

---

# Notes sur le concept de culture populaire

---

René Hardy, professeur  
*Centre d'études québécoises*  
*Université du Québec à Trois-Rivières*

Mon premier souci en abordant ce commentaire est de situer cette partie sur « l'évolution de la culture populaire » dans la problématique générale du présent ouvrage sur « la construction de la culture québécoise ». Rappelons d'abord les questions soumises aux auteurs. Pour cerner les modalités concrètes de la formation de la culture populaire à travers l'évolution des contes, des légendes et de certains aspects de la culture matérielle, depuis le XVII<sup>e</sup> jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, on les a invités à tenter « de faire la part des continuités européennes et des ruptures ou redéfinitions imputables à la dynamique nord-américaine ou continentale ». Cette interrogation première sur la culture populaire prend tout son sens dans la problématique générale, sous la plume de Gérard Bouchard, qui propose une interprétation des rapports entre les élites et les classes populaires dans la constitution de la culture québécoise. Je résumerai d'abord à grands traits cette problématique et commenterai ensuite l'utilisation du concept de culture populaire qui est au centre de l'argumentation dans chacun des textes de la présente partie.

Gérard Bouchard formule l'hypothèse que la culture populaire « s'est posée comme une sorte de contre-culture qui semblait compromettre le projet de culture nationale élaboré par les élites ». Ainsi se représente-t-il la culture québécoise, du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'aux années 1950 environ, comme articulée autour de deux pôles

antinomiques : d'un côté, la culture des élites qui se définit par rapport à des modèles européens ; de l'autre, la culture populaire qui s'approprie et investit le nouvel environnement nord-américain pour devenir une culture autre, nouvelle, très éloignée de ses origines. Puis, il explore cette hypothèse à travers l'action et les perceptions des élites.

Les classes dirigeantes ont tenté de construire la culture nationale à partir de quatre postulats : la culture canadienne-française est distincte de ses voisines ; elle est homogène ; elle est fidèle à ses racines françaises ; elle est pauvre et américanisée, d'où la nécessité pour les élites de construire une nouvelle culture selon les modèles européens du beau, du vrai et du bien. Ces quatre postulats avaient pour corollaires des orientations particulières de la pensée québécoise traditionnelle. Gérard Bouchard les présente ainsi : 1) refus et répression de la culture populaire par les élites, refus qui a peut-être eu comme conséquence de donner mauvaise conscience aux classes populaires et d'inhiber leur faculté d'expression et de création ; 2) crainte du contact avec l'étranger qui risque d'altérer l'homogénéité de la société et de la culture ; 3) dénigrement de la culture américaine considérée comme vulgairement matérialiste et avilissante ; 4) conviction que la substance de la nation est spirituelle, c'est-à-dire qu'elle est constituée de la langue, de la foi et des traditions ancestrales héritées de France et restées imperméables aux apports culturels du continent ; 5) loyalisme envers le pouvoir britannique pour ne pas déséquilibrer les rapports de forces établis depuis la Conquête.

Sur les bases de cette pensée qui refusait l'Amérique et méprisait les classes populaires en ce qu'elles incarnaient la culture nord-américaine, la construction de la culture nationale par les élites a pris plusieurs directions : appropriation mythique d'un espace national physiquement indéfini ; élaboration d'une conscience historique qui affirmait le caractère distinct et homogène de la nation, assignait un rôle prépondérant aux élites religieuses et laïques et excluait presque les classes populaires du rang des acteurs ; constitution d'un patrimoine intellectuel, surtout à travers la littérature qui demeura captive des modèles puisés dans la France traditionnelle ; enfin, recherche dans des études de folklore et d'ethnographie d'une culture populaire censée témoigner de sa continuité avec la culture française.

La conclusion suit: cette culture nationale construite par les élites les situait en porte-à-faux. En refusant leur américanité pour choisir dans la culture française d'origine des traditions qui étaient révolues dans la France moderne, ces élites marginalisaient la culture nationale et l'isolaient de la pensée occidentale. «À tout prendre, d'écrire Bouchard, cette culture savante était finalement plus isolée et plus pauvre que ne l'était la culture populaire», car le peuple, malgré la répression de sa culture, a pu se dérober au modèle national que les élites avaient tracé pour lui. Il en est résulté une dualité durable: en haut, une culture artificielle qui nie son américanité; en bas, une culture robuste, métissée par l'histoire, une culture qui renie le type de francité que les élites ont tenté de lui imposer.

