

---

# Folklore et ethnologie

## *De l'identité ethnique à l'interculturalité<sup>1</sup>*

---

Lucille Guilbert, professeure  
*Département d'histoire*  
*Université Laval*

La présente analyse procède du particulier au général. Elle tente de situer une recherche portant sur les rencontres multiethniques et les échanges culturels à Québec, dans le contexte plus général de l'évolution d'une pratique scientifique ou d'une discipline. Par un regard sur le passé et sur les différentes tendances des études de folklore et d'ethnologie<sup>2</sup>, elle vise à établir le renouvellement de ses pertinences sociales et, en conséquence, les fondements de son avenir et les bases de la formation dispensée aux étudiants.

Cette réflexion prend à témoin les principaux jalons de l'ethnologie québécoise, mais elle compare systématiquement la nature et le processus des changements à la lumière des ethnologies française, américaine et allemande. Elle montre comment cette « science de soi » est, pour une part, devenue progressivement une science des autres. Sous l'influence des grands courants internationaux, cette science de l'observation s'est de plus constamment enrichie de problématiques et concepts nouveaux. Elle aboutit finalement à des positions qui, bien qu'elles sous-tendent des visions divergentes de la discipline, pourraient déboucher sur une polémique féconde.

Pour des raisons historiques et circonstancielles, le recours à une problématique clairement énoncée était peu fréquent il y a vingt ans. D'ailleurs, certains sujets de recherche n'étaient même pas pensables voilà dix ans. Les présentes observations illustrent en somme le fait

que les voies de recherche se définissent suivant un intense rapport d'osmose entre les situations sociales, politiques, économiques et culturelles propres à une collectivité et les sensibilités des milieux scientifiques qui se penchent sur cette société.

## UN PROJET SCIENTIFIQUE NATIONAL

La création des Archives de folklore à l'Université Laval en 1944 avait pour objectif « l'étude scientifique des traditions populaires françaises d'Amérique dans leur état actuel, dans leurs créations et transformations, dans leurs rapports avec leurs sources européennes et les civilisations indiennes et anglo-saxonnes » (Lacourcière, 1962 : 253). Le programme de travail proposé était vaste : « de nombreuses enquêtes actuelles et rétrospectives sont à entreprendre, à poursuivre ou à étendre, et des classifications de faits bien contrôlés à établir. Ce n'est qu'à cette condition que l'on pourra parvenir à des analyses consistantes, à des interprétations valables et à une compréhension exacte des mentalités et de la psychologie traditionnelle vers laquelle doit tendre toute étude de folklore. » (Lacourcière, 1962 : 262.) Aussi, dès 1946, Luc Lacourcière apportait-il beaucoup d'attention aux deux aspects fondamentaux et complémentaires que sont la continuité et le dynamisme dans la théorie du folklore : « Le folkloriste en effet est un auscultateur très attentif de la tradition et de ces changements actuels. » (Lacourcière, 1946 : 5.) En outre, Lacourcière tentait d'établir les liens entre les études de folklore et les disciplines de l'histoire et de la linguistique, afin de légitimer la place du folklore dans l'ensemble des sciences sociales. La perspective de départ était donc vaste et ouverte, orientée vers une dynamique sociale, du moins dans la visée théorique et dans les espoirs qu'elle comportait.

Ces orientations et ces finalités correspondaient aux nouvelles tendances qui avaient vu le jour quelques années plus tôt, tant en France qu'aux États-Unis. Dès l'après-guerre, le Musée des arts et traditions populaires de France se tournait vers une pratique multidisciplinaire où travaillaient de concert historiens, anthropologues, sociologues, géographes et folkloristes (Cuisenier et Segalen, 1986 ; Chiva, 1987 : 9-34). Ces perspectives multidisciplinaires ont favorisé l'approfondissement de la conception du folklore. Des dé-

marches méthodologiques complémentaires et convergentes axées sur une problématique précise et s'appuyant sur des observations minutieuses tentaient de mettre en lumière la diversité des traits sociaux, culturels, techniques et symboliques constituant un « fait social total » afin de faire apparaître les structures sociales sous-jacentes (Cuisenier et Segalen, 1986 : 38). L'ouvrage sur la Tarasque de Louis Dumont, en 1951, constitue probablement l'exemple le plus achevé de cette tendance. L'auteur présentait l'étude de pratiques, de rites, de légendes et de croyances d'après une même manifestation locale, la fête de sainte Marthe, et découvrait l'organisation sociale qui en donnait le sens pour le groupe à l'étude. Fortement influencés par la pensée structuraliste, les chercheurs du musée français essayaient de comprendre comment les choses tiennent ensemble, ce qui permettait une étanchéité des disciplines et un décroisement des champs de spécialisation en folkloristique<sup>3</sup>.

