir les ambiguïtés du statut de « touristes » de cette parenté en visite. On marque ce statut dans le code des festivals en classant les activités comme destinées a) aux gens de la place ; ou b) aux touristes. Cette classification est courante dans les localités qui accueillent beaucoup de touristes, dans la mesure où la production des sujets locaux et des symboles d'identité locale est difficile quand les gens sont entourés d'étrangers qui festoient. Dans bien des centres touristiques du monde, la culture locale se développe essentiellement en l'absence des touristes et ces derniers se voient offrir un simulacre de cette culture, en l'absence des gens de la place.

En décrivant leurs festivals à notre équipe, les Mauriciens aimaient représenter leurs propres festivals de cette façon. À Lac-aux-Sables, la journée du bénévolé, la journée des pionniers, le mini-salon de la femme seraient réservés aux villageois ; les activités sportives et les soirées dansantes aux touristes. À Saint-Tite, les journées des femmes, des enfants, du troisième âge seraient réservées aux gens de la place, mais tout l'espace festif, les bars, les marchés aux puces, les rodéos seraient pour les touristes. La différenciation irait encore plus loin à Saint-Jean-des-Piles : les compétitions de quatre-roues seraient pour les villageois tandis que le festival de la pêche et la compétition entre les pêcheurs seraient destinés aux touristes.

Danielle Savard (1987) a colligé quelques statistiques de ces activités ; la moitié des pêcheurs participants et des pêcheurs gagnants étaient bien des villageois. Au mini-salon des femmes de Lac-aux-Sables, Sibomana trouva pour sa part que cette manifestation villageoise était fréquentée par plus de gens des chalets qu'aucune autre activité du festival. À Saint-Tite la plupart des roulottes des touristes étaient stationnées devant les maisons des habitants du village. Toutes les observations indiquent que ces festivals sont, en grande partie, des réunions de famille sur une très grande échelle. On peut alors se demander pourquoi les sujets locaux voulaient faire croire aux chercheurs, et probablement aussi à eux-mêmes, que les gens de la place et les touristes sont les deux cibles distinctes de la programmation des festivals.

Cette démarche serait plus compréhensible si l'on postulait d'emblée l'existence de trois buts plutôt que de deux : celui de la production des sujets locaux, celui d'entretenir le rapport de la localité avec un univers extérieur sans limites qui permettra la venue de riches touristes et, troisièmement, le but non dit de maintenir contre vents et marées les liens avec la parenté en fuite. Ces trois cibles semblent séparées dans l'esprit des gens. Elles font pourtant partie d'une même réalité.

L'image motrice toujours présente à l'esprit des gens est celle de l'univers extérieur riche et illimité, que les chiffres présentés par le comité directeur du festival western de Saint-Tite font miroiter. On espère les foules, mais si elles venaient, les infrastructures pour les accueillir ne seraient pas adéquates. De ce point de vue, les festivals ratent leur coup : mais je pense qu'ils ne le ratent pas vraiment. Je crois plutôt que la grandeur et la démesure des ambitions font partie du dynamisme, de la réussite même de la performance de ces festivals. La liesse de l'assistance est à la mesure même de cette démesure.

À Lac-aux-Sables, où le village et les chalets représentent respectivement les sujets locaux et la parenté émigrée, l'univers vraiment étranger est d'abord celui du camping actuel et ensuite celui de l'hôtel construit à côté, qui devait attirer une clientèle nantie mais qui fut rapidement fermé pour des raisons morales. Cette réalité de l'univers des riches aurait probablement détruit le rêve et donc le festival même. La parenté des chalets est la seule contrepartie réelle du rêve touristique : c'est donc aussi en hommage à ce rêve qu'on tient malgré tout à qualifier cette parenté de touristes. Et puis, bien sûr, on festoie tous ensemble. Par cette stratégie même, les Mauriciens construisent leur identité de sujets locaux.

Le cas de cet hôtel est un signe déterminant. Toute la région risque en effet de bloquer le processus de la production des sujets locaux, car l'économie stagne depuis le déclin de l'industrie du bois. Une métropole comme Montréal peut être intéressée par une localité périphérique appauvrie et lui proposer ses règles de comportement. En conservant cet hôtel, la localité serait ouverte à la domination d'une pègre métropolitaine, donc du même coup à la domination de la métropole qui l'aurait destinée au rôle de ressource périphérique d'une entreprise quasi mafieuse. À Lac-aux-Sables, une fois établi, ce genre d'entreprise aurait été ingouvernable.

