

## C'était aussi notre bonhomme : discours autour d'un symbole perdu

Gisèle Bouchard

Volume 2, 2004

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/201647ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/201647ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise d'ethnologie

ISSN

1703-7433 (print)

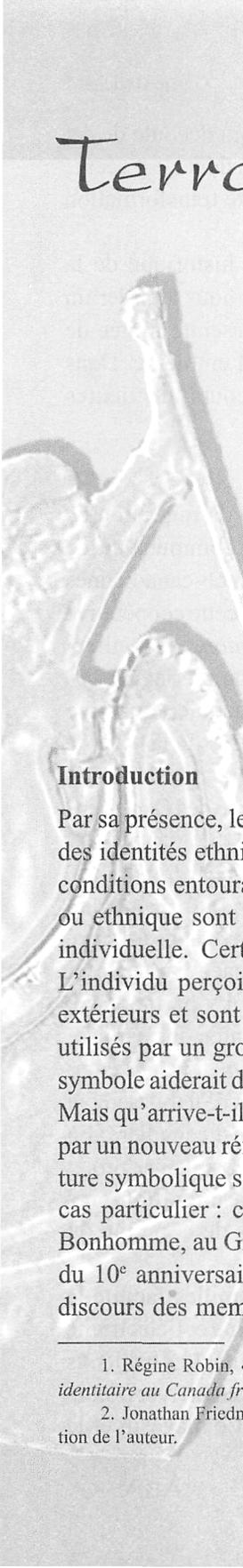
1916-7350 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bouchard, G. (2004). C'était aussi notre bonhomme : discours autour d'un symbole perdu. *Rabaska*, 2, 91–106. <https://doi.org/10.7202/201647ar>

# Terrains



## C'était aussi notre bonhomme : discours autour d'un symbole perdu

GISÈLE BOUCHARD

Université Laval

On ne se rappellera jamais assez que, si l'être humain a des racines, il n'est pas une plante, que la culture est arrachement, procédures d'arrachement aux racines précisément, aux appartenances, lieu distrait, imaginaire, horizon théorique où on partage des valeurs à construire<sup>1</sup>.

### Introduction

Par sa présence, le symbole permet à une collectivité de se construire une ou des identités ethniques ou culturelles. Comme le souligne Friedman : « Les conditions entourant l'établissement et le maintien d'une identité culturelle ou ethnique sont étroitement liées à la façon dont est construite l'identité individuelle. Certains types d'identités sont marqués ou portés par le corps. L'individu perçoit ces identités comme des types internes. D'autres sont extérieurs et sont marqués par des pratiques sociales ou par des symboles utilisés par un groupe »<sup>2</sup>. Si nous nous en tenons à ce que dit Friedman, le symbole aiderait donc à établir et à maintenir l'identité collective d'un groupe. Mais qu'arrive-t-il lorsqu'un emblème est emprunté, perdu et ensuite remplacé par un nouveau référent identitaire ? Comment les actants vivent-ils une rupture symbolique semblable ? Dans cet exposé, nous nous pencherons sur un cas particulier : celui du passage de la mascotte du Carnaval de Québec, Bonhomme, au Grand Duc, emblème officiel de l'Alberta lors des festivités du 10<sup>e</sup> anniversaire du Carnaval de Saint-Isidore en Alberta. À travers le discours des membres de cette communauté, tant par les paroles décrivant

1. Régine Robin, « Défaire les identités fétiches », dans Jocelyn Létourneau (dir.), *La Question identitaire au Canada francophone*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 227.

2. Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, London, Sage, 1994, p. 29. Traduction de l'auteur.

l'une et l'autre des mascottes que par le mythe historique qui découle de cet arrachement identitaire, nous tenterons d'explorer la manière dont s'est vécue, il y a une dizaine d'années, et, comment se vit encore, cette transformation au niveau de la symbolique identitaire.

Dans un premier temps, nous établirons le contexte historique de la communauté et du Carnaval de Saint-Isidore pour ensuite nous attarder un moment sur l'emprunt, l'appropriation et la perte de la mascotte imitée de celle du Carnaval de Québec et l'instauration d'un nouvel emblème. Dans un troisième temps, nous explorerons les formes des discours identitaires qui entourent cet événement.

### **La communauté de Saint-Isidore**

Société agricole fondée en 1953 lors de la dernière vague de migration de Canadiens français organisée par le clergé catholique, la communauté de Saint-Isidore est la dernière d'un groupe de paroisses franco-canadiennes établies dans le Nord-Ouest de l'Alberta. Entre 1953 et 1963, cette coopérative agricole, incorporée sous le nom de *La Société des Compagnons*, accueillera quinze familles en provenance en grande partie de la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean. À ses débuts, la Société des Compagnons acquiert quatorze quarts de terres, achetés de C.V. Thompson, à huit kilomètres de la ville de Rivière-la-Paix. Dans la région, on retrouvait, à cette époque, plusieurs petites agglomérations dont les habitants étaient en majeure partie des Canadiens français.

Les organisateurs de la migration, l'abbé Gérard Bouchard et l'UCC (Union catholique des cultivateurs) dotent la communauté d'un plan d'établissement : la Société devait faire l'acquisition des terres dans un carré de huit milles de côté, organiser un village au centre de cet espace et transposer les pratiques agricoles du Québec en Alberta. Les gens qui y participaient avaient donc un projet à réaliser : ils venaient dans l'Ouest fonder une paroisse canadienne-française et catholique. Ces nouveaux migrants devaient composer à la fois avec un nouvel espace géographique et un plan d'établissement dont ils n'ont su l'ampleur qu'après leur arrivée dans l'Ouest canadien. En fait, l'UCC devait recruter dix familles par année pour mener à bien ce projet d'aménagement du territoire, recrutement difficile car la migration vers l'Ouest n'était plus une option envisagée par les habitants de la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean à cette époque.