Cette similitude de préoccupations entre l'ethnologie française et l'ethnologie québécoise se double, dans l'orientation des pratiques scientifiques, d'une influence très nette de la première sur la seconde sur au moins trois plans majeurs. Luc Lacourcière mise d'abord sur le travail de collecte, d'inventaire et de classification et s'appuie, pour ce faire, sur les grandes classifications internationales d'Aarne et Thompson et sur la méthode proposée par Kaarle Krohn. Jusqu'au seuil des années 1980, la collecte et le traitement des données se sont fondés sur ces principes d'une approche historico-géographique retenant la comparaison comme moyen d'analyse privilégié (Tenèze, 1976). Même lorsque le rêve de trouver l'« archétype », l'original d'un récit, avec le lieu et la date de son apparition, s'est évanoui, la méthode comparative, qui avait été élaborée en fonction de ces premiers objectifs, a continué – et continue parfois sous d'autres appellations – à dominer les études folkloriques et ethnologiques au Québec.

Un autre réseau d'influences qu'il importe de souligner dans le contexte scientifique québécois est celui des rapports entre les études de folklore et les études médiévales. Dans certains pays d'Europe, ce rapport entre les deux disciplines date de l'émergence du folklore ; il y a presque un rapport de filiation des études médiévales au folklore. Cette situation est caractéristique de la France et en grande partie de

l'Angleterre, mais un peu moins de la Finlande et des pays nordiques. En effet, les médiévistes français de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, Léopold Sudre, Joseph Bédier, Gaston Paris, peuvent aussi être considérés comme les premiers folkloristes français et leurs travaux ont longtemps marqué les chercheurs des générations ultérieures.

Plusieurs facteurs expliquent ce phénomène. Au XIX<sup>e</sup> siècle et même au début du XX<sup>e</sup>, les critiques littéraires étaient pris d'un véritable engouement pour l'étude des sources ; les générations suivantes les ont d'ailleurs surnommés un peu ironiquement les « sourciers ». Cet engouement était aussi partagé par les autres disciplines dominantes de l'époque telles que la biologie, la philosophie et l'histoire. C'était la quête des origines. Cette quête recevait une audience particulière dans le contexte historique européen où on assistait, surtout en Allemagne, puis en France, à une autre quête, celle de l'identité nationale. Un deuxième facteur concerne la pratique même des médiévistes et leurs difficultés à élucider les problèmes que posaient les manuscrits. Par la confrontation quotidienne des textes anciens, ils ont été amenés à reconnaître l'importance de la tradition orale dans la vie comme dans les écrits du Moyen Âge et à réaliser que le peuple, avec ses coutumes, ses croyances, ses contes, ses chansons, était omniprésent (Le Goff, 1967, 1977 ; Schmitt, 1981 ; Zumthor, 1981). De plus, les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ont été une période de *translatio studii*, une époque où tous les rouages de la société reposaient sur la tradition. L'unique mode de connaissance pour la plupart des gens et pour de nombreux domaines du savoir relevait de la tradition orale<sup>4</sup>. Pendant ces siècles, on a mis par écrit beaucoup de récits oraux, non par « conscience folkloristique », mais parce qu'ils constituaient un modèle de création. Selon Rosenberg (1979 : 953), « nous aurions beaucoup à gagner à considérer les narrations médiévales comme des transmissions orales autant que littéraires ».

Cette tradition des rapports entre les études médiévales et le folklore s'est manifestée concrètement au Québec par la collaboration et l'amitié de Luc Lacourcière, folkloriste, et de Benoît Lacroix, historien et médiéviste. Déjà en 1950, dans un opuscule intitulé *Pourquoi aimer le Moyen Âge*, Benoît Lacroix écrit : « Notre histoire « américaine » commence chronologiquement parlant au Moyen âge (XV<sup>e</sup> siècle), et notre histoire « canadienne » débute exactement au

moment où celle du Moyen Âge s'achève : au XVI<sup>e</sup> siècle. Même le XVI<sup>e</sup> siècle, dont nous dépendons directement, est plus médiéval qu'on ne le dit habituellement. » (Lacroix, 1950 : 21.)