Le « contexte » dans la sémiotique de la culture

Dans la production des sujets locaux, dit Appadurai, il est primordial que la localité produise son propre « contexte », plutôt que de se faire commander par le « contexte » de l'État ou d'une métropole. Mais, la notion de « contexte » est pleine d'embûches, surtout si l'on doit déterminer le réseau global des « contextes » opérant dans une localité située au sein des formes sociales de grande échelle. Car le « contexte » déborde toujours les indices politico-économiques les plus visibles. Je viens de démontrer que des concepts comme ceux de « parenté » ou de « touristes », qui entrent dans l'interprétation des textes des festivals, font partie d'un système complexe de signes, textuels et quasi textuels, négociés dans le cadre de l'ensemble des buts que se donne la localité.

Même Appadurai, si conscient de ce problème, ne parvient pas à le résoudre. Il dit que « le réseau global de contextes [les relations entre les contextes] ne fonctionnera probablement pas de la même façon que les relations inter-textuelles » ; il suggère donc de « connecter les théories de l'inter-textualité à des théories de l'*inter-contextualité* », tout en avouant que cette piste est peu alléchante (« a daunting prospect »). Elle est si peu alléchante qu'Appadurai ne la suivra probablement jamais et tant mieux. Car cette séparation gratuite du « texte » et du « contexte » ne fait que perpétuer la confusion entre la théorie des codes et la théorie de la production des signes — une confusion à laquelle Lévi-Strauss (1962), Eco (1976), Lotman (1990) et plusieurs autres se sont opposés pour des raisons diverses.

Le terme « contexte » recouvre en effet au moins deux notions disparates. En empruntant le langage de la théorie des codes, on dira que le Sablois qui retourne à son bercail retrouve un espace sémiotique composé de « textes » — tous les langages, verbaux et imagés, de son enfance, enfouis dans sa mémoire — et de simili-langages existant dans son esprit en un état informe, des choses vues, entendues, parmi les hommes ou dans les choses, dans la nature, dont il ne connaît pas encore le sens mais qui forment sûrement le « contexte » bien codé de son enfance. Peut-être, lors d'une visite, donnera-t-il un « sens » à quelques-unes de ces vieilles images qui deviendront ainsi des signes, des « textes ». Ici, le « contexte » se constitue des signifiants sans signifiés.

En empruntant le langage de la théorie de la production des signes, on dira que le visiteur qui assiste au festival voudra lire, interpréter et se représenter les signes du texte de la parade. Sa lecture dépend cependant toujours des informations « contextuelles », réservées normalement aux sujets locaux. La note de recherche de Michel Chartier dans ce numéro d'*Anthropologie et Sociétés* décrit clairement la tâche d'un tel individu. Par exemple, les représentations des chars font souvent allusion à la petite histoire locale récente et le migrant qui revient pourrait avoir besoin d'un mentor pour les lire. On pourrait dire que ce mentor fournit le « contexte » sous la forme d'un petit texte historique comme « A a vendu son terrain à B ». Afin de comprendre le « signe » du char, le spectateur ajoutera ce petit texte supplémentaire aux textes locaux qu'il possède déjà.

Il n'aura pourtant pas besoin d'un mentor pour lire le char de Lac-aux-Sables, représentant le foyer familial comme « un lieu de rassemblement réel qui demeure

encore actuel dans la plupart des foyers québécois. Ce qui est inversé ici par rapport à la vie réelle de l'ensemble de la population de cette localité, c'est le décor à l'ancienne avec le poêle à bois, le gros chapelet sur le mur, des icônes du Christ et de la Vierge » (Chartier 1994 : 180-181). Aurait-on donc un cas ici où le « contexte » se lit sans se transformer en « texte » ?