Malgré le manque de recrues, le regroupement des familles facilite le développement de routes et d'installations comme le téléphone et l'électricité ainsi que l'obtention d'un conseil scolaire pour la communauté. Les habitants s'habituent, malgré leurs différends, à travailler ensemble pour arriver à leurs fins : la formule coopérative s'utilise à toutes les sauces. Le magasin et le

chantier sont coopératifs et l'achat des instruments aratoires ainsi que la construction des édifices se font en groupe. Bien que le plan d'établissement fut abandonné vers le milieu des années 1960, les membres de la communauté donnent encore beaucoup d'importance aux notions de bien commun et de coopération ainsi qu'au lieu d'origine. Les gens de Saint-Isidore sont des Canadiens français catholiques, mais aussi des coopérateurs qui ont transposé un certain mode de vie dans l'Ouest canadien.<sup>3</sup>

Il y a donc chez les francophones de Saint-Isidore une origine commune, semblable à celle décrite par Danielle Juteau lorsqu'elle parle des Franco-Ontariens :

Leurs membres étaient souvent agriculteurs et vivaient en autarcie, à l'écart des réseaux capitalistes d'échanges. Ou bien encore, ils travaillaient en tant qu'ouvriers non spécialisés dans leurs secteurs primaires, notamment dans l'exploitation minière ou forestière. Quelques fois le travail en forêt venait augmenter les maigres revenus de la ferme [...]. D'une manière générale, cette population habitait en milieu rural, exploitant des fermes ou vivant dans de petites agglomérations appelées paroisses de préférence à villages. Cette ressemblance au chapitre de la vie économique se retrouve dans l'organisation sociale, dans les valeurs, les croyances, l'identité et la langue.<sup>4</sup>

Toutefois, l'aspect qui les différencie est nécessairement l'apport du fort mouvement coopératif instauré avec la migration. L'histoire, comme l'origine ethnique canadienne-française, joue un rôle important dans la définition même de l'identité collective de la communauté, car, comme le dit Charles Taylor :

Les individus s'identifient souvent à travers leurs rapports de groupe. Cela est tout à fait normal [...] qu'ils s'alignent en fonction de leurs appartenances historiques. Une communauté historique offre, en effet, de par sa culture et son mode de vie, un horizon à l'intérieur duquel certaines choses auront de l'importance et d'autres moins.<sup>5</sup>

De migration particulière et, bien sûre, récente, les gens de cette communauté construisent leur identité autour d'événements et de mythologies historiques et culturelles semblables dont ils ont défini l'importance à travers les années. Action tout à fait normale, comme l'indique Taylor, leur lien avec la communauté historique, construite autour d'une vision particulière de l'origine ethnique, élaborée non seulement à partir d'un vécu en terre albertaine, mais aussi en lien avec l'espace géographique d'où proviennent

3. Gisèle Bouchard, *De sillon en sillon, de saison en saison : St-Isidore, 50 ans d'histoire*, St-Isidore, Comité historique de Saint-Isidore, 2003, pp. 19-81.

4. Danielle Juteau, *L'Ethnicité et ses frontières*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 51.

5. Charles Taylor, « Les Sources de l'identité moderne », dans M. Elbaz (dir.), *Les Frontières de l'identité*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 352.

une majorité des familles souches, mène à l'élaboration d'une vision à la fois distinctive et normative de leur communauté. On ressent donc chez la population un attachement au lieu d'origine encore palpable. La mémoire du Québec des années 1950 et, surtout, du Saguenay-Lac-Saint-Jean, occupe l'imaginaire des jeunes et des moins jeunes. Le souvenir de la migration et de l'appartenance à un lieu autre traverse les générations, tout comme celui de l'éloignement de la patrie ou du lieu d'origine. Mais d'une génération à l'autre, le souvenir s'estompe, se dissipe, se transforme dans la géographie et l'espace du présent, sous l'influence d'une ou de cultures autres que celle qui occupe l'espace mémoriel.

La célébration du Carnaval de Saint-Isidore aide donc à tenir ce lien avec le passé et avec le lieu d'origine, tout en s'inscrivant dans l'espace géographique et culturel actuel. Malgré tout, l'adaptation à l'espace actuel est quelquefois difficile, voire pénible, lorsque la communauté perçoit un changement, même symbolique, comme une imposition, voire une rupture. Le changement de mascotte du Carnaval est un exemple de la difficile transition entre ces deux espaces.<sup>6</sup>

### La fête

Au début des années 1980, la régionale de l'Association canadienne-française de l'Alberta entreprend un projet d'implantation de traditions pour regrouper de Rivière-la-Paix, région située à 500 km au nord-ouest de la capitale provinciale, Edmonton. Cette association approche donc la communauté de Saint-Isidore pour l'élaboration d'un festival d'hiver, calqué à la fois sur l'idée du Carnaval de Québec et du Carnaval Souvenir de Chicoutimi. Nous disons sur l'idée de ces fêtes, car aucun membre de la communauté de Saint-Isidore ou des environs n'a déjà assisté à ces fêtes québécoises lorsqu'on instaure le Carnaval de Saint-Isidore en 1983. La communauté a donc transposé l'idée d'une fête qui célèbre des traditions identifiées comme éléments de la culture d'origine, tels que le Bonhomme Carnaval, la tire sur la neige, les concours de coupe de bois, les traîneaux, la tourtière du Lac et la musique et les danses dites folkloriques.