D'autres facteurs ont favorisé la formation de liens étroits entre les études médiévales et l'ethnologie québécoise. Un Québec en quête de son identité nationale se tournait vers ses origines françaises et ses racines les plus lointaines et les plus solidement ancrées dans la tradition. De plus, les intérêts communs pour la culture populaire et la littérature orale établissaient des rapports naturels entre les deux courants scientifiques.

Sur le plan analytique, les ouvrages français qui ont été les plus cités et utilisés procédaient d'une volonté de mise en ordre logique. Les travaux finement contextualisés d'un Louis Dumont ont eu moins de résonance sur l'ethnologie québécoise que les modèles structurants. Arnold Van Gennep (1937-1938, 1981), l'une des références les plus fréquentes au Québec, a insisté sur les faits de folklore organisés en cycles rituels. Son concept de « rite de passage » a permis de décrire les cérémonies par lesquelles un groupe célèbre l'intégration d'un de ses membres à l'occasion d'une nouvelle étape de son développement individuel et social. Ce concept confirme une vision de la société traditionnelle dans sa quête perpétuelle « pour réduire la tension que les changements provoquent » (Du Berger, 1984 : 319) et assurer ainsi l'harmonie et la permanence du groupe social. André Leroi-Gourhan (1965), pour sa part, a proposé une typologie détaillée pour l'étude des gestes de l'humain sur la matière. Ses méthodes ont été adoptées dans de nombreuses études sur la production des artisans au Québec. Enfin, le structuralisme, formulé par Claude Lévi-Strauss, a été adapté au contexte québécois, perfectionné et enrichi d'autres approches. Système culturel d'analyse des sociétés humaines, le structuralisme a surtout permis, plus tard, d'introduire dans l'ethnologie québécoise une « ouverture vers l'autre ».

L'influence des folkloristes américains n'allait pas se faire sentir aussi nettement au Québec, malgré que des préoccupations identitaires semblables aient eu cours et que des relations privilégiées aient été établies par l'intermédiaire de Marius Barbeau. Pendant longtemps les Américains ont retenu les concepts européens du folklore et recherché

les vestiges des traditions européennes transplantées aux États-Unis (Richmond, dans Dorson, 1983 : XI-XIX). Les traces du vieux folklore britannique – ballades, contes, croyances, dialectes – étaient étudiées comme des vestiges du passé, de même que les mythes et les contes des nations amérindiennes, la culture des Noirs du sud des États-Unis, du French Canada, de Mexico, etc. Ces préoccupations étaient manifestement liées à la question de l'identité. Il y avait une coïncidence évidente entre la conception du folklore en tant que survivance du passé (Dégh, 1966) et les théories du *melting pot* selon lesquelles les volontés d'acculturation et d'assimilation appuient l'abandon des traditions d'origine en vue d'une intégration plus rapide et plus complète à la culture américaine.

Au Canada français comme aux États-Unis, de 1930 à 1970, les genres folkloriques, les méthodes comparatistes et la fonction identitaire ont constitué une infrastructure similaire dans les études de folklore. Pourtant, dès 1931, à la manière du projet initial de Luc Lacourcière, des folkloristes américains avaient attiré l'attention sur le fait que le folklore n'est pas une survivance d'un passé révolu, mais un art vivant qui prend constamment de nouvelles formes tout en recréant et renouvelant les anciennes (Warren Beckwith, 1931). Cette définition orientait vers des méthodologies nouvelles et distinguait les folkloristes tournés vers le passé et la collecte des textes – les folkloristes littéraires – des folkloristes intéressés par le présent et par les usages et fonctions dynamiques du folklore – les folkloristes anthropologues. Cet intérêt pour l'autre et pour le présent allait tarder à se faire sentir dans la recherche ethnologique au Québec.

Un anthropologue féru de folklore et proche de Luc Lacourcière, Charles-Marius Barbeau, aurait pu apporter ces dimensions à l'étude des traditions en Amérique française. Barbeau avait acquis sa formation d'anthropologue à l'Université d'Oxford ; il avait discuté les théories d'Edward B. Tylor, de James G. Frazer et d'Émile Durkheim ; il s'était enrichi des influences de Marcel Mauss, d'Edward Sapir et de Franz Boas<sup>5</sup>. Sa thèse, soutenue en 1910, avait pour titre « The Social Organization of the North West Coast Indians » (Barbeau, 1945 : 4). Anthropologue au Musée national du Canada à Ottawa à partir de 1910, Barbeau fut associé à des recherches sur les Hurons de L'An-cienne-Lorette, à Québec. À l'instigation de Franz Boas, en 1914, il