Regardées de près, les remarques de Chartier (1994) citées ici constituent sans doute une « interprétation de texte », authentique au sens que l'auteur est Mauricien, en visite au pays natal. Le mot « inversé » fait partie d'un langage savant, certes, mais la règle de construction des chars à laquelle il fait allusion est bien connue des sujets de naissance locale : toute la parade doit évoquer le passé, la vie à l'ancienne. Le décor à l'ancienne, représenté sur le char, ne fait que suivre cette règle textuelle : la parade présente une réalité mythique plutôt que contemporaine. Cependant, l'information de Chartier va au-delà de l'énonciation de cette règle formelle. Car il propose aussi, comme fait social, que *dans son ensemble*, ce décor ne se trouve presque plus dans les maisons de Lac-aux-Sables. Cette information me semble « contextuelle » en autant qu'elle s'appuie sur des faits sociaux hors-texte, établis par un sociologue. À cet égard, le procédé de Chartier est incertain. A-t-il regardé, devait-il regarder tous les foyers de Lac-aux-Sables et vérifier les éléments du décor à l'ancienne qui s'y trouvent ? J'en doute. Il est plus probable qu'en écoutant les discours et en visitant les foyers du village, peu importe les pièces qu'il a vues ici et là, Chartier en est arrivé à l'impression d'ensemble que le décor à l'ancienne n'existait plus comme norme dans le monde vécu des gens étudiés. Il a donc écrit un « texte interprétatif ».

Ce cas me semble exemplaire, surtout parce que Chartier le fait suivre d'un texte interprétatif supplémentaire, expliquant que le décor est mythique mais que les sentiments sont bien réels : « Les valeurs associées aux réunions dans la cuisine des grosses familles de ce type semblent être encore une réalité dans cette localité. Ce principe de la famille nombreuse et réunie semble appliqué par plusieurs familles rencontrées pendant la période du festival » (1994 : 181). Voilà donc l'auteur qui construit son propre texte, en transformant deux textes existants : il lit celui du char, au décor ancien, comme une allégorie qui rend visible le soi mythique. D'autre part, le développement technologique, la sécularisation, la Révolution tranquille, rhétorique bien connue des Québécois, présentent dans la parade une allégorie différente du soi mythique, cachée cette fois des sujets locaux. Car les textes des chars, en déniait ludiquement la modernité qui constitue l'idéologie du quotidien, ne parviennent pas à la supprimer : en effet, on la voit partout autour de la parade, partout sauf sur les chars eux-mêmes. Ici, ce « contexte » spatial est tout aussi allégorique que le texte (du char) sauf que la signification profonde du signe spatial se communique le plus souvent à l'insu des sujets. Chartier, quant à lui, semble lire l'allégorie des chars comme l'inverse de l'allégorie du « contexte » spatial.

Devant cette multiplication des perspectives, je préférerais me passer du concept de « contexte » et utiliser pleinement le concept de l'espace sémiotique, l'espace nécessaire à la création d'un système de signes quel qu'il soit. Par définition, le sujet ne comprend le sens d'aucune communication, d'aucun langage circulant au-delà de cet espace sémiotique (Lotman [1990] le nomme la « sémio-

sphère »). En effet, chaque sujet a sa sémiosphère individuelle mais on ne parlera ici que de la sémiosphère du « sujet local », telle qu'elle est définie par Appadurai. Celle-ci comprend une multiplicité de textes, de codes, de langages, bien structurés ou fragmentaires. Si l'on doit utiliser le terme « contexte », on dira qu'en rapport avec les textes/codes/langages en voie d'étude, tout le reste de la sémiosphère est le « contexte ».

Ainsi, le symbole de la mouche noire, inventé par les sujets locaux de Saint-Roch-de-Mékinac, ne manque pas d'originalité, mais tous les noms des festivals s'inventent en Mauricie selon des règles de base plutôt uniformes. Quels sont les critères pour juger de l'à-propos d'un nom ? Comme dans le cas du festival de la mouche noire, on en juge par la pertinence de ses connotations. Or, chaque connotation établit un rapport entre deux langages situés dans la sémiosphère, c'est-à-dire entre le langage des festivals et le langage de l'environnement, de l'économie, de l'industrie, des activités de loisir, ou le langage de l'histoire locale, des ancêtres, de l'identité des sujets locaux, du dualisme politique, ou le langage de l'exploitation commerciale du festival comme tel. Bref, le nom inventé qui définit le sujet local le situe dans un réseau de textes énumérant les attributs de son identité unique, en partie sociale, en partie spatiale. Dans l'hétérogénéité de la sémiosphère, le nom du festival opère une synthèse, une réintégration des textes disparates, aux fins de l'autodescription de l'identité du sujet local.