La fête reprend des éléments issus de la tradition pour créer cette différence, le tout imbriqué dans une série d'activités servant de fil conducteur : les promenades en traîneaux, le grand feu du vendredi, la tire

---

6. Les personnes interrogées sur cette question sont les mêmes informateurs pour un projet de maîtrise débuté en 2000. Les commentaires recueillis datent de la 19<sup>e</sup> édition de la fête du carnaval, soit l'édition de 2001, lors de mon premier séjour sur le terrain. La question touchant le changement de mascotte faisait partie d'un questionnaire plus élaboré sur la relation de ces actants à la fête locale. Deux types d'informateurs ont été identifiés lors de ce terrain : des informateurs générationnels et des informateurs historiques. Les codes attribués à chaque informateur générationnel tient compte de leur association à des familles souches et à leur place au sein de ces familles (génération).

sur la neige, une variété de concours, le souper traditionnel, le déjeuner aux crêpes, la soirée dansante du samedi et la présence de Pleins Soleil (troupe de danses traditionnelles). Microcosme de l'appartenance, la fête exprime autant la réalité que l'altérité du groupe.

Célébrer cette fête dans cet espace géographique, c'est annoncer son altérité : il n'est pas question de se replier sur sa culture, mais de l'offrir à un public de plus en plus important. Cette esthétique de la culture avec ses symboles et ses représentations s'ouvre à tous, car, malgré la crainte de l'Autre, l'Autre est invité à la fête. Célébration communautaire à laquelle participaient à ses débuts entre 150 et 200 personnes, le Carnaval de Saint-Isidore prend rapidement le rôle qu'a voulu lui conférer l'ACFA régionale : celui de rituel festif régional, auquel participent maintenant entre 2500 et 3000 personnes d'origines diverses.

Cette petite communauté d'environ 400 habitants célèbre depuis près de vingt ans son origine ethnique à travers une fête d'hiver, mais elle célèbre aussi son enracinement dans l'espace géographique qu'elle occupe. Bien que la structure de la fête et certains éléments demeurent des courants directeurs d'année en année, le carnaval se transforme, se rénove petit à petit au gré des intervenants engagés dans sa préparation. Les activités changent, se déplacent, s'adaptent aux goûts des organisateurs et de la communauté. On voit surgir au sein des activités et des thématiques des influences venues d'autres sphères, notamment de la culture populaire, bien que le caractère français de l'activité demeure tout comme l'attachement à des symboles culturels particuliers.

### **Le changement de mascotte**

Dès la deuxième édition de la fête, le Bonhomme Carnaval fait son entrée sur scène. De fabrication artisanale, la mascotte est une copie approximative du Bonhomme Carnaval de Québec. Un artiste d'origine coréenne habitant la paroisse, Tom Chung, et sa conjointe, Trich, d'origine irlandaise, confectionnent le Bonhomme de Saint-Isidore pour le comité culturel : ils lui donnent une tête de papier mâché modelée sur un casque de hockey et un habit cotonné avec, pour accessoires, de larges mitaines et une ceinture fléchée tissée au métier par les Tisserandes de Saint-Isidore<sup>7</sup>. De 1987 à 1991, cette mascotte, à la fois locale, quant à sa fabrication, et empruntée, car elle est une copie de celle du Carnaval de Québec, devient le symbole de cette communauté. Lors d'événements marquants, d'activités locales, la communauté expose sa mascotte. Elle devient l'effigie de la célébration hivernale comme celle de la communauté : son image se retrouve sur la publicité de la fête et sur les souvenirs qu'on peut se procurer si bien qu'on en vient à associer son image tant à la fête qu'au village de Saint-Isidore.

7. Informateurs I1-g2-2001 et H3-2001.

Cependant en 1988, suite à une série de voyages d'échanges entre le Carnaval de Québec et celui de Saint-Isidore, organisés par Al Adair, député conservateur de la région et ministre des Transports, la Ville de Québec correspond avec les membres du comité du Carnaval demandant le changement de la mascotte empruntée. L'image de Bonhomme était en effet brevetée et appartenait exclusivement à la capitale québécoise, comme nous l'explique cette informatrice :

On avait le bonhomme carnaval qui était une copie presque conforme du Bonhomme Carnaval de Québec et puis après ça, à un moment donné, le maire de Québec a été invité ici avec une ancienne reine du Carnaval. Et puis, on faisait venir des choses du Carnaval de Québec, comme des petits Bonhommes, puis à un moment donné on s'est fait avertir plusieurs fois, deux ou trois années de file, qu'on devait changer de mascotte parce que c'était trop copié du Carnaval de Québec<sup>8</sup>.

En fait, les membres de la communauté n'ayant jamais assisté au carnaval de Québec, la mascotte devint un des seuls éléments transposables de la version de Québec en raison de la visibilité du symbole : Bonhomme faisait partie de la médiatisation des festivités d'hiver à Québec. Tous les autres éléments du Carnaval de Saint-Isidore se rattachent davantage à des célébrations rurales, à l'image du bûcheron et de la forêt ainsi qu'aux images de la tradition et du bon vieux temps transmises par le discours de la sauvegarde du patrimoine. On hésitait donc à éliminer l'unique symbole qui rapprochait les deux fêtes et que la communauté s'était appropriée comme symbole identitaire.