commença à recueillir des contes d'origine européenne chez les Hurons de Lorette<sup>6</sup>. Cet événement coïncide avec le début de sa carrière de folkloriste. Non seulement il se mit à recueillir des contes chez les Hurons de Lorette, mais il amassa également de l'information sur les pratiques culturelles traditionnelles des Canadiens français. Sa collaboration avec Édouard-Zotique Massicotte, notamment pour l'organisation des Veillées du bon vieux temps en 1919 (Barbeau, 1920), puis les conférences qu'il donna à l'Université McGill à Montréal et à l'Université Laval à Québec, et enfin son intégration aux Archives de folklore en tant que professeur à l'Université Laval en 1945 consacrèrent sa nouvelle orientation.

La démarche de Barbeau comme folkloriste qui s'adonne à la collecte des faits de folklore, à la publication parfois hâtive de données brutes et à la valorisation du folklore par des veillées et des expositions laisse peu entrevoir l'anthropologue soucieux de situer chaque fait culturel par rapport aux autres faits dans l'ensemble de l'organisation sociale et de poser des théories et des hypothèses sur la diffusion et la transmission de ces éléments. Barbeau est toujours resté fidèle à son désir de développer et de remanier la théorie de Boas sur la transfusion en culture. Il voulait contribuer par quelques preuves tangibles – comme certaines plaintes et mélodies, certains objets de culte – à démontrer les liens entre les Indiens du Canada, les Asiatiques et les peuplades de Sibérie. Il voulait également établir et mesurer l'importance des contes européens qui s'étaient infiltrés dans le folklore des Amérindiens au fil des échanges de ce groupe culturel avec celui des missionnaires, commerçants de fourrure, pêcheurs et coureurs de bois. Tout en s'appuyant sur les acquis du diffusionnisme, Barbeau s'en distinguait puisqu'il ne poursuivait pas les pérégrinations dans le temps et dans l'espace d'un seul fait culturel en comparant la multitude de ses versions. Il étudiait plutôt un groupe humain, qui constituait un point de départ et un point d'arrivée ; il cherchait à découvrir l'articulation de plusieurs traits culturels et, de là, il avançait des hypothèses sur les rapports de ce groupe humain avec d'autres civilisations.

Par exemple, les rapports « préhistoriques » entre Amérindiens et Asiatiques avaient été suggérés antérieurement, particulièrement par les recherches de la Jessup Expedition dans le Pacifique Nord, par

le Russe Jochelson, par Boas et par Sapir et Jenness en collaboration avec Barbeau lui-même (Barbeau, 1945 : 58-59). Barbeau tenta de prouver que les relations entre Amérindiens et Asiatiques avaient laissé des marques vivantes sur les rites funéraires et l'organisation sociale des groupements actuels et que ces relations ne s'étaient pas toutes établies à une période préhistorique ; elles avaient été entretenues, d'après lui, à travers l'histoire récente des immigrations et des échanges constants entre l'Asie et la côte nord-ouest de l'Amérique. En fait, Barbeau s'est beaucoup intéressé aux ramifications de l'immigration qui a enrichi et complexifié les peuples amérindiens. Il avait commencé cette réflexion dans sa thèse présentée à Oxford en 1910, thèse qu'il n'a jamais publiée parce qu'il était conscient de « l'insuffisance de la littérature ethnographique » et qu'il voulait explorer lui-même « les sources encore actives de cette connaissance » (Barbeau, 1945 : 11). C'est d'ailleurs ce qu'il fit à l'occasion de ses recherches pour le compte du Musée national du Canada chez les Tsimshian de la rivière Skeena, près de la frontière de l'Alaska. Même lorsqu'il fut professeur à l'Université Laval et qu'il travailla alors davantage à la collecte tous azimuts des traditions des Canadiens français, Barbeau continua chaque été ses explorations dans le Nord-Ouest<sup>7</sup>. Mis à part *Pathfinders in the North Pacific* (1958a), ce n'est qu'une fois retraité qu'il publia les hypothèses et les analyses théoriques qu'il avait élaborées tout au long de sa vie parallèlement à sa carrière de folkloriste (Barbeau, 1966a, 1966b). Il ne réalisa cependant jamais l'équivalent de ce travail de synthèse et d'analyse sur la matière considérable des traditions des francophones.