Comment l'historien, le sémioticien, l'ethnographe pourraient-ils trouver de l'ordre dans le chaos de la sémiosphère ? Évidemment, aucun de ces spécialistes ne se contenterait de la mouche noire comme concept unificateur. D'autre part, les relations intertextuelles au sein de la sémiosphère ne sont normalement pas aussi faciles à tracer que dans ce cas exemplaire de la mouche. On aura recours au moins aux méthodes de l'analyse structurale de Lévi-Strauss, pour établir les homologies, les oppositions, les transformations, etc., comme je tenterai brièvement de le faire ci-dessous. Cette méthode se fie à la « comparaison interne » de plusieurs domaines de la culture, plusieurs plans de conceptualisation. Ces plans se désignent par des noms catégoriels : cosmologie, géographie, ursidés, suidés, etc., afin de permettre la traduction et la communication des systèmes des peuples sans écriture dans un langage occidental.

Pour les raisons données par Appadurai, cette méthode ne se transpose pas sans difficulté à la situation des sociétés complexes, comme le Québec ou l'Inde contemporains. Le modèle de la sémiosphère s'étend facilement au-delà de la communauté locale, dans la mesure où les sujets locaux ont des relations et des connaissances d'un monde plus vaste. Dans la mesure où ce monde est en expansion, certains éléments d'abord inconnus, étranges, se présentent aux sujets comme sources de signification. Or, l'analyse lotmanienne distingue entre le centre et la périphérie de la sémiosphère. Le savoir traditionnel des sujets locaux se situe au centre, les acquis récents se situent à la périphérie. Dans la mesure où le sujet local devient un sujet civil, les langages qui proviennent de l'État-nation et d'autres formes sociales de grande envergure commencent à se frayer un chemin vers le centre tandis que les savoirs traditionnels, qualifiés de « folklore », commencent à occuper une position périphérique.

Il ne s'agit pas forcément d'une évolution unilinéaire. Tout au contraire, le modèle lotmanien prévoit que le processus de l'emprunt d'idées étrangères suivra un rythme hélicoïde, avec des périodes alternantes d'importations culturelles et de retours aux racines locales. Car les sujets locaux risquent toujours de devenir des sujets civils à moins de rétablir activement leur identité locale toutes les fois qu'ils trouvent les importations difficiles à absorber. Parmi les méthodes proposées par Lotman pour mesurer les relations entre le centre et la périphérie, l'une des plus efficaces est l'analyse de l'espace urbain pour voir où les diverses activités de la communauté urbaine se situent spatialement. C'est une méthode reprise par Cherubini dans les villages de la Mauricie. Le but de cette méthode n'est pas de montrer qu'un élément doit être central parce qu'il se situe au centre d'un espace local, mais plutôt de tracer des homologies entre plusieurs langages et de les enrichir par la précision du langage architectural. Loin de rejeter la théorie d'Appadurai, celle de Lotman ne fait que l'appuyer dans le cadre sémiotique.

Le sujet local devant les médias

Les médias, surtout les médias électroniques, établissent de plus en plus un « village global » qui concurrence vigoureusement les communautés spatiales comme sources de la construction de l'identité. Sur le plan des communications de masse, on dirait à première vue que la lutte est entièrement inégale entre l'État et les localités car ces dernières, dépourvues, ne peuvent pas répondre publiquement aux messages. N'oublions pas, pourtant, que les médias ne dominent que l'émission des messages : leur pouvoir s'arrête devant les processus complexes de la réception. Dans la mesure où le sujet est isolé, il résiste avec difficulté à l'emprise des médias, mais dès que le message rencontre une attitude active plus ou moins collective (négative ou positive) de la part de la localité, la résistance ou la réinterprétation s'installe et les sujets locaux peuvent convertir l'incursion médiatique à leurs propres fins. On aurait donc tort de croire que les médias de masse sonnent nécessairement le glas du sujet local. Il serait mieux de supposer (comme Lotman) que la sémiosphère du sujet local est en expansion périodique — qu'elle absorbe beaucoup de messages venant de l'extérieur à certaines périodes et qu'elle se ferme parfois pour une période pour absorber et transformer ces messages.

Les centralistes et les bons élèves d'Althusser répondront sans doute (et on aurait tort de les négliger) que chaque fois qu'une localité récupère à ses propres fins un discours du pouvoir central, celui-ci ne manquera pas de le re-récupérer à son tour. Cependant, si l'on accepte (avec Appadurai) que la survie du sujet local est indispensable à la stabilité de la vie en société, on devra supposer aussi que le processus de récupération réciproque entre l'État et la localité va continuer jusqu'au Jugement dernier.

