
Permanences et mutations dans l'histoire de la culture paysanne québécoise¹

Gérard Bouchard, Josée Gauthier et Marie-Josée Huot

Centre interuniversitaire SOREP

Université du Québec à Chicoutimi

Axé sur une problématique du changement culturel, ce texte présente quelques résultats produits dans le cadre d'un projet de recherche sur l'évolution de certains rituels ou pratiques coutumières paysannes dans les régions du Québec. La perspective générale de la recherche invite à apprêhender la société québécoise comme une société neuve issue d'une transplantation ou migration initiale (XVII^e-XVIII^e siècle), puis d'un long processus de peuplement fait d'une succession d'avances et de débordements vers de nouveaux espaces, à partir du cœur de la vallée laurentienne (XIX^e-XX^e siècle). Au-delà des éléments de continuité culturelle entre la France et le Québec, une attention particulière sera donc portée aux processus de rupture, de différenciation et de redéfinition.

L'idée de ce projet a fait l'objet d'une première mention dans un colloque tenu à l'Université Laval en 1985 (Courville et Boucher, 1985), puis d'une présentation plus détaillée qui situait les questions,

1. Les auteurs remercient le Fonds FCAR, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada et l'Université du Québec à Chicoutimi pour leur assistance financière. Ils ont également bénéficié des commentaires et suggestions de Denyse Bluck, Serge Courville, Anne-Marie Desdouits, Daniel Fabre, Agnès Fine, Jean Hamelin, René Hardy, Jean-Pierre Pichette, Marc Saint-Hilaire, Martine Segalen, Jeanne Valois, Claudine Vassas et Catherine Velay-Vallantin.

les hypothèses et le champ d'enquête (Bouchard, 1986). Les commentaires favorables qu'elle a suscités (Watelet, 1989) et l'extension qu'elle a reçue dans des travaux parallèles aux nôtres (Jacques Mathieu, 1987) ont incité à poursuivre son exploration en collaboration avec quelques collègues, dans le cadre d'un projet du Centre interuniversitaire SOREP².

Nous soumettons ici une version étendue et mise à jour de la problématique du projet et de ses directions, assortie d'une reconstitution empirique à l'appui de ses principales hypothèses³.

LES RITUELS COMME TÉMOINS DES DYNAMIQUES CULTURELLES

La perspective d'ensemble de cette recherche privilégie ce que nous appellerons ici les sociétés neuves, c'est-à-dire les sociétés régionales qui ont été formées au Québec au cours des quelque deux ou trois derniers siècles, à la suite de transferts de population sur des territoires jusque-là inhabités ou peu habités. La question générale est de savoir quels types de sociétés se constituent dans ces conditions, et plus particulièrement, dans quelle mesure et en quoi elles se distinguent des sociétés mères. Du point de vue génétique par exemple, ce genre d'interrogations a conduit à l'élaboration du modèle de l'effet fondateur, selon lequel la nouvelle population a toutes les chances d'être biologiquement à la fois plus homogène (les généticiens parlent alors d'un « appauvrissement ») et différente de l'ancienne, du fait que les immigrants primitifs sont presque toujours « sélectionnés »

2. Ces collègues sont Anne-Marie Desdouits et Francine Saillant, ethnologues de l'Université Laval, de même que René Hardy, historien de l'Université du Québec à Trois-Rivières et également rattaché au Centre d'études québécoises (dirigé par Normand Séguin), de la même université. Des étudiants y sont aussi associés (cf. *infra*). Les rapports annuels de SOREP ont fait état de la marche des travaux depuis 1985-1986. Précisons qu'une dimension comparative Québec-France a été ajoutée récemment au projet grâce à la collaboration de chercheurs du Centre d'ethnologie française sous la direction de Martine Segalen. Catherine Velay-Vallantin fait également partie de cette équipe française.
3. Compte tenu de l'état actuel des travaux, cette partie empirique ne recouvre pas tout le champ de l'enquête; voir aussi Bouchard (1991) et, dans le présent ouvrage, l'article d'Anne-Marie Desdouits intitulé « Les rituels du mariage paysan sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce ».

d'une manière ou d'une autre⁴. Sur le plan socio-économique, le même type de préoccupations a donné lieu à une hypothèse voulant que la structure de l'économie et de la société rurale adopte, à cause du nouvel environnement, des formes « simplifiées » par rapport aux modèles des vieux terroirs. Ainsi le contexte du peuplement favoriserait le retour à des modes de production et à des genres de vie plutôt rudimentaires ; pendant un temps aussi, il supprimerait les conditions ou les assises des vieilles hiérarchies sociales (Harris, 1977 ; Harris, Roulston et Freitas, 1975).

En ce qui concerne la culture, et plus précisément les grandes idéologies sociopolitiques fondatrices des sociétés neuves, on connaît la thèse de Louis Hartz (1964), pour l'essentiel assez analogue aux deux précédentes. Selon cette thèse, au cours des transferts migratoires vers les Amériques, l'Australie et l'Afrique du Sud entre les XVII^e et XIX^e siècles, les idées fondatrices des sociétés européennes se sont fragmentées et ont été coupées de leurs milieux d'origine. Ainsi affranchis, ces systèmes idéologiques ont bénéficié, dans leur nouvel environnement, d'une nouvelle dynamique de développement, ce qui rendrait compte des éléments à la fois de ressemblance et de différenciation entre les sociétés neuves et les sociétés mères.

L'objectif poursuivi par Frederick Jackson Turner (1894, 1920, 1938, 1963) se situe dans la même veine. Il consiste à déterminer en quoi le contexte de transplantation et de peuplement (ou la « frontière ») a suscité aux États-Unis une société, une culture, une identité nouvelles, dont les caractères originaux seraient imputables à des facteurs géographiques essentiellement. Encore une fois, cette démarche prétend ainsi rendre compte de la spécificité des formes collectives qui s'élaborent dans les nouveaux mondes. Du reste, Turner attirait lui aussi l'attention sur les processus de « simplification » à l'œuvre dans les sociétés de frontière et sur le retour à des modes et conditions de vie très élémentaires qu'on y observait.

4. La sélection s'effectue en effet sur la base de la parenté, de la résidence, de l'ethnie, etc. L'effet fondateur consiste donc dans le fait que ces immigrants ne représentent qu'une partie du patrimoine génétique de la population mère, dont la richesse et la diversité se trouvent ainsi réduites. Pour une application de ce modèle à la population du Québec, voir Bouchard et De Braekeleer (1991).

Il n'est certes pas dans notre intention de reprendre des thèses environnementalistes dont de très nombreuses critiques ont légitimement fait justice. De même, il faut se garder d'introduire dans l'analyse des critères normatifs qui tendraient à consacrer la supériorité, la richesse ou le caractère plus «évolué» de certaines cultures par rapport à d'autres. Toutefois, que ce soit chez Turner, Hartz ou les généticiens, la ligne d'interrogation sous-jacente garde, elle, toute sa pertinence: dans tous les cas où des transferts migratoires massifs entraînent la formation de nouvelles populations, sociétés ou cultures, quel est le poids respectif des continuités et des ruptures? Dans quelle mesure, selon quelles modalités et à quel rythme s'effectue la transition des unes aux autres? Quels sont les facteurs déterminants du nouvel équilibre? Quelles en sont les expressions propres?

À propos de la France et de la Nouvelle-France, c'est pratiquement dans ces termes que Robert Mandrou posait la question il y a plus de vingt ans déjà⁵. Ainsi se dessine notre aire de recherche: étudier dans une perspective comparée, à l'échelle intra- et inter-régionale, certaines mutations culturelles provoquées par les transferts migratoires entre la France (ou plus précisément les régions de départ aux XVII^e et XVIII^e siècles) et la vallée du Saint-Laurent, puis entre la vallée laurentienne et les régions périphériques ouvertes au peuplement aux XIX^e et XX^e siècles.

Les questions et hypothèses de recherche

Cette évolution culturelle est considérée à la lumière de cinq axes d'interrogation.

1. Nous nous demandons d'abord dans quelle mesure il y a eu différenciation entre les vieilles régions françaises et la nouvelle collectivité nord-américaine. Ou, comme il vient d'être dit, quelle a été la part des continuités et des ruptures? Les premières composent le

5. À l'occasion d'un colloque tenu en novembre 1965 à Québec, sous les auspices de l'Institut d'histoire de l'Université Laval et dont les textes sont restés non publiés. Le thème en était: «La bourgeoisie française, modèle de la bourgeoisie canadienne-française?».

vieil héritage français de la culture québécoise, les autres sont le fait de l'acculturation dans le nouveau continent. À ce propos, il y a lieu de se demander si la première composante n'a pas été largement surévaluée dans l'historiographie et l'ethnographie québécoises traditionnelles, les objets culturels faisant implicitement l'objet d'une sélection dans la collecte et la mise en œuvre des données. On pourrait voir là l'effet d'une orientation de la vieille culture savante, qui ne s'est jamais vraiment réconciliée avec l'environnement culturel nord-américain et qui a toujours perçu le destin de la culture québécoise dans le prolongement de la vieille tradition française et en conformité avec elle.

2. Une question analogue se pose, cette fois à l'échelle intra- et interrégionale, au sein de l'espace québécois. En fait, on recoupe ici la question, souvent abordée au Québec, de l'existence de cultures ou d'identités régionales particulières (par exemple: Tremblay, 1983). La pertinence de ce deuxième axe d'interrogation est grande: la thèse des cultures régionales relève-t-elle surtout d'une représentation idéologique ou trouve-t-elle appui dans la réalité ethnographique? Ce thème est peut-être le lieu d'une double mésentente: d'abord entre la réalité régionale et ses représentations, en deuxième lieu au sein de ces représentations elles-mêmes. On sait en effet qu'au Québec la pensée nationaliste traditionnelle aimait bien présenter la nation comme uniforme, homogène dans toutes ses parties, ce qui ne laissait guère de place à l'expression des spécificités régionales (Dumont *et al.*, 1971). Par contre, des courants de pensée plus récents, qui privilégièrent le développement local sous forme d'autogestion, ont plutôt tendance à considérer la nation comme une agglomération de régions relativement distinctes, chacune étant le produit d'une dynamique qui lui est propre. Les premiers résultats de notre enquête permettent de jeter sur ce sujet un éclairage neuf qui invite à considérer en priorité les grandes dynamiques spatiales et les macrorégions qui s'en dégagent.

3. Un troisième axe d'interrogation concerne la nature même des mutations culturelles qui sont associées aux transferts de population. Ces mutations consistent dans des processus soit d'érosion ou de contraction de certaines formes culturelles, soit d'ajouts et d'expansion par emprunt ou innovation. À propos des premiers, il importe de

bien s'entendre sur les concepts. Dans le champ très vaste de la culture, notre enquête vise tout particulièrement l'étude des rituels ou pratiques coutumières. Par rituel, on entend ici un ensemble de normes et de coutumes (ou de rites) se rapportant à une situation, à une période ou à un événement donné et qui font que le déroulement de l'action, au lieu d'être livré au hasard et à l'improvisation, fait l'objet d'une procédure plus ou moins poussée et plus ou moins contraignante, prescrite par la culture. Ce déroulement est donc soumis à une série de règles et de modèles qui prévoient à la fois les dispositions à prendre, les actes que chacun doit poser et les modalités de leur exécution. Dans cet esprit, on peut être amené à constater l'érosion ou l'effritement d'un rituel, et ce de deux façons. En premier lieu, dans l'ordre des conduites ou des gestes à poser, il peut arriver que les codes coutumiers soient relativement sommaires, que les grands moments de la vie individuelle ou collective soient soulignés certes, mais d'une manière très peu formalisée, selon des cérémoniels très frustes. Alors, le déroulement des activités est davantage laissé à l'initiative des acteurs, qui improvisent autour d'un canevas très rudimentaire et stéréotypé. La vie culturelle offre de nombreux exemples de ce phénomène: la disparition de mots ou d'expressions dans la langue; des raccourcis, des contractions dans la structure des contes; un grand dépouillement dans les expressions gestuelles et verbales de la civilité; le caractère expéditif des rituels entourant la naissance ou le mariage, etc. En deuxième lieu, l'érosion d'un rituel peut se traduire tout simplement par une disparition de certains rites ou éléments qui le composent.