#### *Syncretisme culturel : un bonhomme à la franco-albertaine*

En 1989, les organisateurs effectuent alors une série de modifications : on passe un ruban bleu à la tuque de Bonhomme, on lui met une rose sauvage à la place du pompon, deux images tirées du drapeau franco-albertain. Pendant deux ans, ce bonhomme métissé, québéco-albertain, déambule sur le site du carnaval mais les gens n'y sont pas réceptifs : Ils se sont dit : « On va le changer un peu. Il ne sera pas pareil. » Mais ça n'a pas marché. Déjà là, quand ils l'ont changé, ça avait déjà fini là parce que le changement était déjà assez pour dire : non, c'est plus le Bonhomme Carnaval. C'était aussi bien d'autre chose complètement<sup>9</sup> ».

Comme le souligne cet informateur, les organisateurs du 10<sup>e</sup> anniversaire ont opté pour une transformation radicale de l'emblème identitaire, laissant tomber le syncretisme culturel, l'amalgame entre le drapeau franco-albertain

8. Informateur H1-2001

9. Informateur I1-G2-2001

et le Bonhomme de Québec, pour choisir un emblème plus représentatif de la situation géographique actuelle. Comme l'explique une informatrice, membre du comité organisateur de cette époque : « Pour faire différent, pour le différencier de celui de Québec, ça prenait juste une petite différence. On a mis une rose de l'Alberta au lieu du pompon mais les gens n'aimaient pas la rose non plus. Ça fait qu'on a décidé de changer la mascotte »<sup>10</sup>.

*Le grand saut : Grand Duc fait son entrée*

C'est en 1992 que l'on change intégralement de symbole. On passe du Bonhomme à un référent plus albertain, le Grand Duc. Comme le raconte cette informatrice siégeant au sein du comité organisateur lors du changement de mascotte : « On a fait une recherche, on s'est informé au provincial, chez M. Adair, à son bureau. C'est là qu'on est allé, on a fait une recherche pour trouver l'animal de la province de l'Alberta. Ils nous ont dit que c'était le Grand Duc. C'est là qu'on a pris l'idée<sup>11</sup> ».

En effet, le Grand Duc est l'emblème animalier de la province et le comité organisateur choisit de présenter ce nouveau choix lors du dixième anniversaire. Bien que présenté en grande pompe, le Grand Duc est très mal accueilli par les gens de Saint-Isidore et, en 2001, les sentiments envers la nouvelle mascotte demeurent encore ambigus.

Nous pouvons considérer cette mutation comme une rupture importante au niveau de la symbolique de la fête et de la communauté de Saint-Isidore. Changement imposé à la fois par le lieu de provenance de la mascotte et par le comité organisateur de la fête, l'annonce d'une nouvelle mascotte, d'un nouveau personnage métaphorique pour évoquer à la fois la fête et la communauté, crée un grand remous à Saint-Isidore. On s'oppose à la transition, puis on s'y résigne, mais on n'accepte pas pour autant complètement le hibou albertain. Comment expliquer l'attachement profond de la population à un symbole emprunté ? Peut-on croire qu'il serait question d'un codage culturel comme le soutient Bernard Cherubini ?

Le besoin d'affirmer les symboles de sa culture conduit à une réécriture permanente des identités. D'un point de vue sémiotique, il n'y a pas d'identités, il n'y a que des écritures et des réécritures de l'identité. Mais pour signifier à l'autre son identité, il faut délimiter son appartenance en termes d'espaces signifiants : produire son propre contexte, définir un extérieur (les contextes non locaux), organiser symboliquement cet espace [...], la mise en scène de son appartenance suppose un codage culturel, donc une possibilité de décodage, une compréhension du système de signification<sup>12</sup>.

10. Informateur H1-2001

11. Informateur H1-2001

12. Bernard Cherubini, « Localisme, territoires et dynamiques identitaires », dans Laurier Turgeon (dir.), *Les Entre-lieux de culture*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1998, p. 59.

Si nous suivons la logique de cet auteur, les membres de la communauté de Saint-Isidore, en s'appropriant cette fête et sa représentation la plus marquante – Bonhomme – auraient incorporé autant la fête que son symbole à leur discours identitaire. Ainsi, en raison de cet attachement identitaire à l'objet, nous pouvons expliquer plus aisément la très perceptible rupture provoquée par ce changement d'emblème.

### **Discours autour de la rupture**

Pour mieux cerner l'impact de cette coupure identitaire, nous avons demandé à neuf informateurs ce qu'ils ressentaient face à ce changement de mascotte. Les entrevues ont eu lieu entre le 23 janvier et le 12 mars 2001 lors de la 19<sup>e</sup> édition du Carnaval de Saint-Isidore. Deux types d'informateurs ont été sélectionnés : trois informateurs historiques (code H), âgés entre 55 et 72 ans, choisis pour leur engagement soutenu dans l'organisation de la fête depuis ses débuts et des informateurs identitaires de trois générations (code I\*-g\*), dont trois jeunes âgés de 21 à 25 ans, deux personnes au début de la cinquantaine et un informateur de 85 ans. Ces entrevues s'inscrivaient dans le cadre d'une recherche beaucoup plus large sur l'identité générationnelle créée à travers la participation et à sa préparation à un rituel festif. Le changement de mascotte n'était qu'un des éléments sur lesquels les informateurs devaient s'exprimer. En fait, lors du codage des données, nous avons pu identifier trois types de discours, soit celui de l'appropriation du Bonhomme, celui de sa perte et celui du changement.

#### *Le discours de l'appropriation*

Bien que les membres de la communauté soient très conscients de l'emprunt et de la provenance du Bonhomme, tout un discours d'appropriation et d'appartenance justifie sa présence au Carnaval de Saint-Isidore. Avec l'appropriation de l'objet symbolique, nous assistons à la création d'une identité locale à travers la symbolique de ce phénomène comme nous l'explique Cherubini :

Le rhabillage du local commence toujours par l'espace des ancêtres, par les mythes des origines, par ce qui fonde l'autorité et le pouvoir des individus et des groupes au sein de la communauté. On rejoint sur ce point les travaux de Hobsbawm et Ranger sur l'invention de la tradition pour constater que, si les identités sont historiquement et culturellement produites, elles sont aussi stratégiquement renégociées<sup>13</sup>.