Si l'on examine un cas particulier de ce processus dans le cadre de la fête populaire en Mauricie, on est surtout frappé par sa grande spontanéité : le nationalisme politique, le tourisme, l'énonciation médiatique d'un mythe national québécois ne se présentent pas à la conscience locale comme autant de menaces de sa survie, mais plutôt comme une série d'événements heureux qui donnent au sujet l'élan du renouveau local. Je me réfère à une analyse remarquable de Cherubini

d'une pièce de théâtre, *La Noce*, produite et jouée en 1989 à Grandes-Piles. Au chapitre 8 de son livre, Cherubini rapporte cette pièce à plusieurs autres performances sur le même thème à la même époque dans le voisinage, au su du public et des exécutants. Voici quelques exemples :

a) *La Noce* — mise en scène par J. Crête, Grandes-Piles. Interprétation : troupe d'amateurs venant de Trois-Rivières, Cap-de-la-Madeleine, Shawinigan, Grandes-Piles. Au théâtre d'été, Grandes-Piles. Thèmes : cérémonie nuptiale, vieilles querelles des familles, division du village en « espace des élites », « contre-espace », résolution « fraternelle » des conflits. Livret : liberté laissée aux interprètes. Couple vedette : Michel et Kara.

b) Les personnages de *La Noce* défilent devant les spectateurs par petits groupes en se rendant sur le perron de l'église de Grandes-Piles qui, par ailleurs, a servi de lieu de tournage pour la série télévisée *Les filles de Caleb*. Ce détail figure en bonne place dans le pamphlet édité par le Comité touristique de Grandes-Piles. Couple vedette : Ovila et Émilie. Ressemblances thématiques évidentes : le mythe des Crête, les couples, les clivages sociaux.

c) Après la présentation de *La Noce*, les comédiens se mettent à bavarder, sur le ton de la confidence, mettant à plat de vieilles querelles de familles. « La mise en scène de la pièce devenait une véritable mise en scène de mariage ». Message de la directrice générale du théâtre à la fin de la soirée : le pardon, l'amour, la paix et la fraternité. Cherubini commente : « Le message ne s'adressait-il pas en priorité aux habitants des Piles ? »

d) M. X donne un chèque au metteur en scène. Ce dernier remercie en public le donateur anonyme. « Rempli de joie, ce matin-là, j'avais quatre bras. J'ai compris que *La Noce* n'est pas seulement du théâtre, de la magie, du rêve... mais que cela peut bel et bien être la réalité si, ensemble, on le veut avec son cœur... avec ses bras ».

e) Plusieurs performances majeures de reconstruction historique, à Grandes-Piles et dans les localités avoisinantes, entre 1985 et 1990 : ouvrages anniversaires, fêtes et parades commémoratives. Les députés félicitent la population pour son attachement à son patelin et aux valeurs ancestrales que véhiculent ces anniversaires.

f) 1990 : Rassemblement à Saint-Séverin-de-Proulxville de 500 descendants d'Antoine et Hilaire Crête, installés au Canada depuis 1626. Jean-J. Crête, le « roi de la Mauricie », était le notable mythique de Grandes-Piles pendant la floraison de l'industrie du bois sur la Saint-Maurice. À noter que l'histoire des Crête à Saint-Séverin ou à Grandes-Piles se limite forcément à quatre générations. Les ancêtres plus anciens y jouent donc un rôle secondaire.

g) 1990 : Le théâtre d'été de Grandes-Piles, qui joue la pièce *Le voyage organisé*, s'associe aux Croisières de la Mauricie et au restaurant Le Bôme pour offrir des forfaits théâtre-croisière-restauration. Cherubini commente : « Il contribue à l'édification de ce contre-espace, supposé supplanter l'espace des anciens et l'espace mythique ».

h) Le téléfilm *Les filles de Caleb* fut tourné dans un village artificiel construit à Saint-Jean-des-Piles. Un débat féroce s'ensuivit pour décider quelle localité achèterait les décors du village, destinés à un avenir touristique considérable. Ils seront emmenagés dans un parc thématique à Grand-Mère. Parmi les localités qui se plaignent : Saint-Jean-des-Piles, Saint-Tite, Saint-Séverin, Mékinac-Des Chenaux.