C'est une hypothèse de ce genre que nous soumettons à l'analyse. Les transferts migratoires vers des aires de peuplement entraîneraient une sorte d'étiollement de certains rituels, au sens qui vient d'être défini. On observerait des éléments de déformalisation dans la vie collective, telle que dans certaines situations clés, la culture disposerait de peu d'outillages ou de codes à l'intention des acteurs; les coutumes et rites sont alors moins nombreux et moins complexes que dans des aires de peuplement anciens. Toutefois, cette hypothèse doit être assortie de deux réserves importantes:

- La déritualisation peut être sélective; elle ne touche pas nécessairement l'ensemble de la vie coutumière. Au Saguenay

par exemple, les rituels traditionnels de la Mi-Carême, du carnaval et de la Sainte-Catherine ont conservé longtemps une grande vitalité, tandis que la Chandeleur, la Saint-Valentin et le charivari⁶ demeuraient peu pratiqués.

- Il s'ensuit que la célébration de certains événements ou périodes pouvait occuper une place très importante dans la sociabilité et être entourée d'une grande intensité même si son déroulement était peu ritualisé ou « programmé » par la tradition. En somme, nous recherchons ici les signes d'une contraction non pas de la dimension symbolique et sociale mais de son expression codée.

La vraisemblance et la pertinence de cette hypothèse sont illustrées par de nombreux repères comparatifs. Divers exemples (sur lesquels nous reviendrons plus loin) liés à la France rurale des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles donnent à penser que la vie rituelle y était plus complexe que dans les campagnes québécoises durant la même période – énoncé qui devra toutefois être soumis à un examen rigoureux. Par ailleurs, les travaux que John R. Gillis (1985) a effectués sur le mariage en Angleterre ont montré qu'entre le XVII^e et le XX^e siècle, sous l'action de divers facteurs, les rituels nuptiaux furent l'objet de processus successifs de contraction et d'expansion, selon la période et le milieu social considérés. Sur un terrain différent, mais d'une manière tout à fait analogue, Georges Delarue (1990) a montré comment les chansons dites folkloriques pouvaient être soumises à des processus de réduction et d'amplification. D'une façon générale, on sait aussi que le degré de complexité de la vie rituelle – ou le degré de formalisation des conduites – est extrêmement variable d'une société (ou même d'une couche sociale) à une autre. Ainsi, en Suède au XIX^e siècle, il y avait quatre manières différentes de s'adresser aux femmes mariées, selon la classe sociale à laquelle elles appartenaient, et quatre autres pour s'adresser aux filles célibataires⁷. Un exemple

6. D'après des enquêtes orales réalisées par Gérard Bouchard et confirmées par les relevés de René Hardy dans les archives judiciaires saguenayennes (enquête en cours, données non publiées).

7. Un journaliste américain qui en fit l'expérience au siècle dernier se trouva fort démunir avec ses « Miss » et « Mrs »... (Barton, 1975: 13).

analogique est fourni par la sociabilité feutrée de la vieille bourgeoisie irlandaise, telle que Joyce l'a dépeinte dans *Gens de Dublin*; et un autre, plus éloquent encore, par l'ordonnance extraordinairement complexe du mariage dans la société aztèque des XV^e et XVI^e siècles⁸.

4. Comme il a été suggéré, il est prévisible que des formes d'érosion des rituels se soient doublées de processus de renouvellement et de restructuration, d'où ont résulté une diversification progressive de la nouvelle culture et, peut-être, l'émergence d'une nouvelle identité⁹. Dans cette direction, deux types de mutations sont à prévoir. Ce sont d'abord des signes d'expansion. C'est le cas lorsqu'un rituel se ramifie, ou lorsqu'un nouveau rituel est introduit dans une population, par diffusion ou par innovation. En deuxième lieu, on peut observer différentes sortes de réaménagements prenant la forme soit d'inversions et de substitutions d'acteurs, de décors, d'objets, etc., dans le déroulement des rites et coutumes, soit de redéfinitions dans les finalités et fonctions du rite.

5. Un autre axe de mutations possibles consiste dans le degré de socialisation du rituel, dont le cadre d'exécution oscille entre le public et le privé. Il peut en effet être pris en charge exclusivement par la famille et n'admettre que ses membres immédiats, comme il peut au contraire s'ouvrir à la communauté (les voisins, la « jeunesse », les compagnes ou compagnons de travail) et faire intervenir des acteurs de la vie publique (le curé, le notaire, l'institutrice, la fanfare, etc.). Les glissements sur cet axe dépendent manifestement de facteurs et dynamismes collectifs ou structurels, et il faut, pour en rendre compte, ouvrir l'analyse aux dimensions sociale, économique et géographique des populations en question¹⁰.

8. Étalée sur cinq jours, la cérémonie était une succession compliquée de représentations, d'échanges de cadeaux, de festins, de palabres et de prières, tantôt dans l'intimité du couple, tantôt en présence de la parenté (Soustelle, 1955).

9. Nous présentons avec prudence ce concept qui renvoie à l'univers des perceptions de soi et des appartenances, alors que notre enquête prend plutôt pour objet des formes culturelles plus extériorisées, figées dans des modèles de conduite, des actes répétitifs, des stéréotypes.

10. Pour ce qui concerne par exemple le mariage, ce dernier axe invite à s'interroger en particulier sur le rôle joué par des intermédiaires comme le garçon d'honneur ou le maître de musique. Ces personnages ont peut-être exercé une fonction de

Le champ d'enquête étant ainsi désigné, il est utile de dire aussi ce qu'il ne recouvre pas. D'abord, les formes de contraction que nous avons évoquées doivent être soigneusement distinguées de celles, bien connues, que la littérature impute communément à l'industrialisation et à l'urbanisation. L'effet d'érosion et d'uniformisation induit par la civilisation capitaliste ne peut pas être tenu ici pour un facteur primordial étant donné le cadre spatio-temporel adopté. Les données utilisées se rapportent en effet exclusivement à la paysannerie, à une époque où elle n'était pas encore submergée par les valeurs et modèles urbains (cf. *infra*). Par ailleurs, il a semblé préférable d'écartier du cadre d'observation les pratiques coutumières qui sont en réalité des véhicules d'action sociale ou de contestation de l'ordre établi. Dans ces cas, la dimension subversive résulte très souvent d'une sorte de détournement des finalités du rituel, d'où son caractère un peu exceptionnel¹¹. Quoi qu'il en soit, en ce qui concerne la société paysanne québécoise, cette disposition demeure pour l'instant largement théorique puisqu'on y a observé jusqu'à ce jour peu d'exemples de rites porteurs de subversion ou de protestation sociale au sens strict. En troisième lieu, sont également exclus de l'analyse tous les cas relevant de la problématique d'acculturation de minorités ayant immigré au sein de collectivités déjà établies¹².

Enfin, notre enquête est restreinte sous deux autres rapports. D'abord et comme nous l'avons indiqué plus haut, elle prend pour objet des caractéristiques externes de la culture, des expressions formalisées qui comptent parmi les plus stéréotypées et les plus visibles, ce qui exclut donc (pour l'instant du moins) tout l'univers des

médiation et de changement (ou de conservation?) à l'image de la couturière dans le rituel du mariage français (Verdier, 1979).

11. Dans cet ordre d'idées, voir les exemples de rituels menaçants présentés par Bushaway (1982), Kealy (1976), Palmer (1979: 2^e partie) et Davis (1973, 1981).
12. Dans ce genre de recherches en effet, on se demande surtout à quel rythme une minorité ethnique ou un groupe culturel perd ses caractéristiques et son identité. On a ainsi étudié le sort de Norvégiens au Wisconsin depuis le milieu du XIX^e siècle (Bogue, 1960), celui de Vendéens en Garonne depuis le début du XX^e siècle (Martin, 1988), etc. Il faut également mentionner, dans le même genre, toute la production nord-américaine récente relevant des *ethnic migration studies* (par exemple: Swierenga, 1985).

significations liées à l'appartenance, à l'identification ou à toute autre symbolique. Un autre aspect des rituels ne sera qu'indirectement abordé, soit celui des fonctions qu'ils remplissent dans le contexte social ou familial de leur déroulement. En somme, parmi les divers aspects sous lesquels la ritualité peut être appréhendée, un seul est vraiment exploré dans cette étape de l'enquête, celui de la forme. Notre démarche suppose donc qu'un rituel peut *aussi* être considéré comme un assemblage relativement arbitraire et malléable de morceaux (rites) qui s'ajoutent ou se soustraient selon des processus que nous voulons précisément éclairer. Elle suppose aussi que les formes du rituel peuvent être étudiées en faisant (provisoirement) abstraction des significations dont il a pu être porteur originellement – et dont les acteurs eux-mêmes sont le plus souvent ignorants parce que le rituel s'est progressivement délesté de son sens fondateur¹³. Enfin, les résultats présentés ici ne concernent qu'une partie très restreinte du champ culturel et il faut évidemment s'interdire toute volonté de généralisation.

Orientations méthodologiques

Même ainsi délimitée, l'aire de la recherche demeure extrêmement large. Un très grand nombre d'objets ou d'indicateurs culturels pourraient être pris à témoin pour tester les hypothèses formulées, que ce soit à propos de la langue, des pratiques culinaires, du vêtement, de l'architecture, du mobilier, des intérieurs domestiques, de la chanson, de la danse, des fêtes calendaires, des rites de passage, des pratiques de civilité, etc. On sait en effet que la codification ou la ritualisation des conduites envahit tous les domaines de la vie collective, publique et privée (Kertzer, 1988). Nous avons finalement retenu trois indicateurs ayant un caractère universel – trait indispensable dans la perspective des comparaisons à faire – qui se prêtent bien à

13. Selon une autre démarche, le rituel pourra être considéré comme une entité organique, une totalité dont les parties sont en quelque sorte soudées par son sens, comme si ce dernier ne se livrait qu'à la lumière de l'ensemble des parties. Convenons que les deux approches sont légitimes mais qu'elles poursuivent des buts différents.

l'observation et qui sont de bons témoins de la dynamique culturelle d'une population sous l'angle privilégié dans cette enquête. Ces trois indicateurs consistent dans les rituels entourant le mariage, la naissance et la mort¹⁴. La collecte de données recouvre présentement sept régions du Québec (Saguenay, Charlevoix, Côte-de-Beaupré, Beauce, Mauricie, Bois-Francs, Bas-Saint-Laurent), et il est prévu d'étendre cette aire géographique à quelques autres régions, de manière à couvrir la plus grande partie du Québec. Les travaux sur le rituel de la mort en sont au stade de la compilation des données; il n'en sera donc pas fait mention ici¹⁵.

La collecte des données est réalisée au moyen d'entrevues d'hommes et de femmes âgés de 75 ans ou plus (par conséquent mariés pour la plupart entre 1915 et 1940) et recrutés dans le milieu des cultivateurs. Les entrevues, qui nécessitent généralement plus d'une rencontre, durent entre deux et cinq heures et sont conduites à l'aide d'un questionnaire très détaillé, lui-même assorti d'une grille d'analyse¹⁶. Les informateurs et informatrices doivent être originaires de la région faisant l'objet de l'enquête. Jusqu'à l'automne de 1991, plus de 200 entrevues ont été réalisées dans l'ensemble du projet, mais il sera surtout question ici des travaux effectués sur les régions du Saguenay et de Charlevoix¹⁷. Dans la première région, 25 entrevues ont été réalisées en rapport avec le rituel du mariage et 19 en rapport avec

14. Dans la perspective de la comparaison France-Québec, deux directions d'enquête s'ajoutent. L'une porte sur les pratiques médicales traditionnelles; Francine Saillant (de l'Université Laval à Québec) et Françoise Loux (du Centre d'ethnologie française à Paris) en sont responsables. L'autre direction, assurée par Catherine Velay-Vallantin (de l'École des hautes études en sciences sociales à Paris), prend le conte pour objet.
15. Ces travaux font l'objet d'un mémoire de maîtrise, sous le soin de Jocelyn Côté.
16. Pour les entrevues sur le mariage, voir les Documents de SOREP, II-C-172 et 173 (versions récemment mises à jour de II-C-119 et 120); pour les entrevues sur la naissance, voir les Documents II-C-125 et II-C-130.
17. En plus des données de l'enquête elle-même, nous nous appuyons sur deux mémoires de maîtrise réalisés au sein du Centre interuniversitaire SOREP par des étudiantes inscrites au programme de maîtrise en études régionales de l'Université du Québec à Chicoutimi; voir Gauthier (1991) et Huot (1991).

celui de la naissance¹⁸. Quant à la région de Charlevoix, elle a été utilisée à des fins de comparaison avec le Saguenay; c'est pourquoi il a paru suffisant de restreindre la collecte à 14 entrevues pour le mariage. En ce qui concerne la naissance, nous avons utilisé à titre comparatif l'étude effectuée sur le même sujet par Jean-Philippe Gagnon (1979). Enfin, rappelons que, par rapport au Saguenay, Charlevoix se désignait comme une région naturelle de comparaison, compte tenu des questions posées. Cette région a été ouverte au peuplement blanc à partir de la fin du XVII^e siècle. Au cours de la décennie 1820-1830 environ, elle a commencé à montrer des signes très nets de surpeuplement, les familles paysannes ayant de plus en plus de mal à établir leurs descendants sur des terres. Ces surplus démographiques ont été en partie écoulés vers la région du Saguenay à partir de 1838-1840, époque à laquelle ce territoire fut lui-même ouvert à la colonisation. Durant les quatre ou cinq décennies qui suivirent, Charlevoix allait fournir la très grande majorité des immigrants vers la nouvelle région.