Il y aurait donc une renégociation de l'identité avec l'appropriation de la fête et de sa mascotte, mais cette renégociation identitaire est faite à partir de

13. Bernard Cherubini, *Localisme, fêtes et identités : une traversée ethno-festive de la Mauricie (Québec)*, Paris, L'Harmattan, 1994. p. 66.

référents culturels multiples, ce qui donne à la mascotte plusieurs rôles symboliques que nous expliquerons dans la section qui suit.

### *Symbole de la francophonie*

Dans certains cas, des informateurs se négocient une identité francophone autour du discours de l'appropriation du symbole : « Le Bonhomme Carnaval, il n'y a pas de différence où tu es, si tu es francophone puis tu te l'appropries, il t'appartient aussi. Il fait partie de tes gènes ou je ne sais pas trop quoi. Je pense qu'on s'est approprié le Bonhomme Carnaval, la mascotte du Carnaval de Québec carrément<sup>14</sup>. »

Ou encore : « On est autant francophone que les autres – les ceintures fléchées, c'est notre affaire<sup>15</sup>. »

On voit donc, dans le discours des informateurs, la création d'un lien entre la notion d'ethnicité et le symbole du Carnaval de Québec. Il est certain que le but premier de la fête était de célébrer cette *francophonie*<sup>16</sup> régionale : l'ACFA régionale de Rivière-la-Paix implantait des traditions canadiennes-françaises dans chaque communauté de souche française afin de souligner tant la langue que l'ethnicité des francophones de la région. Nous pouvons rattacher à ce discours aussi les notions de migration, de provenance d'un lieu autre et le sentiment d'avoir une ethnicité particulière qui semblent tous avoir été conférés à cet objet emblématique emprunté. Le discours de la descendance et de l'appartenance à un groupe ethnique particulier est très présent lorsque le premier informateur lie sa génétique à son attachement à ce symbole. L'appartenance à un groupe ethnique dépassant les frontières de la communauté locale, à une sorte de diaspora de la francophonie canadienne, est soulignée par l'association du symbole à tout individu francophone indépendamment de sa situation géographique. Le Bonhomme serait donc un symbole externe qui rassemblerait toute la francophonie et lierait intrinsèquement ses membres.

### *Symbole de la tradition*

Par contre, dans la deuxième citation, la notion de francophonie renvoie davantage à la symbolique du terroir et à la notion de l'héritage canadien-français, telles que véhiculées par la culture matérielle qui la représente. En fait, le Bonhomme, malgré sa récente invention, s'inscrirait dans la catégorie

14. Informateur I1-G2-2001.

15. Informateur H3-2001.

16. Depuis un certain nombre d'années, le terme francophonie prend au Canada l'allure d'un synonyme de Canadien français. Il est évident que l'informateur de la citation précédente fait allusion à son origine ethnique ou nationale et que le sens des termes francophone et francophonie changent pour s'attacher à la notion de « canadien-français ». Il est certain que régionalement la majorité des parlants français sont d'origine canadienne-française – ce qui n'est pas le cas pour tous les groupes franco-canadiens dans l'Ouest du pays.

des reliques culturelles comme le mentionne cet informateur : « Il y en a qui s'attachent à ça. C'est comme antique »<sup>17</sup>. Le Bonhomme serait donc pour certains un objet tiré du passé, tout comme plusieurs des pratiques culturelles mises de l'avant lors du Carnaval de Saint-Isidore, et deviendrait intemporel. Ce symbole intemporel, comme l'explique Cohen, serait une pierre d'angle qui, dans la mythification du passé, permettrait de résister aux changements actuels qui s'opèrent<sup>18</sup>.

Le Bonhomme devient alors un point d'ancrage à la tradition canadienne-française, québécoise en particulier, dans le même ordre que des pratiques culturelles telles que la cabane à sucre, la promenade en traîneau et les concours de coupe de bois. Sa réappropriation jouerait le même rôle que tous les autres symboles ou pratiques canadiennes-françaises dans l'implantation de la tradition inventée de Saint-Isidore, empruntée si aisément à l'espace géographique d'origine : forger une identité ayant un lien avec la tradition et le passé à travers les symboles car « le patrimoine culturel et historique constitue un réservoir important de symboles [...]. Qu'il s'agisse de l'histoire, des représentations de la culture, de l'imaginaire de la nation ou de la région, le réel n'est pas nécessairement nié. Il est simplement contourné pour être mieux regardé ensuite<sup>19</sup> ». Les symboles utilisés, empruntés, serviraient à d'autres fins qu'à la seule identification à l'espace festif, mais prendront un tout autre sens.

### *Symbole du lieu d'origine*

Par ailleurs, les informateurs associent fréquemment la mascotte à l'espace géographique québécois : « Je sais que c'est parti de là et qu'on avait le Bonhomme Carnaval et que, ça aussi, ça venait du Québec<sup>20</sup> » ou encore : « Je ne sais pas si ça a rapport avec l'attachement avec le Bonhomme Carnaval au Québec ou quoi, mais on l'a eu pendant dix ans, comme tu dis, quand même ce bonhomme-là. Et on y était attaché !<sup>21</sup> » Le Bonhomme, pour plusieurs informateurs, appartiendrait à toute la province de Québec. Il y a donc création en quelque sorte d'un lien entre l'espace d'origine dont le Bonhomme serait la personnification, créant un rapport entre cette population déplacée et l'espace géographique actuel. Accepter le Bonhomme, c'était s'identifier à un symbole régional de la ville de Québec tout en en faisant un

17. Informateur I1-G1-2001.

18. A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, London, Tavistock Publications, 1985, p. 102.

19. Bernard Cherubini, « Localisme, territoires et dynamiques identitaires », dans Laurier Turgeon (dir.), *Les Entre-lieux de culture*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1998, p. 75.