L'itinéraire de Barbeau révèle le cloisonnement étanche qui existait à l'époque entre la conception de l'anthropologie et celle du folklore. Un hiatus apparaît entre son travail d'anthropologue et son travail de folkloriste, deux carrières qu'il a poursuivies simultanément et en parallèle. Il semble avoir été happé par les conceptions distinctes des deux disciplines : d'une part, explication du fonctionnement dynamique d'un groupe social, hypothèses et théories en ce qui concerne les échanges culturels ; d'autre part, collecte des traditions des francophones en Amérique du Nord, entreprise de sauvegarde et de fierté nationale. À un point tel que les deux pratiques professionnelles entraînaient avec elles deux systèmes de concepts et de

méthodes étrangers l'un à l'autre et, semblait-il, incompatibles. Dès ce moment, les études de folklore au Québec semblaient irrémédiablement tournées vers l'inventaire des richesses du folklore et de la langue des Canadiens français. C'est dans ce contexte et dans la suite de ces orientations que fut fondé le CELAT en 1976 et que se réalisèrent d'autres grands travaux d'inventaire et de classification.

## AU CARREFOUR DES COURANTS INTERNATIONAUX

Dès le début des années 1970, on assiste à un nouvel essor du folklore et de l'ethnologie qui prend diverses formes et se produit de façon quasi simultanée en Europe, aux États-Unis et au Québec. Cet envol se manifeste par la multiplication des clientèles d'étudiants et de lecteurs, l'intégration et la synthèse d'approches et de méthodes, l'émergence et l'internationalisation de nouvelles problématiques, le raffinement des concepts et l'accentuation des rapports multidisciplinaires. En somme, les théories du folklore se multiplient et s'approfondissent.

Tout un ensemble de facteurs, les uns nationaux, les autres mondiaux, ont favorisé ce renouvellement. L'intensification des communications audio et visuelles ont fait découvrir d'autres façons de vivre. La multiplication des voyages et encore plus des migrations a posé de façon plus aiguë les problèmes de coexistence et d'intégration. Les préoccupations fondamentales relatives aux droits de l'humain ont infléchi graduellement les tendances principales des études de folklore et d'ethnologie. La reconnaissance des différences débouche sur une quête généralisée d'identité et d'appartenance. Le folklore et l'ethnologie sont devenus science de soi et science de l'autre.

En France, inspirés du marxisme et de l'anthropologie économique, tenant à la fois de l'ethnologie et de la sociologie, les concepts de « reproduction sociale » et de « stratégie » ont permis de mettre en évidence « les phénomènes de transmission culturelle, patrimoniale et de statut social » (Cuisenier et Segalen, 1986 : 48). Le concept de « stratégie », tel que l'a défini Pierre Bourdieu (1972), soit « le produit de la socialisation et de l'intégration des règles qui sont devenues

comme nature » (Cuisenier et Segalen, 1986 : 49), amorce l'analyse des interactions de l'individu et du groupe. Plus tard, dans *Ce que parler veut dire* (1982), Bourdieu remettra en question la définition du rite de passage de Van Gennep en se demandant si la séparation la plus radicale réside vraiment dans l'axe avant/après ; il suggère qu'elle se situe plutôt dans un axe d'inclusion/exclusion d'une plus longue durée, à savoir les individus qui sont susceptibles d'être assujettis à ce rite de passage et ceux qui en sont exclus définitivement et en même temps exclus des pouvoirs et privilèges qu'il confère.

Aux États-Unis, l'accent mis sur le groupe d'appartenance et sur l'objet culturel étudié par rapport au groupe social (Ben-Amos, 1971 ; Bauman, 1975, 1983, 1986 ; Toelken, 1979) a également débouché sur l'étude des processus d'identification et d'exclusion au sein d'un groupe. De fait, dès 1965, Hugh Jansen avait nommé *eso-exo factor* ce double processus d'identification de soi et des autres. Ce concept d'*eso-exo folklore* est fécond pour analyser dans les discours les perceptions et les attitudes des acteurs sociaux engagés dans les relations intra-groupe et extra-groupe. Dans la même foulée, Larry Danielson (1977) a proposé une judicieuse distinction entre folklore ethnique et folklore de l'ethnicité. Selon lui, le folklore ethnique est un comportement expressif traditionnel entretenu consciemment et inconsciemment par une communauté ethnique particulière, alors que le folklore de l'ethnicité est un comportement expressif traditionnel adopté publiquement ou en privé pour démarquer un individu ou une communauté d'un autre individu ou d'une autre communauté. Les notions de formation de la culture ethnique, d'ethnicisation, de folklore de l'ethnicité, de revendication de l'identité ethnique renforcent l'opposition de l'ethnie à la culture dominante. Enfin, les études folkloriques sur l'individu correspondent à la volonté de démontrer le caractère dynamique de l'ethnicité et les nouvelles formes de folklore répondant aux nouvelles expériences sociales. Cependant, ces approches à la fois respectueuses et ouvertes n'ont pas encore pénétré l'ensemble des milieux scientifiques de l'ethnologie et du folklore.