Terminons par trois autres remarques de méthode:

- Dans le cadre de cet essai, seules seront commentées les hypothèses relatives à l'érosion, aux différenciations régionales et à l'acculturation.
- La période embrassée par cette enquête va de 1915 à 1940 environ. Elle précède donc la modernisation du réseau routier de même que la diffusion massive de l'automobile, de la radio, du téléphone et de la télévision dans les campagnes à l'étude. En conséquence, on peut penser que les rituels paysans étaient encore relativement peu touchés par les modèles urbains et que, le cas échéant, ces traces sont aisément

18. À première vue, ces nombres peuvent sembler modestes. Il faut rappeler que ce sont des entrevues en profondeur faisant appel à des instruments extrêmement poussés portant sur plus de 500 rubriques. L'expérience a du reste prouvé qu'au-delà de 15 ou 20 entrevues, la rentabilité de la collecte des données décline, ce qui reflète évidemment les limites de la variabilité des rituels.

identifiables¹⁹. On ne risque donc pas de leur imputer une origine très ancienne, ce qui oblitérerait quelques-uns des phénomènes que nous voulons précisément observer.

– Comme une partie de cette analyse porte à la fois sur la contraction et sur l'expansion des rituels, il est utile de préciser notre mode de repérage. Seront uniquement prises en considération dans cette évaluation des rites ou coutumes les conduites a) stéréotypées, b) instituées par l'usage – par opposition à celles qui sont imposées et programmées par un pouvoir externe –, et c) qui ne relèvent pas seulement de la stricte fonctionnalité empirique ou technique. Ainsi, le déroulement de la cérémonie religieuse du baptême ou du mariage, tel qu'il est rigoureusement prescrit par la réglementation universelle de l'Église catholique, échappe à cette problématique de la contraction/expansion²⁰. De même, le simple fait de laver le bébé après l'accouchement, de le recouvrir pour le protéger du froid ou de disposer du placenta ne sera pas pris en compte ici parce que, en eux-mêmes, ces éléments relèvent de la fonctionnalité au sens strict. Seront donc privilégiées dans l'analyse les conduites dont la justification fait intervenir directement un symbolisme ou dont l'occurrence et le déroulement prennent un caractère gratuit (ex.: manière de laver ou d'habiller le nouveau-né, façon dont on dispose du placenta, choix du garçon ou de la fille d'honneur, offrir ou non des cadeaux, ne pas faire baptiser tel ou tel jour de la semaine). En somme, entre dans cette évaluation tout ce qui n'est pas immédiatement dicté par des facteurs naturels ou physiques.

19. Pour le mariage par exemple, c'est le cas de la robe blanche de la mariée (mode apparue vers 1930), de la « photographie de noce », du « voyage de noces » et du « shower ».

20. Par contre, toutes les conduites symboliques spontanées inspirées par l'univers religieux sont évidemment considérées dans l'étude.

LES RITUELS DU MARIAGE

Nous présentons dans cette partie le rituel du mariage saguenayen, comme nous avons pu le reconstituer par l'enquête orale ; nous ferons ensuite état des données comparatives issues de l'enquête charlevoisienne.

Le mariage saguenayen

Il convient d'abord de décrire rapidement l'ossature de ce rituel, telle que reflétée dans ses grandes composantes²¹. Dans un deuxième temps seront rapportés les rites et coutumes (au sens qui vient de leur être donné) plus particuliers qui se greffent à ce déroulement à peu près invariable à l'échelle du Québec.

La rencontre initiale survient dans diverses circonstances : au cours d'une veillée quelconque, à l'occasion d'une noce, à la sortie de l'église après la messe du dimanche, au cours d'une promenade ou, plus rarement, dans un milieu de travail. Les deux jeunes gens se plaisent, se rencontrent de nouveau, puis conviennent de se fréquenter. Les rencontres ultérieures, régulières, ont presque toujours lieu au domicile de la jeune fille et sous surveillance. Jamais seuls, les deux jeunes conversent entre eux ou avec les autres membres de la famille ; parfois, au cours de la soirée, quelqu'un prend place au piano et fait chanter la maisonnée. Les fréquentations durent rarement plus d'un an, le plus souvent quelques mois. Il n'est pas rare qu'elles soient expédiées, s'étendant sur quelques semaines seulement. Même, dans quelques cas (3 entrevues sur 25), il n'y a aucune fréquentation : le futur époux quitte pour les chantiers forestiers immédiatement après la première rencontre et le mariage a lieu à son retour, quelques mois plus tard. Entre temps, comme dans tous les autres cas d'absence

21. Ce sont les fréquentations, l'accord entre les futurs, la demande aux parents, l'entente sur les conditions matérielles, la dot (entendue ici au sens général de l'apport matériel réciproque), les activités préliminaires, l'habillement des mariés, le transport vers l'église, la cérémonie religieuse, le transport vers le lieu de la noce, la noce elle-même, la nuit de noces, l'installation au domicile, la réinsertion sociale.

exigée par le travail avant le mariage, certains conjoints échangent quelques lettres (qui ne semblent pas avoir été conservées).

À un moment ou l'autre au cours des fréquentations, le jeune homme demande à la jeune fille de l'épouser, ce qui est accordé dans la majorité des cas. Vient ensuite la demande aux parents de la jeune fille, démarche qui n'est presque jamais repoussée elle non plus ; ces derniers ont en effet suivi de près et approuvé implicitement les fréquentations, ils en ont donc prévu l'issue. Après ces demandes, les futurs conjoints et leurs parents s'entendent sur les dispositions matérielles à prendre pour favoriser la nouvelle union. Ces dispositions consistent dans les apports personnels des deux jeunes gens (dont le « trousseau » de la jeune fille), ce que les deux familles consentent à leur enfant sous forme dotale, enfin ce que l'époux accorde à sa conjointe par l'entremise d'un douaire ou d'un préceptum et qui, souvent, fait l'objet d'un contrat devant notaire. Il n'y a pas de fiançailles.

En vue de la double célébration religieuse et familiale, les deux familles se partagent les invitations à transmettre et s'occupent de faire annoncer les bans par le curé, comme le veut une règle de l'Église. Le matin du mariage, les deux jeunes gens se vêtent généralement seuls. Puis, chacun de leur côté, accompagnés de leurs parents, ils se rendent à l'église pour la cérémonie religieuse, laquelle a lieu le matin et se déroule toujours de la même manière, stipulée par le rituel de l'Église. Les mères ne sont pas de la partie, étant retenues à la maison par les préparatifs du dîner, du souper et de la veillée. Juste avant la cérémonie, les deux jeunes gens sont passés au confessionnal ; le curé a ordinairement profité de l'occasion pour les informer très sommairement et à mots couverts des « secrets » du mariage.

À leur sortie de l'église, les nouveaux mariés sont salués par des sonneries de cloches et, vers la fin de la période examinée, les plus aisés se font ordinairement photographier. Tout le monde se déplace ensuite vers le domicile des parents de la mariée, où le dîner est préparé. Après qu'on leur a servi un apéritif quelconque, les parents, les voisins, les amis (le nombre des « noceurs » varie habituellement entre 40 et 80) prennent place autour de grandes tables disposées dans la cuisine et le salon. Les conversations et les plaisanteries

s'étirent jusque dans l'après-midi. On se déplace alors chez les parents du conjoint où, après quelques «petits verres», on passe de nouveau à table. Un ou des musiciens animent le souper et la veillée qui suit, consacrée aux danses et aux chants. La nuit venue, les invités se retirent et les jeunes époux gagnent la chambre qui leur a été réservée.

Le lendemain matin, ils reprennent tous deux le travail, lui aux champs ou à l'étable, elle dans la maison, sous la direction de sa belle-mère. Selon nos estimations, environ la moitié seulement de ces jeunes couples ont le privilège d'emménager dans leur propre maison ou logement dans les jours qui suivent leur mariage. Par ailleurs, dans les semaines subséquentes, les nouveaux mariés sont reçus par les proches parents (surtout les frères et sœurs) à souper et à veiller.

À ce canevas, amputé de nombreux éléments mineurs non pertinents à la présente reconstitution²², étaient associés un certain nombre de rites, de conduites symboliques ou d'ordonnances fixées par la coutume. Voici ceux qu'il a été possible de mettre au jour grâce aux entrevues réalisées²³:

- *En rapport avec les fréquentations et la demande en mariage*
 - Fréquentations au domicile de la jeune fille, à jours fixes (mardi, jeudi, dimanche) et sous surveillance.
 - Échanges de petits cadeaux (friandises, brosses à cheveux, peignes).
 - Usage occasionnel, par la jeune fille, de stratagèmes pour l'éclairer dans le choix de son conjoint: manger une galette de

22. Pour une reconstitution intégrale, se reporter à Huot (1991).

23. Il serait illusoire de penser que la collecte de données a fait ressortir tous les contenus rituels. Nos données se seraient par conséquent enrichies si les mêmes informateurs avaient fait l'objet d'une autre série de consultations étaillées sur une période assez longue. Cela n'était évidemment pas possible. Par ailleurs, la méthodologie de l'enquête peut s'accommoder de cette lacune. D'abord, on parle ici d'un rendement additionnel très marginal, comme l'ont révélé certains tests auxquels nous avons procédé. En outre, parce que la collecte des données a été réalisée uniformément d'une région à l'autre, la démarche comparative n'est pas touchée par cette limitation.

sel avant de s'endormir afin de rêver à son futur époux ; placer une petite échelle de papier ou de bois sous son oreiller pour « voir » son prétendant durant son sommeil ; faire une neuvaine.

- Initiative de l'expression de l'accord mutuel quant au mariage, toujours prise par le jeune homme.
- Demande officielle toujours adressée par le jeune homme aux parents de la jeune fille.

• *En rapport avec la cérémonie à l'église et la noce*

- Refus, de la part des futurs époux, de se voir la veille de la noce.
- Bénédiction (occasionnelle) de la future épouse par son père, avant le départ pour l'église.
- Dîner chez les parents de la mariée, souper chez ceux de l'époux.
- Port de vêtements neufs par les conjoints, incluant chapeaux et gants.
- Robe blanche de la mariée (rite introduit vers 1930).
- Port d'un bouquet par la mariée.
- Éléments de structure dans les cortèges (aller et retour entre les domiciles des nouveaux mariés, l'église et le lieu de la noce).
- Éléments de décoration des voitures et chevaux.
- Aspersion des nouveaux mariés à la sortie de l'église²⁴.
- Photographie des nouveaux mariés et de leurs invités sur le parvis de l'église (rite introduit en 1930-1940).
- Rôles assignés à la jeunesse : le garçon et la fille d'honneur (les « suivants »).

24. La sonnerie de cloches, elle, est intégrée au rituel de la cérémonie religieuse ; c'est pourquoi elle n'est pas mentionnée ici.

- Éléments de hiérarchie dans le service au repas de noce: table d'honneur pour les mariés et leurs proches parents, préséance donnée aux aînés sur les plus jeunes.
- Gâteau de noce.
- Cadeaux (à caractère utilitaire) aux mariés.
- Quelques plaisanteries et «tours» associés à la nuit de noces.

À ce point-ci, on peut noter que plusieurs de ces rites consistent dans des règles fixant simplement un ordre dans le déroulement des diverses activités liées au mariage. Par ailleurs, au-delà de la trame élémentaire composée des grandes étapes comme les demandes, l'habillement des mariés, les cortèges, les repas de noce, la veillée, etc., le rituel est assorti d'une grande flexibilité. En effet, parmi la vingtaine de rites relevés, seulement la moitié sont signalés par les 25 informatrices. Enfin, les croyances et les pratiques symboliques y sont certes présentes (par exemple, les stratagèmes pour connaître l'identité de son «futur»), mais d'une manière qui semble relativement discrète. Toutefois, sur ce point en particulier, il est indispensable de recourir aux données comparatives pour y voir plus clair.