20. Informateur I3-G3-2001.

21. Informateur I3-G3-2001.

symbole pouvant rattacher tous les francophones en plus de construire un lien avec la terre d'origine.

### *Symbole de la fête locale*

Même si elle voulait donner un sens globalisant à la mascotte, la communauté avait une forte conscience de la provenance régionale du symbole. En effet, ses membres associent directement la notion de carnaval à l'image du Bonhomme. Plusieurs informateurs mentionnent ce lien : « Pourquoi je suis attaché au Bonhomme ? Parce que ça voulait dire carnaval »<sup>22</sup> ; ou « Tu associes carnaval au Bonhomme et puis, pour moi, le fait d'enlever le bonhomme carnaval, ça enlevait un peu de c'est quoi le carnaval<sup>23</sup> » ; ou « Quand tu vois un bonhomme carnaval bien, tout de suite, tu penses au carnaval<sup>24</sup> ». Il serait possible de déduire dans un premier temps que la médiatisation et la visibilité de la mascotte du Carnaval de Québec sont tenues responsables de cette impossible dissociation entre carnaval et Bonhomme, et que, pour certains informateurs, ce symbole était directement lié au rituel emprunté pour célébrer leur appartenance ethnique et linguistique.

Toutefois, pour les informateurs de la troisième génération, le Bonhomme avait aussi un lien étroit avec les souvenirs d'enfance. Les trois informateurs dans la vingtaine<sup>25</sup> font tous référence à la présence du Bonhomme lors des éditions du Carnaval de leur enfance. Par exemple, une informatrice dans la vingtaine s'exprime en ces mots : « Parce qu'au début, on avait toujours le Bonhomme Carnaval au Carnaval de Saint-Isidore et, après dix ans, ils l'ont changé. C'est parce que j'ai grandi avec<sup>26</sup> ». Pour ces jeunes, le discours de l'emprunt est beaucoup moins présent : ils sont conscients de l'emprunt au Carnaval de Québec, mais la fête comme le Bonhomme faisaient partie de l'identité locale forgée dans leur enfance. Ce fait s'explique facilement car, lors de l'instauration du rituel festif emprunté, ces informateurs avaient entre 2 et 6 ans. Ils n'ont pas, comme leurs parents et grands-parents, participé à l'invention de la tradition locale, mais ils ont vécu ce rituel plutôt comme partie intégrante de leur communauté d'origine. Ainsi, ce symbole ferait partie des images ou des icônes sur lesquelles ils basent leur identité individuelle et, par le fait même, l'identité de la communauté à laquelle ils s'associent. Nous pourrions déduire que, pour eux, la fête et la première mascotte étaient étroitement liées : « Un allait pas sans l'autre<sup>27</sup> ». Ce qui fait que, pour eux, comme pour les actants plus âgés, il y a présence du

---

22. Informateur I1-G3-2001.

23. Informateur I2-G3-2001.

24. Informateur H2-2001.

25. Informateurs I1-G3-2001, I2-G3-2001 et I3-G3-2001.

26. Informateur I2-G3-2001.

27. Informateur I1-G3-2001.

discours de la perte mais, comme nous allons voir, un discours dont les bases symboliques et identitaires sont quelques peu divergentes de celles des générations précédentes.

Nous tenons à souligner que, mis à part l'attachement à l'espace local par la troisième génération, le Bonhomme symbolise le Canada français pour les résidents de cette communauté, qu'il est le symbole d'une tradition, d'une francophonie et d'un lieu d'origine en lien direct avec cette image. La perte de la mascotte pour la communauté de Saint-Isidore met en évidence ce que Claude Denis et Marcel Martel examinent dans leurs ouvrages : la transformation de l'image du Canada français par un rejet (réel ou fictif) de la part de l'espace géographique québécois<sup>28</sup>. Bien plus qu'un simple changement, la demande de la ville de Québec est perçue comme un déni de la communauté et comme un signe de rejet de cette communauté dans l'espace du Canada français. Cette rupture s'inscrit directement dans le mouvement de résurgence du séparatisme québécois des années 1990. Nous pourrions avancer que les événements politiques qui ont suivi le changement de mascotte en 1992 (victoire du parti Québécois, présence du Bloc québécois comme opposition officielle au fédéral et campagne référendaire de 1995) ont servi à alimenter le ressentiment chez une majorité d'informateurs puisque plusieurs d'entre eux associent le symbole à l'espace géographique québécois dans son entièreté. Ces sentiments de déni et de rejet sont clairement ressentis dans les variantes du discours entourant la perte du symbole.

#### *Variantes du discours de la perte*

À cause de l'ampleur symbolique qu'avait Bonhomme, le changement de mascotte provoqua un fort ressentiment au sein de la localité. Comme le souligne un informateur, les habitants de Saint-Isidore accepteraient mal le retrait du symbole qu'ils avaient fait leur : « Je te dis que ça a été dur de lâcher le vieux Bonhomme<sup>29</sup> ». Nous retrouvons trois variantes du discours entourant la perte de la première mascotte : le discours historico-explicatif, le discours de la représentation/non-représentation et le discours émotif-comparatif.