C'est dans les pays de langue allemande que la recherche folklorique s'est le plus résolument tournée vers les études interculturelles<sup>8</sup>. La situation des Allemands qui étaient établis depuis le VIII<sup>e</sup> siècle dans plusieurs régions rurales des pays de l'Est et qui

furent expulsés de ces pays après la Seconde Guerre mondiale, puis rapatriés en Allemagne, suscita des difficultés dans la mère patrie et amena les ethnologues à se pencher sur ces problèmes. Il s'agissait d'élucider les aspects du contact ethnique et de l'évolution d'une culture distincte, et de comprendre les problèmes de réintégration de ces descendants d'émigrants dans le pays d'où venaient leurs ancêtres (Weber-Kellermann, 1978). Les folkloristes-ethnologues allemands eurent donc à réviser et à redéfinir certains concepts tels que « identité » (Bausinger, 1978), « conflit social » (Ott-Marti, 1976 ; Assion, 1987), « patrie » (Bausinger, Braun et Schwedt, 1978), « homme territorial » (Greverus, 1972).

Le concept d'« identité » est de loin le plus central et le plus déterminant. En s'appuyant sur une définition classique de l'identité en tant que capacité d'une personne de rester consciente de la continuité de sa vie au travers des changements et des ruptures, Hermann Bausinger (1978) réintègre cette définition au sein d'une dynamique des rapports entre l'individu et le groupe. L'identité est saisie du point de vue de l'individu en interaction avec d'autres individus et elle exprime un sentiment de conformité ou de non-conformité avec l'entourage. Elle est la réponse créative de l'individu aux attentes sociales. Cette identité individuelle s'intègre dans une dimension culturelle de l'identité, c'est-à-dire que l'individu se situe face à des règles de comportement, des valeurs, des normes et des buts communs. Bien que le comportement d'une personne et les demandes de la société doivent être conciliés, cela se fait sans renoncer à soi-même. L'identité équilibrée tient sa force de l'interaction et de la non-conformité aux attentes.

Cette dialectique individu/groupe rejoint les recherches des folkloristes américains sur le contexte individuel (Bauman, 1983). Un individu fait son apprentissage dans le groupe et par le groupe, puis il effectue une synthèse personnelle de toutes ces expériences et développe une manière individuelle de répondre aux normes du groupe ; il influence à son tour le groupe et contribue aux transformations sociales. Toutefois, alors que les folkloristes américains situent encore ce processus dans une quête d'harmonisation du groupe et en conformité avec les normes et les valeurs qui ont cours, l'ethnologie

allemande insiste sur le rôle dynamique et positif des conflits et d'une certaine non-conformité aux attentes du groupe social.

Le concept de « conflit social », largement exploité par les folkloristes-ethnologues allemands (Bausinger, Braun et Schwedt, 1978 ; Ott-Marti, 1976 ; Greverus, 1972), s'oppose au concept d'« intégration sociale » qu'utilisaient antérieurement les folkloristes. Bausinger (1987) insiste sur le fait que l'étude des conflits et des réactions qui les accompagnent permet de mieux comprendre la réalité sociale et la dynamique propre du groupe. Dans une étude sur le fonctionnement des barrières d'adaptation, Ina-Maria Greverus définit l'adaptation comme l'intégration active ou passive dans un nouvel environnement socioculturel avec le but de trouver son identité (Greverus, 1973 : 205). Elle entend par barrières d'adaptation les empêchements sur le chemin vers l'identité. Ces barrières sont dépendantes des prédispositions socioculturelles, économiques et éducationnelles des immigrants de même que des normes de la société du pays d'accueil. Le concept de « conflit social » est ainsi étroitement lié à celui d'« identité », car l'intégration et l'adaptation sont vues en fonction de l'identité. Le conflit est perçu comme un mode de relation nécessaire et inévitable pour l'apprentissage d'un nouveau mode de vie et pour l'acceptation d'un nouvel entourage. Supprimer ou retarder les conflits ne produit qu'une accumulation des causes de conflits. En observant comment sont vécus les conflits ainsi que la manière dont ils sont résolus, on voit à quel point la dynamique d'un groupe est liée à son espace vital, ce que Greverus appelle l'« homme territorial ».