En la résumant et en la schématisant, j'espère ne pas avoir trahi l'énoncé de cette problématique générale qui veut mettre en contexte les forces sociales ayant présidé à la formation de la culture nationale dans sa totalité. On doit noter qu'il n'entrait pas dans les propos de l'auteur de traiter précisément de la culture populaire à laquelle il n'alloue qu'un bref développement. Il a plutôt voulu expliciter les rapports antinomiques entre les deux cultures qui sont présentés comme une clé de la compréhension de l'évolution de notre société. La question est donc posée aux auteurs de la présente partie: l'analyse des contes, des légendes et de la culture matérielle en général permet-elle de vérifier ces rapports antinomiques qui ont conduit les élites à vouloir réprimer la culture populaire? Laissons à chacun le soin d'y répondre – ce que nous examinerons plus loin – et présumons pour l'instant que leur recherche fournit des preuves supplémentaires à l'historiographie récente qui a mis en évidence, dans l'action du clergé, le système d'éducation et les censures diverses, les tentatives plus ou moins systématiques et concertées d'acculturation des classes populaires<sup>1</sup>. Cependant, on pourra en même temps écrire, comme

---

1. L'historiographie nous en fournit maintenant de si nombreux exemples qu'il y a risque d'en oublier en voulant être exhaustif. Cette question est demeurée depuis longtemps au cœur de mes préoccupations de recherche. Je me limiterai à ne citer que mes travaux et quelques autres qui abordent la question de l'acculturation des classes populaires comme une entreprise systématique: Gérard Bouchard (1980), Jean-Pierre Charland (1988), Roger Levasseur (1982), Serge Gagnon et René Hardy (1979), René Hardy et Jean Roy (1983), René Hardy (1988, 1989).

Gérard Bouchard l'a fait dans son texte, que la culture populaire a pu échapper à la censure des élites. Et ce sera aussi vrai. On en reste sans doute à un niveau trop général pour bien discerner. Peut-on sortir de cette impasse en explorant les contenus divers du concept de culture populaire? C'est ce que je vais tenter de faire.

Le débat autour du concept s'est d'abord déroulé entre les historiens modernistes, depuis les études pionnières de Robert Mandrou (1985) jusqu'à Robert Muchembled (1978, 1988) en passant par Carlo Ginzburg (1980), Mikhaïl Bakhtine (1970), Michel Vovelle (1982), J. Molino (1981) et bien d'autres que je ne nommerai pas pour m'en tenir à ceux qui ont inspiré ce commentaire<sup>2</sup>. Ce débat a rapidement conduit à isoler deux sens. Dans une première acception, le concept veut non pas traduire les attitudes, les croyances et les comportements communs aux classes subalternes d'une société, mais plutôt rendre compte des différences de culture au sein des classes populaires. Ce sens commande généralement l'emploi du pluriel pour marquer la diversité des classes et des milieux de vie qu'englobe le concept. On veut alors, comme l'écrit Ginzburg, « simplement délimiter un domaine de recherches, à l'intérieur duquel il faudra mener des analyses détaillées » (1980: 20). Cette conception s'accompagne d'une méthode particulière d'étude qui conduit à observer l'évolution de ces cultures populaires dans les milieux qui les produisent: le village, la communauté paroissiale rurale, la ville, l'usine, le milieu socio-professionnel, etc. Pris dans l'autre sens, comme culture commune à toutes les couches populaires sans distinction, le concept devient une notion plus générale qui ne veut pas tant éclairer la culture des classes populaires que la situer par rapport à son contraire, celle des élites, et montrer avec insistance le caractère antinomique de ces deux niveaux de culture. Dans cette seconde acception, la notion de culture populaire renvoie à une dialectique des forces antagoniques qui

---

2. Sur le concept de culture populaire, des clarifications utiles sont apportées dans Maurice Imbert (1979), Raymond Montpetit (1982) et Robert Muchembled (1982). Ce dernier marque des changements importants par rapport à son essai de 1978 et annonce *L'invention de l'homme moderne* (1988), lequel met plutôt l'accent sur les rapports dynamiques entre les niveaux de culture.

devient une méthode pour analyser avec une certaine distance et d'un point de vue particulier les clivages quasi irréductibles qui traversent une société.