Ceci n'est qu'un tri plus ou moins arbitraire parmi les textes disponibles dans la sémiosphère des sujets locaux de Grandes-Piles en 1989. La production du téléroman *Les filles de Caleb* fut évidemment un événement médiatique majeur sur le plan national, mais il toucha surtout les villages de la Mauricie liés directement à la famille des Crête décrite dans cette saga. Le roman fournit un mythe classique de la société québécoise, construit en rapport avec les relations entre l'élite et le « contre-espace ». La noce où ces deux catégories de personnes s'unissent exprime donc l'unité nationale, toutes classes confondues. La pièce jouée à Grandes-Piles communique précisément ce même message, dans le même code. Les rapports structuraux d'homologie entre *La Noce* et *Les filles de Caleb* s'accroissent quand les deux couples se marient exactement dans la même église. Ce qui retient surtout l'attention à l'analyse des huit textes énumérés ci-dessus, c'est la ressemblance, presque l'identité, entre le monde des *Filles de Caleb* et la sémiosphère réelle des sujets locaux de Grandes-Piles. Elle explique d'ailleurs la grande popularité du roman et du téléroman.

Les discours c) et d) ci-dessus illustrent comment les sujets locaux peuvent récupérer ce mythe national dans un langage proprement local. Cherubini dit que les comédiens *interprètent* le message de l'œuvre à partir de leur propre expérience, donc en querelles de famille qu'ils connaissent personnellement. Cependant, il dit aussi que ces mêmes interprètes ont improvisé presque tout le texte de la pièce. On se demande donc si ce texte se fonde entièrement sur leur expérience personnelle. Car pour l'alimenter, ils avaient un modèle interprétatif directement disponible, *Les filles de Caleb*. Comment savoir quelles idées leur sont venues du dehors de la localité ?

On sait très bien, par contre, ce que les sujets locaux ont fait du message dès sa réception. Tout le monde s'est empressé de le récupérer moralement comme à Grandes-Piles ou touristiquement, partout ailleurs. Il ressort très clairement de l'échantillon de performances ci-dessus que le problème moral se posait à Grandes-Piles dans un langage tout à fait local — celui de la lutte perpétuelle entre l'espace social des élites et le contre-espace des autres que documente l'ouvrage de Cherubini. Les orateurs de Grandes-Piles, parlant après la représentation de *La Noce*, à l'appui du « message » de la pièce, exprimaient l'espoir que la paix s'installe enfin avant que le village disparaisse.

Sauf que ces comédiens, qui interprétaient cette situation supposément locale, provenaient presque tous d'ailleurs en Mauricie. Ils ne pouvaient donc se poser cette problématique qu'à partir de faits locaux différents. Partout dans le monde, cependant, la circulation des personnes a toujours servi à enrichir le patrimoine culturel des localités : elle n'a jamais menacé les localités sauf quand les nouveaux venus s'arrogeaient le rôle de représentants d'un pouvoir central, supérieur au pouvoir local.

En quel sens peut-on dire alors que les sujets locaux existent toujours, en Mauricie ? Les médias n'auraient-ils pas créé un espace culturel québécois homogène ? Oui et non. Tout le monde peut se partager Cousture ou le souverainisme. On est une nation. Cependant, tout en admettant que le personnage d'Émilie fait partie désormais du patrimoine national québécois, le *village* d'Émilie se situe lui uniquement à Grand-Mère, tout comme la noce d'Émilie s'est localisée à l'église de

Grandes-Piles. L'identité des localités se développe toujours autour de ce type de monuments uniques, définis dans l'espace. Une représentation comme *La Noce* ne donnait aux comédiens étrangers aucun rôle cérémoniel hors scène ; seuls les sujets locaux avaient droit de parole. Quant à la récupération morale des textes en question, elle est encore plus résolument locale : elle se pose exclusivement en termes des conflits locaux traditionnels plutôt qu'en termes de lutte nationale. Cela ne veut pas dire que ces villageois ne s'intéressent pas à celle-ci, mais que le sujet local ne s'efface pas définitivement pour devenir sujet citoyen. Il luttera sans doute pour sa patrie toutes les fois qu'elle a besoin de lui, quitte à récupérer au profit de sa localité ses gestes de fidélité aussitôt que l'occasion se présente.