La comparaison Charlevoix-Saguenay

Dans un premier temps, les données saguenayennes sur le mariage sont confrontées, pour la même période, à celles de la région de Charlevoix, laquelle représente le premier point naturel de comparaison, pour les raisons exposées plus haut. Nous tenterons plus loin d'étendre cet exercice à des aires et à des périodes plus éloignées.

Par certains traits, le rituel charlevoisien se montre plus poussé que celui du Saguenay. Par exemple, la place de la jeunesse est plus visible dans la société en général et, en particulier, dans l'organisation des circonstances provoquant les premières rencontres. On signale, à cet égard, l'importance de la veillée hebdomadaire organisée pour les jeunes par les parents du village et des rangs. Il semble aussi que la durée de la noce y soit plus longue qu'au Saguenay. De même, on y trouve encore trace du très vieux rite consistant à voler le soulier ou

des vêtements de la mariée. Ces quelques données font entrevoir une certaine disparité entre les deux régions et apportent quelques éléments à l'hypothèse de la contraction en terroir neuf. Mais il faut se garder d'attacher trop d'importance à cette première conclusion. En réalité, le phénomène prédominant consiste peut-être dans la grande similitude entre les deux rituels²⁵. Dans l'hypothèse (à vérifier) d'une érosion advenue entre la France des XVII^e et XVIII^e siècles et le Québec contemporain, il faut donc supposer que les mutations décisives sont antérieures au peuplement du Saguenay.

Plusieurs traits pourraient être invoqués à l'appui de ces énoncés. Les fréquentations sont souvent expédiées et se signalent par une très grande sobriété dans l'expression des sentiments et les manifestations rituelles. Dans la même veine, il convient de noter aussi la rareté de ce qu'on pourrait appeler les stratagèmes galants ou les rites de courtoisie. L'accord mutuel sur le mariage, la demande elle-même et la signature du contrat se déroulent dans une grande improvisation. L'absence de fiançailles, même si elle est peut-être l'effet d'une vieille interdiction de l'Église canadienne sous le Régime français, mérite d'être soulignée également²⁶. En effet, la culture paysanne, si autonome et si récalcitrante en d'autres occasions, n'a pas remplacé cette tradition jadis si vivante; elle ne paraît pas non plus avoir beaucoup résisté à sa prohibition (ou aux réticences du clergé) et, plus de deux siècles après, elle ne l'a pas ressuscitée²⁷. Soulignons encore: l'absence de rites de séparation marquant la fin du célibat ou le départ de la maison familiale; les dispenses de bans²⁸; les cortèges plus ou moins improvisés (hormis la préséance accordée aux nouveaux ma-

25. La trame de fond est en effet identique. Même la distribution des dates de mariage selon les mois de l'année obéit au même modèle dans les deux régions.

26. Mgr de Saint-Vallier, deuxième évêque de Québec, jugeait qu'après s'être fiancés les jeunes gens s'autorisaient une trop grande liberté sexuelle (Provencher, 1986: 132, 261). Mais la règle fut élargie quelques années plus tard (Leclerc, 1959-1960).

27. La pertinence de cette remarque est illustrée par le fait que, vers la fin du XIX^e siècle, la pratique des fiançailles était réapparue en milieu urbain québécois, tout au moins dans les familles bourgeoises (Lemieux et Mercier, 1989: 150ss).

28. Presque tous les couples se font dispenser d'un ou de deux des trois bans prescrits et annoncés à la messe du dimanche, sous prétexte qu'ils n'aiment pas les cérémonies, qu'ils sont «génés» d'être ainsi désignés à l'attention de la communauté.

riés et aux pères); l'absence de barrières ou de barrages le long du cortège; l'absence de rites associés à la confection du bouquet de la mariée et au découpage du gâteau; la rareté des discours et adresses, des rites de fécondation, etc.

Les données présentement disponibles pour d'autres régions du Québec livrent une image plus ou moins similaire. Les corpus d'archives autobiographiques exploités par Lemieux et Mercier les amènent à souligner le caractère squelettique du rituel matrimonial dès le tournant du siècle (1989: 159). Les mêmes auteures rapportent que leurs sources ne font pas état de fiançailles en milieu rural avant la décennie 1930-1940 (1989: 149ss), ce qui est conforme au modèle du Saguenay et de Charlevoix. Par ailleurs, les résultats que présente Anne-Marie Desdouits²⁹ à partir des données recueillies sur la Côte-de-Beaupré et dans la Beauce alimentent l'hypothèse de l'étoilement des rituels, tout en introduisant certains éléments de différenciation interrégionale. Ainsi, il semble que dans ces deux régions, la pratique de la bénédiction paternelle (au moment de quitter la maison familiale) ait été plus généralisée que dans Charlevoix et au Saguenay. Sur la Côte-de-Beaupré, la règle veut que le gâteau de noce soit préparé par une amie ou une sœur de la mariée et que celle-ci le découpe. Il était d'usage aussi que la mariée porte une « jaquette » neuve pour la nuit de noces. Dans la Beauce, l'enquête a permis de relever des rituels concernant les fréquentations (« veiller double »), un substitut aux fiançailles (la « bague d'engagement »), le cortège (cris et chants). Le rituel prescrivait aussi :

- que le dimanche précédent le mariage, la famille de la jeune fille organise une veillée pour la jeunesse;
- que dans le cortège, la décoration des chevaux et voitures soit très soignée (grelots, fleurs, rubans, pompons);
- qu'on enrubanne le couple à sa sortie de l'église et, en plus, qu'on l'arrose de confettis;
- que la nuit de noces se passe dans la maison d'un voisin;

29. Voir son article dans le présent ouvrage.

- que des parents, des amis fassent irruption dans la chambre nuptiale au cours de la nuit;
- qu'au lendemain de la noce ou dans les jours suivants, les mariés rendent visite aux voisins, en plus de leurs parents.

Pour tous les autres points du rituel, on retrouve les mêmes traits. En somme, par rapport à une région récente comme le Saguenay, des régions au peuplement plus ancien (Charlevoix, Côte-de-Beaupré, Beauce) se signalent par un rituel un peu plus étendu – surtout dans le cas de la Beauce – et par certains éléments de différenciation. Mais on y relève aussi de nombreux éléments de non-formalisation. En ce qui concerne l'hypothèse de l'érosion ou de la contraction des rituels, cela donne à entendre que les mutations décisives se seraient peut-être produites dès la première transplantation entre la France et le cœur de la vallée du Saint-Laurent (sur les rives du fleuve entre Montréal et Québec), ou au cours de la deuxième, entre les plus vieilles zones d'habitat laurentien et les premières aires de débordement, auxquelles appartiennent la Côte-de-Beaupré, Charlevoix et la Beauce. Mais à ce stade-ci, l'échelle très réduite des comparaisons possibles n'autorise que des conjectures.

LES RITUELS DE NAISSANCE

Un deuxième aperçu nous est fourni par le rituel de la naissance. Comme pour le mariage, nous décrirons en premier lieu le rituel saguenayen, puis nous ferons état des données comparatives disponibles.

La naissance au Saguenay

Encore ici, on peut parler d'un canevas ou d'un enchaînement de composantes principales présentes dans toutes les régions du Québec, sauf exception³⁰. Nous les rapportons succinctement; les rites comme tels seront présentés par la suite.

30. Ces grandes composantes, qui ont suggéré les divisions du questionnaire d'entrevue, sont les suivantes: la grossesse, l'accouchement, les relevailles, l'alimentation et les soins du bébé, le baptême (choix des prénoms, des parrain et marraine, etc.).

En règle générale, les conjoints se marient et procréent dans une grande ignorance de la sexualité. Dans plusieurs cas, les filles n'en savent pratiquement rien – mis à part ce qu'elles ont pu apprendre par l'observation des animaux à la ferme. Les garçons en connaissent un peu plus grâce aux conversations dans les camps forestiers, l'hiver. Ordinairement informée de sa grossesse par des maux de cœur ou l'arrêt de son cycle menstruel, la future mère demeure très discrète sur son état, essayant même de le dissimuler le plus longtemps possible par toutes sortes d'artifices vestimentaires. Par ailleurs, elle a soin de préparer tous les vêtements de l'enfant, bien avant sa naissance, notamment tout ce qui relève du trousseau. L'accouchement a lieu au domicile de la mère, parfois sous la surveillance d'une sage-femme. Vers la fin de la période étudiée, nous observons que la présence du médecin est généralisée. Toutefois, ce dernier est toujours aidé d'une « assistante », qui peut être une ancienne sage-femme. Le nouveau-né en danger de mort est ondoyé sur-le-champ. Les enfants de la parturiente n'assistent jamais à l'accouchement; ils sont souvent envoyés chez des voisins ou des parents. Les informatrices consultées conservent encore aujourd'hui des souvenirs horrifiés des cas de complications venus à leur connaissance, complications qui, dans des circonstances atroces, entraînaient parfois le décès de la mère³¹.

Dans le but de refaire ses forces après l'accouchement, la mère observe – plus ou moins fidèlement – la règle des relevailles (les « quarante jours »). L'alimentation complet est prescrit durant la première semaine, et même durant la première quinzaine si l'accouchement a été très difficile. Au cours des trois ou quatre semaines suivantes, la femme se repose tout en reprenant progressivement ses tâches habituelles. Durant la totalité ou une partie des relevailles, elle est assistée d'une parente ou d'une bonne qui vaque aux travaux domestiques. Parmi les informatrices interrogées, toutes pratiquent d'abord l'allaitement naturel; les naissances se succédant, la plupart adoptent ensuite l'usage du biberon. L'allaitement dure parfois de deux à trois mois seulement, mais dans certains cas jusqu'à deux ans. Tout de suite après l'accouchement, l'enfant est lavé, habillé et remis à sa

31. Au Saguenay, jusqu'en 1930-1940, le taux de mortalité maternelle se maintient à 7 pour 1 000 (Gauvreau, 1989).

mère. Les proches répandent la nouvelle de la naissance. Dans les jours qui suivent, le bébé est examiné de près par la parenté; on essaie de lui trouver des ressemblances, de prédire sa taille, son caractère, etc.

Dès après la naissance, et parfois avant la grossesse, le père et la mère choisissent le parrain et la marraine de même que la femme ou la jeune fille appelée à tenir le rôle de «porteuse» de l'enfant. Ils choisissent aussi les deux, trois ou quatre prénoms qui lui seront donnés à son baptême. Conformément à la règle de l'Église, celui-ci est presque toujours célébré dans les deux ou trois jours suivant la naissance. La cérémonie religieuse, qui a lieu l'après-midi, est suivie d'un souper et d'une soirée au domicile des parents. Le programme est celui de toutes les veillées: chants, jeux de cartes et, parfois, danses. Cet événement marque la fin du cycle des principales activités liées à la naissance.

Comme dans le cas du mariage, nous nous sommes restreints, dans cette première ébauche, à rappeler les grandes étapes d'un déroulement à peu près standardisé à l'échelle du Québec. À ce canevas s'adjoignent, encore une fois, un certain nombre de rites et de normes particuliers. Ceux que notre enquête a pu faire ressortir se résument comme suit³²:

- *En rapport avec la grossesse*
 - Le secret devant entourer la sexualité et l'état de la femme enceinte.
 - Les prières et dévotions diverses à Marie, à sainte Anne et aux autres saints ou saintes³³.
 - La préparation du trousseau de baptême (différent du «trousseau de semaine» destiné à l'usage quotidien).

32. Au sujet de ces rites et normes, on trouvera un exposé très détaillé dans Gauthier (1991). De même, le contenu du canevas, qui est ici très simplifié, y est décrit d'une façon beaucoup plus poussée.

33. En fait, ce trait vaut pour toutes les étapes de la naissance, dont le déroulement entier était imprégné de références religieuses. À noter cependant que les pratiques rituelles qui étaient rendues obligatoires par les prescriptions de l'Église ne sont pas rapportées ici.

- La transmission ultérieure de ce trousseau à la fille aînée (4 informatrices sur 19).
- Les interdits et prescriptions relatives à la prévention des fausses couches.
- La transmission de certains goûts de la mère au bébé.