Ce dernier sens – qui est aussi celui qu'a pris le concept de culture populaire dans l'exposé de la problématique du présent ouvrage – a été fortement critiqué par l'historiographie française. On reproche surtout à ce dualisme « élites dominantes/classes populaires dominées » de mettre l'accent sur l'opposition et la répression victorieuses et de ne pas voir les échanges et les influences réciproques entre la culture des classes subalternes et celle des classes dominantes. Cette méthode d'analyse met en dehors de son champ d'observation la circulation entre les deux niveaux de culture, comme elle ne permet pas davantage de discerner les particularités de telle ou telle culture populaire. Mais contrairement à ce qu'a pu écrire Vovelle pour la France (1981: 11)<sup>3</sup>, la méthode, appliquée au contexte québécois, est loin d'être stérilisante. Reconnaissons l'intérêt du couple élite/peuple pour analyser des aspects fondamentaux de la culture dominante, entre autres pour faire ressortir son caractère hégémonique et les moyens mis en œuvre par les classes supérieures pour dominer et s'imposer. Ajoutons que cette perspective est à peine développée dans notre historiographie et que, pour la première fois à ma connaissance, elle est formalisée dans une problématique cohérente qui promet des résultats intéressants.

Les critiques des Européens concernant la dialectique élite/peuple posent donc les limites de cette méthode d'analyse pour l'étude de la culture des classes subalternes. Je n'en fais pas un reproche puisque cette problématique a été conçue pour mettre en contexte une réflexion englobante sur la construction de la culture québécoise à tous ses niveaux (si on peut objectivement parler de niveau dans le domaine de la culture). Quels que soient les mérites de l'approche, elle nous restreint à analyser la culture populaire à travers le discours

---

3. Nuançons: Vovelle reconnaît les mérites des études pionnières sur le dualisme élite/peuple et affirme qu'il faut impérativement sortir du balancement désormais stérilisant.

de ceux qui la répriment<sup>4</sup>. Les critiques nous suggèrent plutôt d'orienter les stratégies d'enquête vers les milieux naturels où s'élaborent et prennent sens les valeurs, les attitudes et les croyances communes<sup>5</sup>. Si nous appliquons cette méthode à l'étude de l'évolution des contes, des légendes et de certains aspects de la culture matérielle – qui est l'objectif de ce volume –, elle propose d'enquêter dans les milieux culturels qui ont produit ces traditions ou les ont adaptées à leurs besoins. Par ce moyen, nous répondrions à coup sûr aux questions initiales sur les continuités et les ruptures et nous serions sur un terrain plus solide pour affirmer qu'il s'agit bien d'une culture authentiquement populaire et non pas d'un produit de la culture savante offert à la consommation populaire sans que nous connaissions l'utilisation qui en a été faite.

Une deuxième remarque s'impose à propos de la perspective adoptée ici: elle permettra de dénouer un paradoxe apparent entre l'objectif poursuivi et les sujets d'étude. N'y a-t-il pas effectivement contradiction à vouloir étudier l'évolution de la culture populaire à travers les contes et les légendes? De toute évidence, cela se justifie d'abord par le fait que, pendant longtemps, contes et légendes ont été les matériaux privilégiés du folklore et d'une certaine ethnologie pour caractériser la culture populaire. Mais ne s'en est-on pas également servi pour conclure à la quasi-immobilité de cette culture pendant des siècles? Peuvent-ils également témoigner de l'évolution? Assurément, si l'angle d'observation est celui des rapports entre élites dominantes et peuple, comme c'est le cas ici. Ces productions symboliques, diffusées surtout par l'écriture, constituent un terrain idéal pour obser-

---

4. Il faut également reconnaître que l'historien n'a souvent pas le choix des sources et que la méthode lui est imposée par la documentation disponible. À ce sujet, Michel Vovelle a laissé de belles pages sur l'utilisation possible des archives liées à la répression – mais pas uniquement – de la religion populaire (1982: 133-144).

5. « Comment s'élabore une culture qui ne se constitue pas comme la culture savante? Ne serait-ce pas justement du côté de la pratique, de l'usage qu'il faudrait chercher? » Perspective que développent Alain Morel et Anne-Marie Thiesse (1989: 155).

ver les relations entre les deux cultures et cerner les stratégies de domination de la culture des élites<sup>6</sup>.