Conclusion

La fête a toujours été ce que les Mauriciens en font aujourd'hui. Et les gens de Grandes-Piles ont bien raison de qualifier de « fête » leur pièce *La Noce*, car ludiquement, dans leur imaginaire commun, l'une comme l'autre leur permet de résoudre les contradictions de fond entre les deux « bords » du village. Ces contradictions se jouent sur plusieurs niveaux. L'erreur serait de croire que les contradictions les plus importantes, les plus dignes de l'attention des grands penseurs, réunissent (et divisent) les groupes les plus nombreux.

Car le nombre de gens en cause est toujours le même. Sur le plan mondial, on les divise entre les nations riches et les nations pauvres. Sur le plan national, on les divise en classes sociales, dominants et dominés. Sur le plan local, ces contradictions s'expriment par le quartier où l'on demeure, par l'endroit du cimetière où l'on enterrera les morts, et par beaucoup d'autres signes de même type. Langage mondial, langage national, langage local — messages homologues, mais aucune redondance, car la guerre en Iraq et le cimetière de Grandes-Piles sont évidemment deux phénomènes distincts à ne pas confondre.

Il ne faut ni les confondre, ni renier leur homologie. Notre recherche sur les villages mauriciens a bien révélé la guerre sans merci que se font les deux « bords » dans chaque localité. Une guerre qui ne se termine même pas avec la mort et se poursuit dans les cimetières. Sans se concerter préalablement, deux chercheurs (Cherubini 1994, Garneau 1988) ont démontré, dans les villages de Grandes-Piles et Sainte-Thècle, que les tombes des pauvres ne connaissent pas toujours le même sort que les tombeaux des riches, car ce sont celles-là — jamais ceux-ci — qu'on délogeait jusqu'à récemment quand des travaux publics le demandaient.

Loin d'être un simple hasard, il s'agit d'une très vieille coutume (abandonnée probablement dès la Révolution tranquille) qui distingue entre la grande majorité des morts, vite oubliée, et la petite minorité des notables qui passe dans les nécronymes, les généalogies, les cérémonies de commémoration et qui fournit les « ancêtres » de la localité. Même en supposant qu'on établisse la démocratie parfaite dans les cimetières (en est-on jamais sûr ?), le genre humain ne vient jamais à bout de la distinction fondamentale qu'il fait entre les morts qu'on oublie et les morts qu'on commémore. C'est notamment lors des fêtes populaires que ce tri a lieu.

Inutile donc de persister dans l'illusion que le destin des nations et des rapports internationaux, c'est la *grande* histoire, et que le destin des localités, c'est la *petite* histoire, car cette petite histoire inclut tous les hommes qui meurent, c'est-à-dire tous les mortels et tous les hommes destinés à une certaine immortalité terrestre.

On pense parfois que l'anthropologie est ici une discipline mineure lorsque les localités sont mineures et que les formes sociales de grande taille sont plus dignes de l'attention des savants. On suppose que certains savants (ceux pour lesquels on érigea des tombeaux) seront ceux qui s'occupent des grandes sociétés et que les autres savants (ceux qui iront aux tombes, à la fosse commune) seront ceux qui ne s'intéressent qu'aux petites localités. Je pense, quant à moi, que l'étude de ces dernières est la raison d'être de l'anthropologie, seule capable d'explorer les structures immuables à l'aide desquelles le genre humain s'efforce de faire le tri douloureux (qui fonde toutes les formes de l'inégalité) entre ses membres oubliables et inoubliables. Pour comprendre ce processus, les fêtes, les cérémonies, les cimetières, les échanges, les systèmes de parenté, tous les langages symboliques sont des textes indispensables. Ces textes, la lecture de tous les « contextes » matériels et immatériels par les sujets locaux, me semblent être l'objet principal de l'anthropologie. De ce point de vue, c'est bien dans la localité que se joue le destin du genre humain. Parmi les sciences, seule l'anthropologie s'est engagée à ce point dans les petites communautés. Espérons, malgré les pressions que les grands discours ne cessent d'exercer, que les anthropologues n'abandonnent pas cette responsabilité première.

Références

APPADURAI A.

- 1993 *Counterwork : Managing Diverse Knowledge*. Conférence présentée au congrès de l'ASA. « The Uses of Knowledge : Global and Local Relations », à St. Catherine's College, Oxford, juillet.

BALIBAR É. et I. Wallerstein

- 1988 *Race, nation, classe : les identités ambiguës*. Paris : La Découverte.

BERNIER P.