L'étude de l'interaction des groupes et à l'intérieur même des groupes s'appuie sur le concept d'« homme territorial », soit, selon la définition de Greverus (1972), le besoin inné d'espace et la satisfaction liée à l'espace qui, à l'occasion d'un déracinement, poussent l'individu ou le groupe à chercher et à affirmer un nouvel espace vital, afin de structurer son être de façon satisfaisante (Assion, 1987 : 261). L'homme territorial est un être humain qui trouve son identité dans un certain territoire qui lui garantit une sécurité de comportement. Le cadre de référence du comportement territorial n'est pas un espace fixe mais un espace d'apprentissage et d'expériences. Ses frontières peuvent changer d'un individu à l'autre, d'un groupe à l'autre et

même à l'intérieur d'une vie individuelle (Greverus, 1972). Pour Greverus (1979), la mobilité géographique n'est pas une contradiction de la territorialité. Au contraire, cette mobilité est souvent la seule possibilité de gagner une territorialité satisfaisante.

Les concepts d'« homme territorial » et de « territorialité » ont été repris au Québec et en France et présentent aussi des affinités avec celui d'« habitus culturel » de l'ethnologue allemand Hermann Bausinger (1987 : 322) et avec celui de « carte mentale » (*mental map*) du folkloriste américain Gerald Warshaver (1983 : 162-171). L'« habitus culturel » désigne comment à l'intérieur d'un groupe chaque personne, selon le code qui lui est propre, investit le même espace d'une façon différente<sup>9</sup>. Pour sa part, Warshaver démontre comment chacun investit son espace à sa manière. En donnant l'exemple de la 5<sup>e</sup> Avenue à New York, Warshaver émet l'hypothèse que grâce au concept de « carte mentale » il serait possible de mettre en corrélation la structure de certains récits folkloriques et l'image mentale de la ville que les narrateurs ont en tête, ce qui aiderait à comprendre et à analyser certains récits de souvenirs et les autobiographies d'immigrants (Warshaver, 1983 : 170). Les ethnologues français ont utilisé ces concepts dans l'étude des phénomènes urbains, en montrant le maintien de la personnalité de la ville dans un contexte de croissance et de mouvance considérables (Kayser et Ledrut, 1966 ; Morel, 1987 : 152-157 ; Barou, 1989).

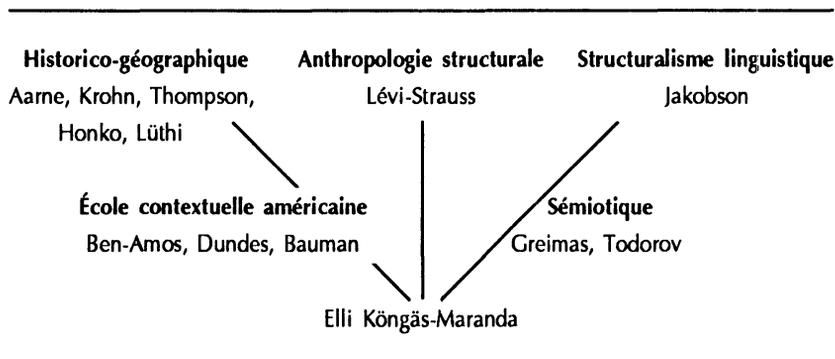
Un autre concept qui revient fréquemment dans les travaux des ethnologues de langue allemande est celui de « patrie » (*Heimat*) qui tient à la fois des concepts d'« identité », d'« homme territorial » et de « conflit social ». Le concept de « patrie » se caractérise surtout, selon Bausinger, par l'attachement émotionnel. La notion de « patrie », tout comme celle d'« identité », ne devient importante qu'au moment où elle est perdue. Pour certains expatriés et réfugiés, elle est donc une conception essentielle. Chez ces gens, la perte commune de la patrie est souvent ressentie comme un facteur qui les lie les uns aux autres. Les réflexions sur le phénomène de la « patrie » se situent à deux niveaux : la présence de l'étranger vue comme une infraction dans un territoire et l'expérience d'être étranger dans un autre territoire. Ces niveaux deviennent accessibles par des descriptions émotionnelles (Greverus, 1972). Ce concept de « patrie » prend d'ailleurs une im-

portance considérable dans le discours et les sentiments des immigrants.