Est-il pertinent de se demander à quel titre ou selon quelles conditions les contes et les légendes entrent dans le domaine de la culture populaire? En fait, existe-t-il des phénomènes ou des productions sociales qui soient du domaine propre et exclusif d'une culture? La différence se situe généralement dans l'utilisation qu'on en fait, et partant dans la valeur qu'on leur accorde. Maurice Agulhon en fait magistralement la démonstration à propos des sociabilités bourgeoise et populaire dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, qui sous une forme assez semblable se distinguent en particulier par le choix des lieux, l'une s'exprimant dans les cercles et les clubs, l'autre dans les chambrées et les cabarets<sup>7</sup>. Les cultures populaires de l'époque pré-industrielle se caractérisaient principalement par l'oralité et c'était là, semble-t-il, un trait distinctif. Mais on reconnaîtra que la généralisation de l'alphabétisation a modifié les modalités de transmission et d'évolution du conte et rendu nécessaire cette réflexion préalable. « La primauté de l'écrit, selon une formule qui fait image, accompagne et double la suprématie de la culture savante sur la culture populaire<sup>8</sup>. » Lucille Guilbert le montre, ailleurs, dans un texte (1986) où elle compare un conte recueilli dans la tradition orale paysanne à sa version présentée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans un manuel d'apprentissage de la lecture. Elle conclut que la version écrite traduit un détournement de sens qui l'inscrit dans le registre des valeurs des élites. Bref, le conte, selon les valeurs qu'il veut transmettre, peut appartenir à la culture des élites comme à la culture populaire. Et ce n'est évidemment pas la forme orale qui le détermine puisque l'alphabétisation a

---

6. Reconnaissons en même temps la pertinence de la critique plutôt mordante que Maurice Imbert adresse à la science sociale qui a choisi d'étudier la culture populaire par l'intermédiaire des productions symboliques telles que les contes, les légendes et les arts dits populaires qui sont beaucoup plus proches des cultures « cultivées » que de celles du peuple. N'est-ce pas tenter de juger de la culture « autre » à partir de son propre modèle (1979: 14)?

7. L'auteur donne un aperçu de ses grandes thèses dans un article intitulé « Sociabilité populaire et sociabilité bourgeoise au XIX<sup>e</sup> siècle » (Agulhon, 1979).

8. Phrase de Roger Chartier à propos des *Contes* de Perrault, citée par Maurice Crubellier (1991: 25).

créé un pont qui lie leur évolution. Cette première observation nous rappelle l'utilité d'adopter comme approche méthodologique l'étude de ces phénomènes dans le milieu même où ils apparaissent et prennent leur sens.

Ce constat de l'ambivalence des valeurs transmises par le conte, Jean Du Berger le confirme également pour les légendes. Elles acquièrent une autre signification, écrit-il, lorsque les élites, « autour d'Henri-Raymond Casgrain et de la revue *Les Soirées canadiennes* », voulurent les sauver de l'oubli « pour créer une littérature nationale ». Il conclut : « Tous ces récits légendaires ne sont que des variations sur le thème de la dialectique chaos/cosmos [...] Le texte de l'institution littéraire reprend la même problématique en s'articulant sur le discours de l'institution religieuse [...] En ce sens, le discours légendaire est un instrument de contrôle social. Sa fonction est éthique. » Contes et légendes, dès lors qu'ils se fixent dans l'écrit, seraient saisis par les élites pour prendre un autre sens. Cette interprétation confirme et alimente la problématique générale de Gérard Bouchard sur les rapports élite/peuple dans la construction de la culture nationale et donne raison à l'hypothèse de la domination et de l'acculturation.

Mais ne postule-t-on pas ici le caractère populaire du conte et de la légende dès lors qu'ils sont recueillis dans la tradition orale ? Il y a pourtant bien longtemps que l'oralité n'est plus la garantie de l'authenticité du « populaire ». Ici même, dans cet ouvrage<sup>9</sup>, on a montré que chaque génération de chercheurs, avec la même ferveur et les mêmes motifs depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, s'est appliquée à colliger et à enregistrer les contes et les légendes. Ce faisant, la culture savante réactivait la mémoire dite « populaire » en inculquant ses valeurs et donnait à la tradition d'autres raisons de survivre. Et ainsi, par mouvements successifs d'appropriation, de censure et de substitution de valeurs, ne pourrait-on pas remonter jusqu'aux temps les plus lointains. La Bibliothèque bleue de Troyes, par exemple, qui diffusait encore neuf millions d'exemplaires en France au milieu du siècle dernier (Crubellier, 1991 : 59-61), s'était alimentée en partie au