#### *Discours historico-explicatif*

Le discours historico-explicatif réitère sensiblement la même mythologie historique autour de la perte de la mascotte : les informateurs racontent en majorité l'événement en faisant référence au lien avec le Carnaval de Québec,

28. Claude Denis, « La Patrie et son nom : essai sur ce que veut dire le Canada français », *Francophonies d'Amérique*, 6, 1996, pp. 185-198. Marcel Martel, *Le Deuil d'un pays imaginé : Rêves, luttes et dérouté du Canada français*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1997, 203 p.

29. Informateur I1-G1-2001.

aux lettres reçues par le comité organisateur et au changement imposé de l'extérieur. Plusieurs mentionnent que la mascotte leur fut enlevée par la Ville de Québec<sup>30</sup> et que le changement leur était imposé comme le souligne cette informatrice : « Je me suis toujours dit qu'on s'est associé au Carnaval de Québec – avant on était en partenariat – est-ce que ça nous a fait du bien ou du mal ? Je me questionne encore. Si on [avait] toujours fait notre petit carnaval tout seul dans notre coin, ils n'auraient jamais su qu'on avait un bonhomme et on aurait pu faire ce qu'on voulait.<sup>31</sup> »

Pour tous les informateurs, quel que soit leur âge, le mythe historique reste principalement le même : ils sentent en majorité que le symbole, qu'ils avaient accepté comme étant leur, leur était retiré de force et que la nécessité d'opérer un changement était inévitable, car il était imposé par d'autres. Le discours historico-explicatif est constant d'une génération à l'autre, en dépit des rôles symboliques différents qu'on accorde à la mascotte empruntée. Ce discours se lie solidement au sentiment de non-reconnaissance et d'impuissance des gens de Saint-Isidore face aux événements politiques et aux changements sociaux au Québec.

#### *Discours de la représentation et de la non-représentation*

Ce discours tient beaucoup compte de la symbolique festive de l'objet. Les informateurs renforcent le lien entre Carnaval et Bonhomme en insistant beaucoup sur le fait que le Grand Duc, ou le hibou, s'associe mal à la fête du carnaval. Comme signale un informateur, pour plusieurs « Le hibou. Ça a pas rapport<sup>32</sup> ». La majorité des informateurs qui voient ce lien fort entre la représentativité de la mascotte par rapport à la fête locale sont des personnes natives de l'Alberta et dans la vingtaine. Il serait possible de croire que le discours de la représentation est exprimé principalement par cette génération en raison de l'association faite pendant leur enfance entre la localité, le rituel festif et le référent identitaire. Puisque l'icône et la fête sont perçus comme des phénomènes indissociables, ces informateurs ne se reconnaissent pas dans le nouveau symbole choisi et considèrent donc cette image comme non représentative de leur réalité locale. Cette réalité était représentée par le Bonhomme. Comme ils n'étaient pas eux-mêmes responsables du geste de l'appropriation et qu'ils n'en ont aucun souvenir, ils trouvent difficile de dissocier la fête, la communauté et le symbole. Pour eux, l'espace mémoriel d'avant la rupture combinait le rituel local et cette image appropriée; aussi, la perte de l'emblème provoque-t-elle une perte de sens au niveau de la représentation qu'ils se sont faite de leur communauté.

30. Informateurs H3-2001, H2-2001, I1-G2-2001, I1-G3-2001, I1-G1-2001, I3-G2-2001.

31. Informateur I2-G2-2001.

32. Informateur I1-G3-2001.

### *Discours émotif-comparatif*

Ce troisième type de discours touche en général beaucoup plus les informateurs de la deuxième génération. Il y est question d'esthétique : les gens trouvent le Bonhomme plus beau, plus joyeux que le hibou<sup>33</sup> et l'émotivité de la perte est beaucoup plus présente. Comme l'explique une informatrice : « Le bonhomme était quand même joyeux, il était quand même – tu diras ce que tu voudras mais il avait une face ! Un sourire fendu jusqu'aux oreilles. Il était heureux ce Bonhomme-là. Il avait quelque chose que le hibou a pas. C'est pas là. C'est parti !<sup>34</sup> »

Les informateurs de cette génération ont l'impression de perdre quelque chose d'impalpable, d'indéfinissable. Nous pourrions lier ce sentiment à l'acte d'appropriation dont cette génération a été consciente lors de l'instauration de la fête car, comme l'avance un autre informateur de la même génération : « C'est parce que tu te le fais enlever après [...]. Absolument ! Mais je veux dire, il faut que tu l'acceptes parce que c'est pas à nous autres. C'est comme si le voisin laisse son char dans la cour ici et [qu']il vient le chercher deux ans plus tard. Bien là ! Écoute ! C'est mon char ! Mais tu es obligé. On se l'avait approprié de la même manière<sup>35</sup>. » Pour la deuxième génération, l'acte d'appropriation de la fête ne se fait pas sans l'acquisition de ce référent identitaire. Donc, la perte du symbole peut comporter, en quelque sorte, une perte de lien avec l'origine et réaffirme le sentiment de trahison qui se retrouve dans le discours historio-explicatif du changement.

En dépit de ce sentiment de perte, tous les informateurs soulignent l'impossibilité de garder le symbole tel qu'il a été emprunté et la nécessité de le remplacer. Toutefois, le changement est difficile et tout un discours entoure encore le nouveau référent identitaire choisi.

### *Les variantes du discours du changement*

Le dernier type de discours, celui du changement, concerne davantage le Grand Duc et son rôle de mascotte. Nous pouvons détacher deux variantes de ce discours : la résignation au changement et l'acceptation du rôle de la nouvelle mascotte. Ces deux types de discours démontrent la scission qui persiste dans la communauté malgré les années qui passent.