- *En rapport avec l'accouchement*

- Le caractère féminin de l'événement qui, à l'exception du médecin, admettait la présence de femmes seulement.
- Le recours au prêtre lorsque la vie de l'enfant ou de la mère était en danger.
- L'ondoiement pratiqué de préférence par un homme.
- L'influence de la lune et des conditions météorologiques sur le moment du déclenchement des contractions.
- Les versions de l'événement fournies aux enfants pour expliquer l'origine du nouveau-né (apporté par les Sauvages, le petit Jésus, les corbeaux, etc.).

- *En rapport avec le nouveau-né lui-même*

- La toilette et l'habillement du nouveau-né (immédiatement après l'accouchement), toujours confiés à une femme.
- Visites au nouveau-né de la part des proches parents, voisins et amies de la mère.
- Interprétation des particularités physiques de l'enfant (ex.: signification de la couleur des taches du corps).
- Pratiques dévotes: faire porter des médailles au bébé, le vouer à un saint ou à une sainte.

- *En rapport avec le baptême*

- Critères fixant le choix des parrain et marraine (préséance des grands-parents, oncles et tantes, cousins et cousines, en fonction du sexe de l'enfant et de son rang de naissance).

- Caractérisation de certaines situations et pratiques associées à l'application de ces critères (ex.: marraine « salope » ou « cochonne »; « moucher » le filleul ou la filleule, « lâcher la queue de la chatte ») (Gauthier, 1991 : chap. 6).
 - Règles présidant au choix des prénoms de l'enfant.
 - Rôle de la « porteuse ».
 - Présentation de cadeaux à l'enfant.
 - Croyance liée à la sonnerie des cloches (l'absence de sonnerie pouvant être cause de surdité chez l'enfant).
- *En rapport avec les relevailles*
 - Abstinence sexuelle.
 - Première sortie réservée à l'église.

Éléments de comparaison

À première vue, les nombreux rites qui viennent d'être énumérés évoquent davantage un rituel florissant que les effets d'un long processus d'érosion. Néanmoins, les données saguenayennes trahissent aussi de nombreux silences dans le rituel de la naissance. Nous pensons ici à des moments ou étapes qui, dans diverses populations, s'avèrent fertiles en rites et en croyances. Dans cet esprit, signalons l'absence de symbolismes, de normes et de coutumes liés aux éléments suivants:

- la confection du « trousseau de semaine »;
- la présence des quêteux;
- la date de la naissance;
- la façon de disposer des « délivres »;
- l'accueil du nouveau-né, à l'instant où il sort du sein de sa mère;
- la présentation du nouveau-né à sa mère, à son père, aux autres membres de la famille (par qui? quand? dans quel ordre?);

- la purification du corps de la mère durant ou après les relevailles;
- la personne à qui est confié le soin de laver le nouveau-né;
- la façon de remédier à l'incapacité d'allaiter (provoquer la montée de lait, etc.);
- l'absence de présages liés aux signes et particularités physiques de l'enfant;
- la sélection des invités au souper et à la veillée de baptême;
- l'absence de rites associés au souper et à la veillée;
- l'absence de présages rattachés au déroulement de la cérémonie du baptême à l'église.

Cela dit, il faut bien convenir que cette énumération n'est guère plus concluante que l'autre. En outre, la comparaison avec la région de Charlevoix fait ressortir, encore une fois, la très grande similarité entre les deux rituels. En effet, c'est seulement par rapport à des détails très mineurs que des différences se marquent et elles sont peut-être imputables seulement aux méthodes d'observation³⁴. De nouveau, on est conduit à conclure que, s'il y a contraction du rituel par rapport aux coutumes régionales françaises du XVII^e siècle, c'est vraisemblablement un phénomène relativement ancien, associé aux premières transplantations dans la plaine laurentienne. Quant à la recherche de clivages spatiaux interrégionaux, elle est pour l'instant limitée à l'aire Charlevoix-Saguenay et elle se révèle plutôt négative.

EXTENSION DU CHAMP D'OBSERVATION

Éventuellement, l'extension du champ d'enquête à d'autres indicateurs, à d'autres périodes et à d'autres aires ou régions devrait permettre d'y voir plus clair. Nous nous y engageons ici bien

34. Rappelons que, pour Charlevoix, neuf entrevues seulement ont pu être retenues aux fins de la comparaison; en outre, le questionnaire utilisé était moins détaillé que dans l'enquête saguenayenne (Gagnon, 1979).

timidement, compte tenu du caractère très parcellaire des notations qui ont pu être rassemblées.

En ce qui concerne d'abord le Saguenay, le recours à d'autres indicateurs semble confirmer l'image contrastée qui ressort des rituels du mariage et de la naissance. D'un côté, on est frappé par l'absence ou l'atrophie de rituels comme le charivari, la Chandeleur, la Saint-Valentin, la fête de la grosse gerbe. Les rites de civilité sont en outre réduits au minimum: on se serre la main dans les grandes occasions seulement; on n'est pas «cérémonieux». Le statut et les rôles des groupes de jeunes dans la sociabilité paraissent assez vaguement définis. Autant que possible, on aime faire les choses «à la bonne franquette». En allant plus loin dans cette direction, il faudrait interroger aussi l'imaginaire. On y relèverait peut-être également de surprenantes absences, par exemple le caractère très sommaire des représentations de l'au-delà (enfer, limbes ou paradis). Enfin, sur le chapitre cette fois de ce que Lucien Febvre appelait l'«outillage mental», on note une érosion dans les formes archaïsantes du parler, par rapport à la région de Charlevoix (Lavoie, Bergeron et Côté, 1985; communication personnelle de Thomas Lavoie), et une dénomination très approximative du milieu naturel (la flore surtout)³⁵.

Mais ces deux derniers exemples illustrent parfaitement le revers du phénomène, à savoir les pratiques parallèles d'invention et de reconstitution des formes culturelles. Même encore aujourd'hui, il est vrai qu'il n'existe pas dans la culture saguenayenne – rurale aussi bien qu'urbaine – de vocabulaire uniforme ou standardisé de la flore sauvage; en réalité, il en existe plusieurs, issus de processus locaux de dénomination originale à l'échelle des microrégions, voire des municipalités et même des rangs. Le parler saguenayen est le lieu d'un phénomène semblable. Parallèlement à l'extinction d'expressions archaïsantes françaises, le linguiste Thomas Lavoie y a aussi relevé plus de 300 régionalismes ou locutions nouvelles³⁶. Dans la même veine, une enquête sur le juron y livrerait sans doute les mêmes

35. D'après le corpus d'entrevues réalisées depuis 1969 par Gérard Bouchard.

36. Données non encore publiées (voir l'entrevue dans le journal *Le Quotidien*, 28 novembre 1990).

résultats que celle effectuée par Jean-Pierre Pichette (1986) dans diverses régions du Québec, soit un répertoire extrêmement étendu et une abondance de néologismes. Parmi les rituels et fêtes calendaires (presque toutes articulées au calendrier des fêtes religieuses), il faut signaler la vigueur des célébrations associées à la Mi-Carême, au jour de l'An et à la guignolée, au carnaval et au Mardi gras. Les Saguenayens soulignaient aussi avec une grande ponctualité le cycle de Pâques, les Rogations, la Sainte-Catherine, les Rois. Les corvées de toutes sortes représentaient d'autres occasions où une sociabilité intense se déployait – leur déroulement ne semble pas avoir donné lieu à des rituels très précis, mais il est vrai qu'elles n'ont pas fait l'objet d'enquêtes.

La religion catholique était l'un des plus puissants vecteurs de ritualisation. Comme l'a montré Anne-Marie Desdouits (1987) à propos du Québec, le cérémoniel de la vie traditionnelle, dans sa quasi-totalité, baignait dans un univers religieux. Il en allait ainsi au Saguenay où même le mai était planté devant le presbytère paroissial de préférence au domicile du notable. Les légendes n'échappaient pas à ce modèle. Bertrand Bergeron (1988) a pu en consigner près de 450 au cours des dernières années, ce qui a amené cet auteur à vanter le foisonnement de l'imaginaire saguenayen.

À la lumière de cette double évolution (contraction/expansion), on ne se surprend pas que l'extension des comparaisons avec Charlevoix, avec la Nouvelle-France ou avec les vieilles provinces françaises atteste tantôt une tendance, tantôt l'autre. C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut situer, par exemple, les observations un peu désabusées du jeune prêtre-enseignant Eugène Lapointe (1988) qui, arrivant au Saguenay vers la fin du XIX^e siècle, était frappé par le peu de « déorum » régnant dans les salles de classe du séminaire ; ou les réactions du voyageur Samuel J. Kelso (1988) qui, vers la même époque, constatait le désordre caractérisant le déroulement des repas chez les paysans (« il n'y a aucune cérémonie ») ainsi que l'absence de style dans l'arrangement de la maison et de ses abords. Ce sont manifestement des aperçus très partiels qui tendent à occulter l'autre face du phénomène, qui est celle de la culture en (re)construction.

Par contre, la comparaison avec les plus vieilles zones de peuplement de la vallée laurentienne semble clairement accréder l'hypothèse d'une érosion de certains rituels. À propos du mariage, si on s'en remet aux descriptions de quelques ethnographes (Massicotte, 1925, 1930; Roy, 1923; Séguin, 1960), on est porté à conclure à un clivage très marqué par rapport aux rituels du Saguenay et de Charlevoix (Bouchard, 1986: 479-481). Pour la région de Montréal au XVII^e siècle, Louise Dechêne (1974: 435-436) rapporte aussi certains traits d'un rituel nuptial relativement complexe, tout comme Jean Provencher (1986). En ce qui concerne le rituel de la naissance, les notations tirées de travaux divers (par exemple: Laforce, 1985; Desruisseaux, 1973) sont trop ponctuelles pour autoriser quelque évaluation. Mais d'autres traits, aux origines encore une fois très éparses, viennent nourrir l'hypothèse de l'érosion, par exemple les chansons et rengaines dont s'accompagnait jadis le battage du grain et qui visaient à la fois à en marquer le rythme et en tromper la monotonie (Provencher, 1986: 66-67).

En ce qui concerne la comparaison entre la France et le Québec, et plus précisément entre les provinces françaises de l'Ouest et la vallée du Saint-Laurent, il faut encore une fois se contenter d'observations très pointillistes et de conjectures, du moins pour le moment. Les quelques données disponibles sont toutefois convergentes: pour des périodes correspondantes, la vie coutumière en terroir français semble toujours plus fournie et plus diversifiée. D'abord sur le chapitre du mariage, une lecture d'Arnold Van Gennep (1946), même restreinte aux pratiques données comme les plus largement diffusées dans l'ensemble des régions françaises, livre une impression de foisonnement. Parmi les principaux traits coutumiers, on relève des rites de séparation (levées de barrières ou de barricades, aubades et salves), des rites d'agrégation (ex.: l'embrassade dite cérémonielle), des rites de fécondation très nombreux et variés, des interdits entourant la date du mariage ou l'acte sexuel, des rites d'étape (l'épreuve du balai, le protocole concernant l'habillage de la mariée), les rites associés au couronnement de la mariée, à sa ceinture, ses chaussures, son voile, ceux qui entourent le départ de la maison et les cortèges, la façon de glisser l'anneau au doigt de la jeune fille, les compétitions à la sortie de l'église et, enfin, tous les usages liés à la noce elle-

même: l'entrée dans la maison, les casses de vaisselle ou de verrerie, les quêtes, le rapt de la mariée, l'escapade des conjoints, le déshabillage de la mariée, etc. Or, aucun de ces rites n'a pu être relevé au Saguenay et dans Charlevoix. Une impression semblable (mais ce n'est guère plus qu'une impression) se dégage des travaux de Martine Segalen (1981), Nicole Belmont (1978), Jean-Marie Gouesse (1972), Agnès Fine (1984), Laurence Hérault (1987) et d'autres.

Pour ce qui concerne ensuite le rituel de la naissance, on dispose des résultats d'une enquête comparative originale effectuée par Anne-Marie Desdouits (1990) entre le pays de Caux, en Haute-Normandie, et le Québec à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Dans l'ensemble du cycle rituel, le modèle cauchois s'avère plus structuré et plus raffiné sur une dizaine de points:

- la manière de disposer du placenta (ou des « délivres »);
- la prédiction des accouchements subséquents;
- le cérémonial des « relevailles » (au sens français de rite de purification);
- le mode de réinsertion sociale de la mère;
- les critères relatifs au choix de la porteuse;
- la symbolique des dragées;
- les salves de fusil;
- l'interdit concernant la photographie;
- la double signification du trousseau;
- la structure de la fête postérieure au baptême.