---

9. Dans l'introduction de Gérard Bouchard, à la section intitulée « Une culture populaire », et surtout dans le texte de Jean Du Berger, « Imaginaire traditionnel, imaginaire institutionnel », dont c'est précisément le propos.

légendaire du Moyen Âge et constituait, selon les mots de Robert Mandrou, « ce transfert si remarquable qui, à l'époque moderne, met à la disposition des milieux populaires une partie au moins des contenus de la culture de l'aristocratie médiévale » (cité dans Joutard, 1985 : IX). La mise au jour des processus de constitution du légendaire nous conduit donc à nous interroger sur son caractère populaire. Les contes et les légendes ne font-ils pas partie d'un patrimoine occidental, voire international<sup>10</sup>, qui porte les traces de plusieurs siècles d'acculturation? Ils se retrouvent à la fois dans les catalogues des bibliothèques et dans les mémoires populaires; ils s'expriment alors dans la langue vernaculaire, mais semblent traduire une éthique acceptée par toutes les classes de la société.

On pourrait tenter de le vérifier en examinant la capacité de ces productions symboliques de rendre compte de ce qu'elles sont supposées traduire: les cultures populaires. Jean Du Berger présente les récits légendaires comme étant « d'abord le patrimoine culturel d'une communauté, que ce soit une famille, un rang, une paroisse et même une région ». Et selon Lucille Guilbert, « le conteur a intégré les règles sociales du groupe et les transmet dans son récit ». Il y aurait donc un légendaire de la Beauce ou du Bas-Saint-Laurent et des contes de la Mauricie, pour ne prendre que quelques exemples parmi plusieurs titres d'ouvrages qui jalonnent la production savante<sup>11</sup>. C'est du moins l'idée qui nous reste à la lecture des titres. Par contre, après des décennies de recherche et de collecte, on est encore incapable de mettre en évidence ce qui dans les légendes et les contes distingue ces régions. De quoi s'agit-il? De l'absence de cultures régionales ou d'une recherche encore trop peu poussée pour donner des résultats concluants? Sans prétendre à l'existence de traits culturels distinctifs des régions, ne faut-il pas plutôt nous demander si le matériau peut rendre compte de particularités locales? Ainsi, les caractéristiques du milieu des forestiers et des chasseurs où Clément Légaré (1990: XVII-XXIII) a recueilli ses contes de la Mauricie, malgré qu'ils y aient été transmis pendant trois générations, se ramènent à quelques traits

---

10. Sur l'internationalité du conte, les diverses théories sont présentées dans le texte de Lucille Guilbert, « La tradition des contes et la culture québécoise ».

11. Pour une liste quasi exhaustive, voir le texte de Jean Du Berger.

culturels qui sont généralisables à l'ensemble du Québec agroforestier et qui en rendent compte beaucoup trop sommairement. Ne serait-ce pas précisément – c'est une hypothèse que j'avance prudemment – les limites que le conte peut nous révéler de la culture ambiante?

Le texte de Lucille Guilbert, riche d'indications sur la théorie du conte et sur la méthode, étaye cette hypothèse. Soulignons d'abord l'intérêt de sa démarche méthodologique qui conduit à étudier les rapports entre le conte, le conteur et le groupe social. Elle nous convainc que « le choix de ce que l'on raconte n'est jamais fortuit ». Le conte traduit des préoccupations qui, à l'analyse, révèlent la psychologie du locuteur et rend compte en même temps des valeurs partagées au sein d'un groupe. Par ailleurs, cette orientation méthodologique qui fixe l'attention sur le milieu social où se vit la culture repose sur une conception plutôt générale de la notion de groupe social. Cela s'explique par le fait que le concept, appliqué à l'analyse des contes, a pris sa signification dans la comparaison sur un plan international. Il veut dire en même temps la société ou la nation dans son ensemble, un des groupes constituant la société et un milieu social particulier, lui-même formé de plusieurs groupes. N'est-ce pas le sens général que Lucille Guilbert donne au groupe de réfugiés du Sud-Est asiatique chez qui elle recueille ses contes? La culture du groupe social nous renvoie alors aux valeurs partagées par l'ensemble de la société ou par un segment particulier, mais non précisément par les groupes où se vit la culture populaire. Pris dans un sens aussi général, les enseignements du conte sur les cultures populaires d'une société me paraissent assez limités.