### *La résignation*

Le discours de la résignation touche davantage les gens de la deuxième et, en partie, de la troisième générations. Chez la plupart de ces informateurs, le

33. Il est aussi intéressant de noter que les gens n'utilisent que rarement le nom officiel de la mascotte Grand Duc et y réfèrent plutôt par le terme plus générique du hibou.

34. Informateur I2-G2-2001.

35. Informateur I1-G2-2001.

changement, perçu comme inévitable, est quelque chose auquel il faut s'habituer. Ces gens ne voient pas comment la nouvelle mascotte peut s'intégrer, ni comment la communauté peut l'accepter, mais ils espèrent que cet emblème deviendra habituel ou familier. Nous pouvons croire que ce phénomène est directement lié à leur attachement à la mascotte précédente, soit parce qu'ils l'avaient empruntée (pour la deuxième génération), soit parce qu'elle faisait partie de l'identité locale (pour la troisième génération). Ce sont ces deux groupes qui ont le plus de problèmes à composer avec le changement : on s'y résigne, mais il est difficilement acceptable en raison de la forte symbolique rattachée à l'ancienne mascotte. On s'y résigne comme on se résigne devant une redéfinition d'un espace canadien-français qui exclut les résidents de la communauté. Attitude un peu défaitiste, imprégnée d'une résignation incrédule, ce discours laisse transparaître l'impuissance de la communauté face à des décisions prises dans un espace politique beaucoup plus large que l'espace local. Les paroles des tenants de ce discours sont plus émotives et parlent davantage de l'attachement pour l'ancienne mascotte, comme par exemple : « Je ne sais pas si dans le fin fond de leur cœur que le monde a encore accepté le hibou<sup>36</sup> » ; ou encore : « Je ne pense pas que le hibou – que le monde sont attachés au hibou autant qu'ils étaient attachés au Bonhomme Carnaval<sup>37</sup> ». Comparatif, ce discours tient beaucoup de la nostalgie de la perte. En effet, la majorité des gens tenant le discours de la résignation sont aussi ceux qui tenaient celui de la perte. Ils se résignent au changement malgré l'attachement à l'ancien symbole comme le mentionne l'informateur suivant : « Avec le hibou ou le Grand Duc, c'est sûr qu'au début, les changements, c'est toujours un peu dur à accepter. Finalement tu associes ça et tu viens qu'à t'habituer<sup>38</sup> ». Selon la majorité des informateurs, c'est à force d'être confronté au nouvel emblème que la population locale s'y habituera.

### *L'acceptation*

Toutefois, il existe au sein de la communauté, un discours qui tend de plus en plus vers l'acceptation du nouveau référent. Prôné principalement par les opérateurs du changement et par la première génération, ce discours souligne l'importance de la situation géographique actuelle et, donc, met l'accent sur la source albertaine et locale de l'emblème choisi. De plus, les informateurs mentionnent aussi le fait que la nouvelle mascotte leur appartient et qu'elle n'est pas une simple copie, comme l'exprime cet informateur : « Oui, cette mascotte-là, c'est à nous autres. L'autre, bien, on entendait dire... quand

36. Informateur I2-G2-2001.

37. Informateur I2-G2-2001.

38. Informateur I3-G3-2001.

même qu'on s'attache aux affaires du Québec, on est plus là, nous autres. Nous autres, on est ici dans l'Ouest, à Saint-Isidore en plus, puis c'est chez nous.<sup>39</sup> »

En dépit de la difficile rupture, les gens semblent accepter la présence du Grand Duc, surtout lorsqu'il est question des très jeunes enfants et de ceux qui n'ont vécu la fête qu'avec le référent culturel albertain, comme le souligne cette informatrice : « En tout cas, il est bien populaire pareil quand on le sort. Les enfants l'aiment<sup>40</sup> ». En effet, un informateur dans la vingtaine portant souvent le costume de la mascotte mentionne aussi l'attachement particulier qu'ont les enfants pour le Grand Duc.<sup>41</sup>

### Conclusion

Les gens de cette collectivité s'étaient donc construits des identités symboliques en s'appropriant le Bonhomme. Mais il y a toutefois une différence de discours entre les informateurs dans la vingtaine et ceux qui ont participé à l'appropriation de la fête : la symbolique du Bonhomme pour la troisième génération est davantage liée à la célébration locale qu'au Carnaval de Québec, comme c'est plutôt le cas pour la première et la deuxième générations. La construction identitaire, et les discours qui en découlent, se transforme d'une génération à l'autre. Il serait donc possible de croire que, plus la rupture s'éloignera dans le temps, plus la nouvelle mascotte aura sa place au Carnaval de Saint-Isidore en dépit des craintes de certains, et qu'elle en viendra à symboliser, comme le Bonhomme le faisait pour la génération dans la vingtaine, le rituel festif local. Car c'est à ce rituel, et non uniquement à l'ancienne mascotte, que se rattachent toutes les formes du discours symbolique et identitaire exprimé par les informateurs. Malgré le changement de mascotte, le rituel garde sa temporalité, son importance et son rôle socialisant dans la population de Saint-Isidore, créant au sein de la communauté une identité particulière, construite et reconstruite d'une génération à l'autre. Le Bonhomme n'était en fait qu'une représentation iconique de la tradition festive identitaire, empruntée, reconstituée et toujours vivante dans un petit village aux confins de l'Alberta.

---

39. Informateur I1-G1-2001.

40. Informateur I2-G2-2001.

41. Informateur I2-G3-2001.