- 1982 « Les objectifs généraux de l'État quant à la fête populaire » : 173-179, in D. Pinard, *Que la Fête commence !* Montréal : Société des Festivals populaires du Québec.

BOUCHARD M.

- 1987 *Le bénévolat dans les festivals de la Mauricie*. Rapport de recherche, projet « La fête populaire en Mauricie », Québec, Université Laval, Département d'anthropologie.

BOURDIEU P.

- 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève : Droz.

CHARTIER M.

- 1994 « L'inversion rituelle dans les parades de quatre festivals de la Mauricie », *Anthropologie et Sociétés*, 18, 1 : 177-184.

CHERUBINI B.

- 1987 *Gangs de festivals et ordre local*. Rapport de recherche, projet « La fête populaire en Mauricie », Québec, Université Laval, Département d'anthropologie.
- 1994 *Localisme, fêtes et identités. Une traversée ethno-festive de la Mauricie, Québec*. Paris : L'Harmattan (sous presse).

Eco U.

- 1976 *A Theory of Semiotics*. Bloomington : Indiana University Press.

GARNEAU B.

- 1988 *Du Lac-aux-Chicots à Sainte-Thècle : 1867-1988. Hiérarchies locales, mariages et fêtes du Centenaire*. Rapport de recherche, projet « La fête populaire en Mauricie », Québec, Université Laval, Département d'anthropologie.

GÜRTTLER K. et M. Sarfati-Arnaud

- 1979 *La fête en question*. Montréal : Société des Festivals populaires du Québec et Université de Montréal.

LEMIEUX V.

- 1982 *Réseaux et appareils*. Paris : Maloine.

LÉVI-STRAUSS C.

- 1962 *La pensée sauvage*. Paris : Plon.

LOTMAN Y.

- 1990 *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press.

PINARD D.

- 1982 *Que la Fête commence!* Montréal : Société des Festivals populaires du Québec.

SAHLINS M.D.

- 1989 *Des îles dans l'histoire*. Paris : Gallimard/Seuil.

SAVARD D.

- 1987 *Les mannequins de Saint-Jean-des-Piles*. Rapport de recherche, projet « La fête populaire en Mauricie », Québec, Université Laval, Département d'anthropologie.

SCHWIMMER É.

- 1994 « Donner un festival », in *Actes du colloque « Entre tradition et universalisme »*, ACSALF. Québec : IQRC.

SIBOMANA F.

- 1991 *Le festival des sportifs et le tourisme domestique à Lac-aux-Sables*. Thèse de maîtrise en anthropologie, Université Laval, Québec.

RÉSUMÉ/ABSTRACT*Le localisme au Québec*

Selon Appadurai, toute formation sociale stable se fonde sur des sujets locaux. Le localisme n'est cependant jamais un acquis sûr, il est toujours menacé par des forces internes et externes. Dans quelle mesure les fêtes jouent-elles au Québec un rôle dans la protection du localisme contre les forces qui tendent (toujours et partout) à le détruire ? L'article donne d'abord des exemples de signes produits par les organisateurs locaux des fêtes québécoises et examine comment ces signes protègent les communautés contre la nationalisation de l'espace sémiotique. Il observe ensuite l'érosion continuelle des localités par la migration et le rôle des fêtes pour contrer cette érosion. Après une parenthèse sur la notion de « contexte » dans la sémiotique de la culture et sur le rythme en spirale des périodes alternantes d'importations culturelles et de retours aux racines locales, nous étudions brièvement comment le sujet local fait face à l'érosion du localisme par les médias électroniques. En conclusion, nous soulignons l'importance du localisme pour l'anthropologie.

Localism in Quebec

According to Appadurai, any stable social formation is founded on local subjects. Yet, localities have always been fragile social achievements. They must be carefully maintained against fissions and intrusions. What role do Quebec festivals play in the protection of localism ? First, the article describes signs (material and symbolic) emitted by festival managers and considers how these protect localities against the nationalisation of semiotic space. Secondly, it considers the constant erosion of localities by migration and the role played by festivals in limiting this erosion. After an excursus on the notion of « context » in the semiotics of culture, and on the spiralling alternation of periods of cultural imports and of returns to local roots, we look briefly at the erosion of localism by electronic media, in the context of reactions of local subjects at public celebrations. Finally, we emphasize the importance of localism in anthropology.

Éric Schwimmer
Département d'anthropologie
Université Laval
Québec
Canada G1K 7P4