L'étude de Jean-Claude Dupont, « Traditions alimentaires et classes sociales », veut retracer les continuités et les ruptures dans les traditions alimentaires des classes populaires et des élites. À partir d'enquêtes orales menées à Rivière-du-Loup et dans six paroisses voisines, entre 1955 et 1965, et achevées en 1990, l'auteur peut témoigner de la longue période des années 1900 à 1960 dans cette zone du Bas-Saint-Laurent, peuplée d'environ 25 000 habitants au moment des premières enquêtes. Il conclut que les classes populaires sont restées plus fidèles que les élites aux traditions ancestrales, que leur abandon de certaines coutumes françaises est le résultat des contraintes de l'environnement et des pressions de la religion, tandis

que chez les élites la rupture est voulue; elle est la manifestation d'« un désir d'accéder à une société élargie, ouverte à la nouveauté ». Chez elles, écrit-il, « on est préoccupé par l'idée que la progéniture doit parvenir à de nouvelles connaissances venant de l'étranger ». En somme, en rapprochant cette conclusion et celle de la problématique du présent ouvrage, on trouvera que les élites avaient un comportement paradoxal. Elles reprochaient au peuple de trop regarder du côté de l'Amérique et prêchaient la fidélité aux traditions françaises, mais elles étaient les premières à adopter les modes de vie des bourgeoisies américaines et occidentales.

Cette étude des traditions alimentaires étaye l'hypothèse de la problématique générale en montrant que la culture des élites a investi les moindres replis du coutumier, même la distribution des places à table. Ainsi, cette petite image intitulée « Notre-Seigneur chez les humbles », dessinée par le directeur du Musée du Québec pour que les enfants apprennent la tradition et intériorisent la symbolique sociale et religieuse de la hiérarchie des places autour de la table familiale.

On peut assurément conclure avec Jean-Claude Dupont qu'il existe de notables différences de coutumes entre les élites et les classes populaires et que, dans ces dernières, des familles ont longtemps conservé un certain nombre de traditions ancestrales. Le défi est de savoir à quel moment, dans quel milieu et avec quel ampleur le changement survient. Le réveillon de Noël, par exemple, serait une coutume bien établie chez les élites à la fin de la Deuxième Guerre mondiale; il commencerait alors à pénétrer les habitudes des classes populaires, mais n'aurait pas encore délogé les vieilles traditions au sein de la majorité de la population. Voilà donc un phénomène bien daté et bien situé dans son contexte. Nous aurions souhaité les mêmes précisions pour l'ensemble, mais présumons que les enquêtes orales dont disposait l'auteur ne le permettaient pas. À quel moment, au cours de cette longue période de 1900 à 1960, telle tradition est abandonnée, telle autre inventée<sup>12</sup>? Quel milieu de vie des classes

---

12. On en lira quelques exemples dans le texte de Jean-Claude Dupont, « Traditions alimentaires et classes sociales ». Je retiens la tradition de la « couronne de l'Avent » popularisée par le clergé vers 1950.

populaires – rural, villageois, urbain – favorise la stabilité ou le changement des coutumes? L'ethnologie d'aujourd'hui, la plus moderne, est devenue soucieuse de situer son objet dans le temps et dans l'espace. Elle reconnaît que le temps immobile est plutôt exceptionnel et que le changement est partout, même au sein des cultures dites traditionnelles, et à plus forte raison depuis l'avènement de l'industrialisation. C'est là un programme pour la recherche à venir.

Enfin, et je terminerai là-dessus, puisque l'on cherche à retracer les différences de coutumes alimentaires entre les classes sociales à partir d'enquêtes orales déjà réalisées, c'est-à-dire à partir d'un échantillon qui ne fut sans doute pas construit pour être représentatif de la diversité sociale ou des groupes que l'on veut étudier, n'aurait-il pas été préférable de commencer par inventorier les coutumes alimentaires, de les classer selon une échelle définie, puis de vérifier comment ces coutumes, ces goûts et ces sensibilités alimentaires se partagent selon les statuts socioprofessionnels et les milieux de vie. Mon hypothèse est que le parallèle entre la stratification socio-économique et les coutumes alimentaires est loin d'être parfait. L'attrait du mode de vie des élites, le mimétisme et bien d'autres facteurs expliqueraient que les clivages sociaux ne correspondent pas parfaitement aux clivages culturels. D'ailleurs, cette méthode nous fournirait un lieu pour observer jusqu'à quel point, dans le domaine de l'alimentation, les échanges culturels sont nombreux et importants entre les élites et les classes populaires.