Ces résultats sont d'autant plus importants que la comparaison était en quelque sorte biaisée en faveur du Québec; d'un côté, elle était restreinte au pays de Caux, de l'autre, elle était ouverte à la plus grande partie de l'espace québécois. Divers travaux, suivant des démarches différentes, tendent du reste à confirmer au moins indirectement notre analyse, soit sur un point ou l'autre du rituel, soit sur la totalité de son déroulement (voir en particulier Gelis, 1984; Loux, 1978; Laget, 1982; Knibehler et Fouquet, 1980).

Toujours en ce qui concerne la comparaison France-Québec, d'autres indicateurs vont dans le même sens. Ainsi, le cycle des fêtes traditionnelles a été étudié par Anne-Marie Desdouits (1987) et, encore une fois, le tableau paraît plus fourni du côté français. Assez curieusement du reste, c'est sur les fêtes religieuses que l'écart se creuse. Sur ce chapitre, les campagnes françaises l'emportent assez nettement, qu'il s'agisse des fêtes patronales³⁷ ou des pratiques de pèlerinages locaux. D'autres fêtes sont également célébrées d'une façon plus complexe du côté français; ce sont l'Épiphanie, la Fête-Dieu, la fête du Sacré-Cœur, la fête des Morts. Par contre, les campagnes québécoises l'emportent en ce qui concerne les fêtes de Noël, le Mardi gras et la Mi-Carême, les fêtes du mois de mai (Pentecôte, Ascension, etc.), la Saint-Jean, la Sainte-Anne et la Sainte-Catherine. Sans prétendre faire une comparaison très serrée entre les campagnes québécoises et françaises, Denise Rodrigue (1983) souligne également le caractère plus poussé des fêtes relatives au cycle de Pâques³⁸ du côté français, par rapport à celles de la vallée du Saint-Laurent. Quant à la religion populaire, selon Anne-Marie Desdouits (1987: 271-279, 1990: 79-81), elle serait caractérisée en pays cauchois par une symbolique beaucoup plus déployée que ce qui a été observé au Québec. Ce trait serait directement imputable au contexte de peuplement: le transfert migratoire a installé les premiers Canadiens dans un nouvel environnement physique; ceux-ci ont mis du temps à le reconnaître, à se l'approprier, à le rendre «transparent». Ce processus a par ailleurs été ralenti, sinon pris de vitesse, par une Église organisée qui a vite fait d'institutionnaliser l'univers religieux, de le structurer selon ses normes. Dans ce contexte, l'imaginaire populaire aurait trouvé moins de place pour s'exprimer et s'émanciper³⁹.

37. Saint-Blaise, Sainte-Appoline, Saint-Gilles, Saint-Maurice, Saint-Michel, Saint-Côme, Saint-Damien, Saint-Fiacre, Saint-Léonard, etc.

38. Notamment celles qui ont trait au Carême, au rameau bénit, au Vendredi saint, aux œufs de Pâques.

39. Alors qu'au contraire, dans le pays de Caux, «la nature – sources, pierres, montagnes, forêts – était pétrie d'histoire, pétrie d'un sacré sur lequel la religion officielle a dû, bon gré mal gré, se greffer» (Françoise Loux, préface à Desdouits, 1990: VIII).

D'une façon plus ponctuelle, d'autres figures d'érosion ont été rapportées en relation avec les modes vestimentaires (Séguin, 1967: chap. 4; Douville et Casanova, 1964: 57-59) et les titres honorifiques (Dechêne, 1974: 173). Enfin, dans les domaines de la culture matérielle et de la médecine populaire, des enquêtes sont en cours (Francine Saillant, Françoise Loux) ou ont déjà livré des résultats (Jocelyne Mathieu, 1987; Lessard, 1988)⁴⁰.

Les notes qui précèdent n'abordent évidemment pas toutes les aires de comparaisons possibles. Parmi les autres cibles qui se désignent le plus immédiatement à l'analyse, rappelons le cas de l'Angleterre, étudié notamment par John R. Gillis (1985), et les perspectives très riches que représentent les pays scandinaves, rendus célèbres par leur coutume des fréquentations nocturnes (par exemple: Sundt, 1980: chap. 11), mais qui offrent surtout l'avantage de présenter à la fois de très anciens habitats et des marges de peuplement relativement récent. Par ailleurs, et tout près de nous, il faut bien sûr mentionner les États-Unis et le Canada anglais. Dans ce dernier cas, la recherche qui se rapproche le plus de la nôtre a été réalisée par Peter Ward (1990). Sur la période 1780-1914, cet historien a reconstitué l'univers nuptial des villes et campagnes canadiennes-anglaises à l'aide des archives de l'intimité (correspondances, journaux personnels, autobiographies, etc.). Le but poursuivi n'étant pas exactement le même que le nôtre⁴¹, et sans doute aussi parce que les sources s'y prêtaient mal, l'auteur s'est limité à une spatialisation très sommaire des traits observés. Il est néanmoins parvenu à des résultats du plus grand intérêt et on y relève diverses observations tendant à alimenter l'hypothèse de la contraction des rituels par rapport à l'Angleterre.

-
40. Une autre a été interrompue par le décès de son initiateur, Robert-Lionel Séguin, qui, dans le domaine de la culture matérielle, projetait une grande enquête comparée Québec-France (Dupont, 1983).
41. Ward visait surtout à reconnaître les formes d'interférences de l'environnement social dans le déroulement du mariage et à faire voir les clivages et mutations sur l'axe privé/public.

UN AUTRE PARADIGME

Sur l'enquête comparative

Au moment de conclure, il est temps, d'abord, de revenir sur d'importantes questions de méthode à propos des comparaisons que nous avons esquissées jusqu'ici, en particulier entre le Québec et la France. La première concerne la spatialisation. Dans plusieurs études auxquelles nous avons recouru, les aires d'échantillonnage sont soit imprécises, soit trop larges. Au sujet des rituels de la naissance et du mariage, les analyses livrent en fin de compte une sorte de type idéal partiellement affranchi à la fois de la périodisation et des réalités ou particularités locales. Les rituels paraissent en conséquence très détaillés, ce qui peut n'être qu'une illusion, d'où la nécessité de reconstitutions ethnographiques minutieuses dans le cadre spatial le plus étroit possible⁴². Cette remarque n'enlève rien par ailleurs à la valeur des travaux en question, dont les objectifs étaient tout simplement différents des nôtres et qui n'avaient pas à se plier aux mêmes contraintes. Elle fait toutefois ressortir les difficultés de la démarche comparative et les prudences dont celle-ci doit s'entourer. Il convient donc de relativiser à la lumière de cette réserve nos commentaires sur l'hypothèse de l'érosion de la ritualité. Cela dit, la vraisemblance de cette hypothèse demeure assez solidement établie, notamment par les résultats des comparaisons effectuées par Anne-Marie Desdouits à partir du pays de Caux.

Une deuxième difficulté méthodologique est liée à la démonstration elle-même. Par exemple, on sait bien que, depuis un siècle ou deux, dans toutes les populations d'Occident, la culture dite traditionnelle de la société rurale a constamment battu en retraite, sous l'effet de la diffusion de plus en plus intense de la civilisation urbaine⁴³. Il nous faut donc être très attentifs à dissocier de ce phénomène l'érosion visée ici, en montrant qu'elle est directement imputable au

42. On trouve une mise en garde semblable dans Segalen (1981).

43. Par exemple, le modèle présenté par Holley (1981) montre comment la discipline du travail salarié entrait en conflit avec les fêtes calendaires en faisant la promotion de l'individualisme.

contexte des transplantations migratoires et du peuplement. Or, cet exercice ne peut être concluant qu'au prix de comparaisons serrées entre régions québécoises et régions françaises, appuyées sur des instruments semblables, et où la seule variable indépendante serait l'âge du peuplement. Enfin, étant donné la masse des données à traiter, il paraît nécessaire de recourir à l'ordinateur et d'introduire dans l'analyse des éléments de quantification⁴⁴.

Dérive culturelle: des effets différenciateurs

Sur le plan de l'analyse comme telle, l'une des principales questions posées concerne la différenciation culturelle survenue au cours des trois derniers siècles entre la France et le Québec. Ce contexte historique crée évidemment des conditions d'observation exceptionnelles pour l'étude du changement culturel. En fait, l'évolution qui s'est produite peut être assimilée à une dérive dont les processus d'érosion et les processus d'acculturation – par emprunt et par innovation – constitueraient les deux faces. La pertinence de ce genre d'interrogation est aisée à percevoir dans la conjoncture actuelle où le Québec cherche à affirmer ou à redéfinir son identité.

Nous soumettons ici un dernier commentaire sur ces processus d'érosion, en vertu desquels une partie de la culture paysanne québécoise aurait été l'objet d'une déritualisation progressive jusqu'au premier quart du XX^e siècle (dans les régions de peuplement). On observerait ainsi une succession de débordements et de transplantations interrégionales se traduisant par un enchaînement de dérives culturelles ou d'effets différenciateurs. Dans des contextes très variés, hors du Québec, on connaît de nombreux exemples de mutations provoquant un semblable effritement de formes culturelles. Songeons au prolétariat rural émigrant à Nanterre dans l'entre-deux-guerres et qui se retrouve tout à coup dans une sorte de vide culturel (Segalen, 1990); ou même à la structure du mythe qui, dans un contexte de transplantation, s'étoile et se brouille, puis se réarticule⁴⁵. Dans le cas

44. Un essai est en cours au sein de notre projet (Bouchard, 1990a).

45. Voir Velay-Vallantin (1986), commentant un passage de l'*Anthropologie structurale* de Claude Lévi-Strauss.

particulier des mutations culturelles associées aux sociétés de peuplement, il reste à s'interroger sur les causes exactes des processus de contraction et de déformalisation dont nous avons fait l'hypothèse.

Il semble qu'on doive d'abord accuser les éléments de rupture inhérents aux migrations elles-mêmes. Certes, dans le cas des transferts entre la vallée du Saint-Laurent et les régions périlaurentiennes, ou entre Charlevoix et le Saguenay, ce phénomène était atténué par le caractère familial des mouvements migratoires (Gauvreau et Bourque, 1988; Saint-Hilaire, 1988; Roy, Bouchard et Declos, 1988; Jetté, Gauvreau et Guérin, 1991). Néanmoins, on peut penser que l'émigration emportait, pour une part, les effectifs les moins bien intégrés à leur communauté, ce qui jouait contre la continuité culturelle. L'installation dans une région non défrichée bouleversait aussi les conditions de la vie matérielle, ce qui était une autre source d'instabilité. En outre, les migrations touchaient davantage les classes d'âge plutôt jeune; dans la mesure où les plus vieilles personnes jouaient un rôle important dans la reproduction des traditions, la transmission culturelle pouvait se trouver compromise. Enfin, il est probable que la rupture était d'autant plus accentuée que l'immigration était hétérogène dans ses arrière-plans ethniques (religion, langue, etc.). Cela dit, dans le cas des transplantations effectuées à partir de la vallée du Saint-Laurent, l'action de tous ces facteurs a pu être mitigée par le caractère relativement homogène des populations migrantes et par les liens de parenté qui les unissaient. On s'expliquerait de cette façon, par exemple, la transmission quasi intégrale des rituels de la naissance et du mariage entre Charlevoix et le Saguenay.

En second lieu, il importe d'attirer l'attention sur le contexte d'inorganisation sociale caractérisant les sociétés de peuplement. Ce deuxième élément doit d'ailleurs être invoqué comme facteur explicatif de l'ensemble des mutations associées à ces sociétés, et non seulement en relation avec les phénomènes d'érosion. En effet, à leurs premières années, sinon à leurs premières décennies, les communautés pionnières étaient très lâchement structurées. Les institutions municipales (à partir du milieu du XIX^e siècle), religieuses, scolaires et juridiques tardaient à s'y implanter et la vie de la collectivité se fragmentait, refluaient vers ces îlots de sociabilité que constituaient les

groupes familiaux et leur voisinage. Cette parcellisation de la vie sociale était favorisée par l'habitat dispersé et par divers ancrages locaux: chaque rang comptait son point de ralliement pour les prières dominicales, sa «maison d'école» et parfois sa fromagerie. Les nombreuses corvées rallaient les voisins immédiats, qui étaient en outre unis (parfois bien malgré eux) par un réseau d'échanges microlocal. Relativement isolés des milieux de provenance, ces «îlots sociaux» constituaient des ferment de renouvellement socioculturel particulièrement propices à l'émergence de modèles et de traditions familiales. Un exemple en est donné par les fêtes qui, dans plusieurs familles du Lac-Saint-Jean, marquaient la fin de la saison du bleuet⁴⁶, ce qui n'est pas sans rappeler de très vieilles coutumes régionales françaises tout à fait analogues⁴⁷. Le vocabulaire local de la flore en est un autre exemple, de même que les réjouissances qui, au printemps, entouraient le retour des jeunes gens qui avaient passé l'hiver dans les chantiers forestiers. Ces foyers de solidarité et de création rituelle étaient en outre renforcés, au Saguenay notamment, par la dynamique communautaire et les rapports de «co-intégration» qui s'y sont déployés (Bouchard, 1988).