## Bibliographie

- Agulhon, Maurice (1979), « Sociabilité populaire et sociabilité bourgeoise au XIX<sup>e</sup> siècle », dans G. Poujol et R. Labourie (1979), p. 81-91.
- Bakhtine, Mikhaïl (1970), *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard.
- Bouchard, Gérard (1980), « Les prêtres, les capitalistes et les ouvriers à Chicoutimi (1896-1930) », *Mouvement social*, 112 (juillet-septembre), p. 6-23.
- Charland, Jean-Pierre (1988), « Paternalisme et contrôle social à la périphérie du Québec industriel, 1900-1930 », dans Ginette Kurgan-von Hentzenryk (édit.), *La question sociale en Belgique et au Canada*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 185-201.
- Crubellier, Maurice (1991), *La mémoire des Français. Recherches d'histoire culturelle*, Paris, Henri Veyrier.
- Gagnon, Serge, et René Hardy (1979), *L'Église et le village au Québec, 1850-1930: l'enseignement des cahiers de prônes*, Montréal, Leméac.
- Ginzburg, Carlo (1980), *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Flammarion.
- Guilbert, Lucille (1986), « Passage du conte oral au conte écrit dans les manuels scolaires: un exemple d'analyse sémiotique », dans Jacques Mathieu (dir.), *Étude de la construction de la mémoire collective des Québécois au XX<sup>e</sup> siècle. Approches multidisciplinaires*, Québec, Université Laval, Cahiers du CELAT, 5 (novembre), p. 199-213.
- Hardy, René (1988), « Le greffier de la paix et le curé: à propos de l'influence du clergé paroissial en Mauricie », *Les dynamismes culturels en France et au Québec*, numéro spécial des *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 95, 4, p. 447-463.
- Hardy, René (1989), « Ce que sacrer veut dire: à l'origine du juron religieux au Québec », *Mentalités, histoire des cultures et des sociétés*, n° 2: *Injures et blasphèmes*, Paris, Imago, p. 99-125.
- Hardy, René, et Jean Roy (1983), « Enca-drement social et mutation de la culture religieuse en Mauricie », *Questions de culture*, 5, p. 61-78.
- Imbert, Maurice (1979), « Les cultures populaires: sous-produits culturels ou cultures marginalisées? », dans G. Poujol et R. Labourie (1979), p. 13-21.
- Joutard, Philippe (1985), « Préface », dans Robert Mandrou (1985), p. I-XII.
- Légaré, Clément (1990), *Beau Sauvage et autres contes de la Mauricie*, Sillery, PUQ.
- Levasseur, Roger (dir.) (1982), *Loisir et culture au Québec*, Montréal, Boréal.
- Mandrou, Robert (1985) [1964], *De la culture populaire aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris, Imago.

- Molino, J. (1981), « Combien de cultures? », dans *Les intermédiaires culturels. Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale, des mentalités et des cultures. 1978*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence et H. Champion, p. 631-640.
- Montpetit, Raymond (1982), « La culture populaire au Québec et son histoire en contexte d'urbanisation », dans Gilles Pronovost (1982), p. 91-101.
- Morel, Alain, et Anne-Marie Thiesse (1989), « Les cultures populaires dans les sociétés contemporaines », dans Martine Segalen (dir.), *L'autre et le semblable*, Paris, CNRS, p. 147-157.
- Muchembled, Robert (1978), *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Flammarion (coll. L'Histoire vivante).
- Muchembled, Robert (1982), « La force du vivant. La culture populaire en France depuis cinq siècles », dans Gilles Pronovost (1982), p. 81-90.
- Muchembled, Robert (1988), *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard.
- Poujol, G., et R. Labourie (édit.) (1979), *Les cultures populaires. Permanence et émergences des cultures minoritaires locales, ethniques, sociales et religieuses*, Toulouse, Privat.
- Pronovost, Gilles (dir.) (1982), *Cultures populaires et sociétés contemporaines*, Sillery, PUQ.
- Vovelle, Michel (1981), « Les intermédiaires culturels: une problématique », dans *Les intermédiaires culturels. Actes du colloque du Centre méridional d'histoire sociale, des mentalités et des cultures. 1978*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence et H. Champion, p. 7-20.
- Vovelle, Michel (1982), *Idéologies et mentalités*, Paris, Maspero.