Ce contexte de vacuum institutionnel et de restructuration rend compte aussi de l'influence énorme de l'Église dans les processus de ritualisation. Dans l'ordre socioculturel, la religion était toujours la première à affirmer sa présence dans les nouvelles aires de colonisation. Dispersées et livrées à elles-mêmes comme il vient d'être dit, les communautés pionnières étaient particulièrement réceptives à l'acculturation commandée par l'Église. On observe sans surprise que la religion a ainsi investi tout le champ des pratiques coutumières: les rituels de la naissance, de l'alliance et de la mort, les fêtes calendaires, les rites de passage, les chansons. Tout cela nous ramène à une des conclusions d'Anne-Marie Desdouits à propos de la relative austérité observée dans l'expression de la religion populaire québécoise. Il est vraisemblable que, sur ce terrain, la vigueur de l'action pastorale de

46. D'après le corpus d'entrevues réalisées par Gérard Bouchard; voir aussi Asselin et Lacasse (1982: 241).

47. Par exemple, les rites qui entouraient la fabrication du pain bouilli dans les hautes vallées du Dauphiné (Maget, 1989).

l'Église a devancé la ritualisation propre à la culture paysanne. Au Saguenay, ce fut du reste un phénomène urbain aussi bien que rural (Bouchard, 1980). En conséquence, c'est dans des pratiques dévotes, spontanées, dont les traces seront difficiles à retrouver et dans un imaginaire qui n'en a peut-être pas laissé qu'il faudra rechercher la sensibilité religieuse de la culture paysanne.

Les processus de différenciation

La question de la différenciation ou de la stratification spatiale de la ritualité sera brièvement commentée sur deux plans, d'abord à l'échelle interrégionale au Québec, puis à l'échelle du Québec et de la France. Sur le premier point, on sait que l'existence de cultures régionales est souvent affirmée au Québec. Le thème a encore fait surface récemment au cours des états généraux du monde rural, à l'occasion desquels des participants évoquèrent les «âmes régionales» en parlant de l'identité de la Gaspésie, de la Beauce, etc. (*Le Devoir*, 5 février 1991: B-6). Dans la même veine, on connaît aussi les efforts faits par le gouvernement du Québec pour promouvoir les cultures régionales en faisant mousser les traits ethnographiques locaux (travaux d'inventaires et répertoires, subventions à la production artisanale et aux arts populaires, etc.). Mais, si louables soient-elles, ces initiatives ne sauraient remplacer le dynamisme de la culture elle-même et, dans certains cas extrêmes, elles touchent carrément à l'imposture: témoin ce recueil de 150 recettes censées représenter la «cuisine» saguenayenne (Mongrain-Dontigny, 1988), alors qu'en réalité il en existe sans doute moins d'une dizaine – à moins de compter parmi les «recettes» saguenayennes les variantes familiales et microlocales issues des initiatives individuelles et demeurées sans suite, et qu'il serait par conséquent abusif d'élever au rang de modèles régionaux.

S'il fallait établir ici un bilan provisoire, il faudrait bien conclure au caractère plutôt diffus des frontières culturelles régionales au Québec. C'est ce que suggèrent nos enquêtes comparatives sur les rituels de la naissance et du mariage, tout comme l'absence de fortes traditions architecturales, vestimentaires, artisanales et autres. Certes,

des éléments de clivages existent, dans les parlers par exemple, mais lorsqu'ils sont mis en perspective, ils font davantage ressortir le vieux fond d'homogénéité⁴⁸. Comment s'en étonner? La majorité des régions du Québec ont deux siècles d'existence ou moins; il en faut sans doute bien plus pour que la dynamique complexe des rapports entre la société et le milieu naturel établisse nettement ses équilibres et ses expressions originales. On se demande d'ailleurs si les régions du Québec y arriveront un jour, dans le contexte de communication et d'uniformisation créé par l'économie et la société postmodernes. En fait, tout indique qu'en deça des constructions symboliques de l'appartenance, l'espace québécois s'est structuré selon quelques grandes segmentations (nord-sud, est-ouest) qui débordent le cadre strictement régional (Bouchard, 1990b).

Assez paradoxalement toutefois, là n'est peut-être pas l'essentiel. À tout prendre, les identités régionales – les processus d'identification et d'attachement à un espace et à une communauté donnés – importent probablement plus que les disparités objectives à caractère ethnographique: s'il y a relativement peu de traits culturels vraiment propres à la Beauce ou au Saguenay, nous savons bien toutefois qu'il existe des Beaucerons et des Saguenayens. Car c'est un fait de mieux en mieux établi que la vigueur de l'identité et de l'appartenance n'est pas toujours proportionnelle à la spécificité «objective» des traits et des traditions locales. Cela a été parfaitement illustré, notamment au colloque de la Société d'ethnologie française tenu à Grenoble en 1978 sur le thème des régions de la France⁴⁹. Diverses enquêtes y font la démonstration spectaculaire des chevauchements et discordances entre les aires culturelles, selon l'indicateur utilisé: architecture, cuisine, dialectes, danses, costumes, traditions religieuses, fêtes calendaires. Les frontières culturelles ré-

48. Ainsi, sur les quelque 2 000 jurons recensés dans l'enquête de Pichette (1986), plus du tiers étaient communs à toutes les régions étudiées; les autres ont tous été notés dans au moins deux régions (p. 30). De même, dans une thèse à paraître bientôt, Jean Du Berger, de l'Université Laval, a étudié 300 variantes du conte «Le diable beau danseur»; il n'a pu faire ressortir de véritables clivages régionaux dans leur répartition spatiale.

49. Les actes de ce colloque ont été publiés dans un numéro spécial de la revue *Le Monde alpin et rhodanien*, 1, 1981.

gionales y paraissent terriblement anarchiques et fragiles, ce qui confirme l'idée qu'après tout les particularités locales ne sont parfois guère plus que des prétextes ou des alibis en faveur de l'identité⁵⁰. Enfin, un exemple peut-être plus spectaculaire encore est fourni par une enquête de Jean-Michel Guilcher (1984) sur la cartographie des danses traditionnelles dans les Pyrénées occidentales françaises ; contrairement à ce qu'on aurait attendu, les formes qu'il y a relevées ne se superposent pas aux frontières (pourtant très accusées) de l'ethnie basque.

À l'échelle du Québec et de la France, la marche de la différenciation est plus manifeste, comme on l'a montré dans une partie précédente. Mais les démonstrations restent à venir. Du même coup, on aura compris que nous ne tenons pas non plus pour concluantes toutes les enquêtes réalisées jusqu'ici dans le but plus ou moins explicite de retrouver à travers les siècles des éléments de continuité entre les deux cultures, rejetant ainsi hors du champ d'observation les cas de ruptures⁵¹. On aurait tort cependant de sous-estimer la complexité de ce genre d'enquêtes, à la fois parce que les données anciennes sont rares et difficiles à interpréter et parce que les données récentes trahissent de nombreuses interférences difficiles à démêler : les similitudes dues à un héritage commun peuvent s'y confondre avec d'autres tout à fait fortuites.

Une histoire sociale des formes culturelles

Les perspectives évoquées dans cet essai ouvrent sur un itinéraire particulier et partiel dans l'exploration du champ culturel. L'enquête est restreinte en effet aux éléments formalisés ou codifiés au gré du temps par la répétition des gestes et des conduites dans la spontanéité de la vie quotidienne, autrement dit à tout ce que les usages sociaux ont fini par fixer : rites et traditions, mots et expres-

50. En relation avec la Bretagne, une idée semblable est également énoncée par Martine Segalen dans son article « Cultures populaires en France : dynamiques et appropriations », publié dans le présent ouvrage.

51. À titre d'exemples, mentionnons les études de Laforte (1977-1987) sur la chanson ou celle, plus récente, de Grenier (1990) sur les contes et légendes.

sions, symbolismes, normes, modèles. Ces formes culturelles, qui balisent les conduites individuelles et collectives en toutes circonstances (ou qui, au contraire, les laissent à l'initiative et à l'improvisation des acteurs), ont très évidemment partie liée avec l'ensemble de la dynamique collective et elles portent l'empreinte de sa structure comme de son histoire. Il est donc utile – et légitime – de les étudier non pas vraiment pour elles-mêmes mais comme des indicateurs d'une dynamique collective et de processus sociaux de production de la culture.

Dans cette direction d'une étude de la ritualité comme fait social, et pour le bénéfice des générations à venir, c'est tout l'espace culturel québécois qu'il faudrait quadriller à l'aide de nombreux indicateurs, avec une grande rigueur dans le mode de collecte des données, en particulier pour tout ce qui concerne la datation, la localisation et la comparabilité.

Bibliographie

- Asselin, Carole, et Yves Lacasse (1982), *Corpus des faits ethnographiques québécois. Saguenay-Lac-Saint-Jean*, Québec, Gouvernement du Québec, Ministère du Loisir, de la Chasse et de la Pêche.
- Barton, Arnold H. (1975), *Letters from the Promised Land. Swedes in America, 1840-1914*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Belmont, Nicole (1978), « La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage », *Annales ESC*, 33, 3 (mai-juin), p. 650-655.
- Bergeron, Bertrand (1988), *Au royaume de la légende*, Chicoutimi, JCL.
- Bogue, Allan G. (1960), « Social Theory and the Pioneer », *Agricultural History*, 34, p. 21-34.
- Bouchard, Gérard (1980), « Les prêtres, les capitalistes et les ouvriers à Chicoutimi (1896-1930) », *Mouvement social*, 112 (juillet-septembre), p. 6-23.
- Bouchard, Gérard (1985), « Un nouvel espace historiographique: la dynamique inter-régionale et le cycle de la société rurale québécoise du 17^e au 20^e siècle », dans Serge Courville et Philip P. Boucher (1985), p. 97-109.
- Bouchard, Gérard (1986), « Sur la dynamique culturelle des régions de peuplement », *Canadian Historical Review*, LXVIII, 4, p. 473-490.
- Bouchard, Gérard (1988), « Co-intégration et reproduction de la société rurale. Pour un modèle saguenayen de la marginalité », *Recherches sociographiques*, XXIX, 2-3, p. 283-310.
- Bouchard, Gérard (1990a), *Projet d'analyse quantitative des questionnaires sur le rituel du mariage dans les régions du Québec. Présentation d'une méthode*, Document de SOREP, II-C-163.
- Bouchard, Gérard (1990b), « Représentations de la population et de la société québécoises: l'apprentissage de la diversité », *Cahiers québécois de démographie*, 19, 1 (printemps), p. 7-28.
- Bouchard, Gérard (1991), « Sur les rituels de la mort au Saguenay (1860-1920) », *Revue canadienne de folklore*, à paraître.
- Bouchard, Gérard, et Marc De Braekeleer (1991), « Mouvements migratoires, effets fondateurs et homogénéisation génétique », dans Gérard Bouchard et Marc De Braekeleer (dir.), *Histoire d'un génome. Population et génétique dans l'est du Québec*, Sillery, PUQ, chap. XII, p. 283-321.
- Bushaway, Bob (1982), *By Rite: Custom, Ceremony and Community in England, 1700-1880*, London et Atlantic Highlands (N.J.), Junction et Humanities Press.
- Courville, Serge, et Philip P. Boucher (dir.) (1985), *Proceedings of the Eleventh Meeting of the French Colonial Historical Society/Actes du colloque de la French Colonial Historical Society*, Québec, mai.
- Davis, Natalie Zemon (1973), « The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth-Century France », *Past & Present*, 59 (mai), p. 52-91.

- Davis, Natalie Zemon (1981), « Charivari, honneur et communauté à Lyon et à Genève au XVII^e siècle », dans J. Le Goff et J.C. Schmitt (dir.), *Le charivari*, Paris, Mouton, p. 207-220.
- Dechêne, Louise (1974), *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*, Paris et Montréal, Plon (coll. Civilisations et mentalités).
- Delarue, Georges (1990), « Quelques tendances évolutives de la chanson folklorique », dans *Tradition et histoire dans la culture populaire. Rencontres autour de l'œuvre de Jean-Michel Guilcher*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, p. 29-39.
- Desdouits, Anne-Marie (1987), *La vie traditionnelle au pays de Caux et au Canada français. Le cycle des saisons*, Québec et Paris, PUL et CNRS.
- Desdouits, Anne-Marie (1990), *Le monde de l'enfance. Traditions du pays de Caux et du Québec*, Québec et Paris, PUL et CNRS.
- Desruisseaux, Pierre (1973), *Croyances et pratiques populaires au Canada français*, Montréal, Éditions du Jour.
- Douville, Raymond, et Jacques-Donat Casanova (1964), *La vie quotidienne en Nouvelle-France. Le Canada, de Champlain à Montcalm*, Paris, Hachette.
- Dumont, Fernand, et al. (dir.) (1971), *Idéologies au Canada français. 1850-1900*, Québec, PUL (coll. Histoire et sociologie de la culture, 1).
- Dupont, Jean-Claude (1983), « Un chercheur d'avant-garde », dans R. Bouchard (dir.), *La vie quotidienne au Québec. Histoire, métiers, techniques et traditions*, Sillery, PUQ, p. 25-30.
- Fine, Agnès (1984), « À propos du trousseau, une culture féminine? », dans Michelle Perrot (dir.), *Une histoire des femmes est-elle possible?*, Marseille et Paris, Rivages, p. 156-188.
- Gagnon, Jean-Philippe (1979), *Rites et croyances de la naissance à Charlevoix*, Montréal, Leméac.
- Gauthier, Josée (1991), « Évolution des pratiques coutumières associées à la naissance au Saguenay et dans Charlevoix: 1900-1950 », mémoire de maîtrise (études régionales), Université du Québec à Chicoutimi.
- Gauvreau, Danielle (1989), « Donner la vie et en mourir: le point sur la mortalité maternelle au Québec avant 1930 », communication faite au Congrès de l'Institut d'histoire de l'Amérique française, Sherbrooke, octobre.
- Gauvreau, Danielle, et Mario Bourque (1988), « Mouvements migratoires et familles: le peuplement du Saguenay avant 1911 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 42, 2 (automne), p. 167-192.
- Gelis, Jacques (1984), *L'arbre et le fruit: la naissance dans l'Occident moderne (XVI^e-XIX^e siècle)*, Paris, Fayard.
- Gillis, John R. (1985), *For Better or Worse. British Marriages: 1600 to the Present*, New York, Oxford University Press.
- Gouesse, Jean-Marie (1972), « Parenté, famille et mariage en Normandie aux XVII^e et XVIII^e siècles. Présentation d'une source et d'une enquête », *Annales ESC*, numéro spécial, 23, 4-5 (juillet-octobre), p. 1139-1154.
- Grenier, Fernand (1990), *De Ker-Is à Québec: légendes de France et de Nouvelle-France*, Québec, La Galerie du chien d'or.
- Guilcher, Jean-Michel (1984), *La tradition de danse en Béarn et Pays basque*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

- Harris, R. Cole (1977), «The Simplification of Europe Overseas», *Annals of the Association of American Geographers*, 67, 4, p. 469-476.
- Harris, R. Cole, P. Roulston et C. Freitas (1975), «The Settlement of Mono Township», *Canadian Geographer*, 19, p. 10-17.
- Hartz, Louis (dir.) (1964), *The Founding of New Societies. Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc.
- Héault, Laurence (1987), «La cheville et le brandon. Rituels de fiançailles dans le haut bocage vendéen», *Terrain*, 8 (avril), p. 42-51.
- Holley, John C. (1981), «The Two Family Economies of Industrialism: Factory Workers in Victorian Scotland», *Journal of Family History*, 6, 1 (printemps), p. 57-69.
- Huot, Marie-Josée (1991), «Les pratiques rituelles entourant le mariage dans les régions du Saguenay et de Charlevoix», mémoire de maîtrise (études régionales), Université du Québec à Chicoutimi.
- Jetté, René, Danielle Gauvreau et Michel Guérin (1991), «Aux origines d'une région: le peuplement fondateur de Charlevoix avant 1850», dans Gérard Bouchard et Marc De Braekeleer (dir.), *Histoire d'un génome. Population et génétique dans l'est du Québec*, Sillery, PUQ, p. 75-106.
- Kealy, Gregory S. (1976), «The Orange Order in Toronto: Religious Riot and the Working Class», dans Gregory S. Kealy et Peter Warrian (édit.), *Essays in Canadian Working-Class History*, Toronto, McClelland and Stewart, p. 13-34.
- Kelso, Samuel J. (1988), «Notes on the Saguenay for Tourists and Others», *Saguenayensia*, 30, 2 (avril-juin), p. 7-21.
- Kertzer, David I. (1988), *Ritual, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press.
- Knibiehler, Yvonne, et Catherine Fouquet (1980), *L'histoire des mères: du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Montalba.
- Laforce, Hélène (1985), *Histoire de la sage-femme dans la région de Québec*, Québec, IQRC (coll. Edmond-de-Nevers, 4).
- Laforte, Conrad (1977-1987), *Catalogue de la chanson folklorique française*, vol. I: *Chansons en laisse* (1977); vol. II: *Chansons strophiques* (1981); vol. III: *Chansons en forme de dialogue* (1982); vol. IV: *Chansons énumératives* (1979); vol. V: *Chansons brèves (Les enfantines)* (1987); vol. VI: *Chansons sur des timbres* (1983), Québec, PUL (coll. Les Archives de folklore, 18-23).
- Laget, Mireille (1982), *Naissances: l'accouchement avant l'âge de la clinique*, Paris, Seuil.
- Lapointe, Eugène (1988), «Mémoires de Monseigneur Eugène Lapointe», *Saguenayensia*, 30, 1 (janvier-mars), p. 40-43.
- Lavoie, Thomas, Gaston Bergeron et Michèle Côté (1985), *Les parlers français de Charlevoix, du Saguenay, du Lac-Saint-Jean et de la Côte-Nord*, Québec, Gouvernement du Québec, Office de la langue française, Direction générale des publications gouvernementales du ministère des Communications, 5 t.

- Leclerc, Paul-André (1959-1960), « Le mariage sous le Régime français », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, XIII, 2, 3 et 4 (septembre, décembre et mars), p. 230-246, 374-401 et 525-543; XIV, 1 et 2 (juin et septembre), p. 34-60 et 226-246.
- Lemieux, Denise, et Lucie Mercier (1989), *Les femmes au tournant du siècle, 1880-1940. Âges de la vie, maternité et quotidien*, Québec, IQRC.
- Lessard, Raynald (1988), « De France à Nouvelle-France: la pratique médicale canadienne aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Les dynamismes culturels en France et au Québec*, numéro spécial des *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 95, 4, p. 421-433.
- Loux, Françoise (1978), *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Paris, Flammarion.
- Maget, Marcel (1989), *Le pain anniversaire à Villard d'Arène en Oisans*, Paris, Archives contemporaines.
- Martin, Jean-Clément (1988), « Les Vendéens dans la Garonne, ou les permanences limitées d'une culture collective », *Les dynamismes culturels en France et au Québec*, numéro spécial des *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 95, 4, p. 361-368.
- Massicotte, Édouard-Zotique (1925), « Une noce populaire d'il y a cinquante ans », dans *L'almanach du peuple*, Montréal, Beauchemin, p. 334-340.
- Massicotte, Édouard-Zotique (1930), « De la durée des noces », *Le Bulletin des recherches historiques*, XXXVI, 7, p. 391-393.
- Mathieu, Jacques (1987), « Mobilité et sédentarité: stratégies familiales en Nouvelle-France », *Recherches socio-graphiques*, XXVIII, 2-3, p. 211-227.
- Mathieu, Jocelyne (1987), « Quelques éléments de réflexion sur la quête du confort. Intérieurs domestiques comparés au XVIII^e siècle dans le Perche et au Québec », dans François Lebrun et Normand Séguin (dir.), *Sociétés villageoises et rapports villes-campagnes au Québec et dans la France de l'Ouest, XVII^e-XX^e siècles. Actes du Colloque franco-qubécois de Québec, 1985*, Trois-Rivières et Rennes, Centre de recherche en études québécoises et Presses universitaires de Rennes 2, p. 353-358.
- Mongrain-Dontigny, Micheline (1988), *150 recettes pour le Saguenay-Lac-St-Jean*, La Tuque, M. Mongrain-Dontigny.
- Palmer, Bryan (1979), *A Culture in Conflict*, Montréal, McGill-Queen's University Press.
- Pichette, Jean-Pierre (1986), « Langue populaire et religion au Québec: les jurons », dans Eloïse Brière (dir.), *Les Franco-Américains et leur héritage québécois*, Québec, Conseil de la vie française en Amérique, p. 27-40.
- Provencher, Jean (1986), *C'était l'hiver. La vie rurale traditionnelle dans la vallée du Saint-Laurent*, Montréal, Boréal Express.
- Rodrigue, Denise (1983), *Le cycle de Pâques au Québec et dans l'ouest de la France*, Québec, PUL (coll. Les Archives de folklore, 24).
- Roy, J.-Edmond (1923), « Les mariages dans nos campagnes autrefois », *Le Bulletin des recherches historiques*, XXIX, 7, p. 200-201.
- Roy, Raymond, Gérard Bouchard et Manon Declos (1988), « La première génération de Saguenayens: provenance, apparemment, enracinement », *Cahiers québécois de démographie*, 17, 1 (printemps), p. 113-134.

- Saint-Hilaire, Marc (1988), «Origines et destin des familles pionnières d'une paroisse saguenayenne au XIX^e siècle», *Cahiers de géographie du Québec*, 32, 85 (avril), p. 5-26.
- Segalen, Martine (1981), *Amours et mariages de l'ancienne France*, Paris, Berger-Levrault.
- Segalen, Martine (1990), *Nanterriens: les familles dans la ville. Une ethnologie de l'identité*, Toulouse, Presses universitaires de Toulouse-Le Mirail.
- Séguin, Robert-Lionel (1960), «La salve des mariés», *Le Bulletin des recherches historiques*, 66, 3 (juillet-août-septembre), p. 51-54.
- Séguin, Robert-Lionel (1967), *La civilisation traditionnelle de l'«habitant» aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Montréal et Paris, Fides.
- Soustelle, Jacques (1955), *La vie quotidienne des Aztèques*, Paris, Hachette.
- Sundt, Eilert (1980), *On Marriage in Norway*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Swierenga, Robert (dir.) (1985), *The Dutch in America: Immigration, Settlement, and Cultural Change*, New Brunswick (N.J.), Rutgers University Press.
- Tremblay, Marc-Adélard (1983), *L'identité québécoise en péril*, Sainte-Foy, Saint-Yves inc.
- Turner, Frederick Jackson (1894), «The Significance of the Frontier in American History», *Annual Report for the Year 1893*, American Historical Association, p. 199-227.
- Turner, Frederick Jackson (1920), *The Frontier in American History*, New York.
- Turner, Frederick Jackson (1938), *The Early Writings of Frederick Jackson Turner*, Madison (Wis.).
- Turner, Frederick Jackson (1963), *La frontière dans l'histoire des États-Unis*, Paris, PUF.
- Van Gennep, Arnold (1946), *Manuel de folklore français contemporain*, t. I, vol. II: *Du berceau à la tombe*, Paris, A. et J. Picard.
- Velay-Vallantin, Catherine (1986), «Le devenir de la Bibliothèque bleue au Québec, XVII^e-XX^e siècles», dans *Évolution et éclatement du monde rural. France/Québec, XVII^e-XX^e siècles*, Paris et Montréal, École des hautes études en sciences sociales et PUM, p. 389-395.
- Verdier, Yvonne (1979), *Façons de dire, façons de faire: la laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.
- Ward, Peter (1990), *Courtship, Love and Marriage in Nineteenth-Century English Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Watelet, Hubert (1989), «Ombres et lumières d'un vaste projet: l'histoire rurale comparée de la France de l'Ouest et du Québec», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 43, 2 (automne), p. 233-245.