Ce renouvellement de l'ethnologie et de l'étude du folklore dans les années 1970 s'est fait sentir assez timidement au Québec. Le courant traditionaliste centré sur la sauvegarde d'une identité et profitant d'une grande vague patrimoniale mobilise alors la majeure partie des énergies. L'ère des grands inventaires se poursuit encore longtemps. L'ouverture à l'autre tarde<sup>10</sup>. Ce que cette dynamique de renouvellement scientifique n'a pas obtenu par la faible ampleur de son mouvement, elle le compense cependant par la qualité et l'approfondissement scientifique. À partir d'un terrain propice préparé par Jean Du Berger qui sensibilise ses collègues et ses étudiants aux travaux des folkloristes américains et aux courants sociologiques, Elli Köngäs-Maranda a pu enrichir les champs d'action de l'ethnologie québécoise de son expérience internationale et de ses réflexions épistémologiques.

Par sa formation à la fois d'anthropologue et de folkloriste et par son expérience professionnelle, Köngäs-Maranda se situe à la croisée des courants de pensée en folklore : l'école historico-géographique, le structuralisme en linguistique et en anthropologie, les modèles structuraux en folklore, les analyses contextuelles de l'école américaine. Le réseau d'influences qui marque la carrière scientifique d'Elli Köngäs-Maranda est considérable, tant sur le plan de la provenance nationale que sur celui des courants scientifiques :

#### RÉSEAU D'INFLUENCES



Köngäs-Maranda peut d'autant plus faire la synthèse et les liens entre les différentes écoles qu'elle les a toutes fréquentées, soit en utilisant leurs méthodes, soit en situant ces différentes méthodes les unes par rapport aux autres.

Les travaux de Köngäs-Maranda soutiennent une réflexion épistémologique sur la discipline et servent d'assises à une interprétation des récits de tradition, de leur pertinence pour le groupe social, de la vie de relations dont ces récits étaient souvent les intermédiaires entre les membres du groupe. Par exemple, dans « How the Collector Creates or the Artificial Audience », Köngäs-Maranda réfléchit sur la fonction qu'assume le chercheur dans une activité réalisée à son instigation ; cela la conduit également à une remise en question des notions de survivance et de folklore vivant. Ses recherches s'appuient constamment sur une prise de position par rapport aux divers courants de la discipline ; elle tient compte également des facteurs personnels et sociaux qui influent sur sa démarche intellectuelle. De quelle manière le fait d'être une femme influence-t-il la performance d'un porteur de tradition de même que la réflexion d'une chercheuse (« The Carriers of Folklore and the Careers in Folklore ») ? Quels sont les rapports actuels entre les disciplines du folklore et de l'anthropologie ? Comment cette distinction s'explique-t-elle historiquement et est-elle encore aujourd'hui recevable (« Ethnologie, folklore et l'indépendance des majorités minorisées ») ? Ce fossé entre les deux disciplines résiste-t-il devant de nouvelles problématiques telles que les dynamismes de l'interculturel et la culture de la vieillesse (« Les perdants magnifiques ») ?

Ses référents internationaux, ses préoccupations sur le sens du folklore et ses usages dans le présent, sa sensibilité envers les rapports entre l'individu et le groupe ainsi que les questions d'appartenance et d'identité ont rejoint des démarches scientifiques semblables chez certains collègues et chercheurs du centre de recherche où Köngäs-Maranda œuvrait. Les travaux de Serge Courville (1985, 1988) sur la territorialité, ceux de Jacques Mathieu (1985, 1987) sur la mobilité, les solidarités de famille et de provenance ou les mémoires québécoises, ou encore de Lucille Guilbert (1987) sur le pauvre et le vagabond, témoignent de ces apports réciproques, à la fois internationalistes, conceptuels et centrés sur les harmonisations sociales et culturelles.

Ainsi, entre 1976 et 1982, la présence et les travaux d'Ellie Köngäs-Maranda ont permis de renforcer des tendances timides et d'ouvrir les horizons de l'ethnologie québécoise sur la scène internationale. Elle a décrit certaines zones importantes de l'intraculture, par exemple celle de la vieillesse. Elle a surtout suggéré que l'ethnologie se préoccupe davantage du rapport à l'autre. S'inspirant des recherches européennes et américaines, elle a affirmé l'importance de l'étude de la coprésence et de l'interaction des cultures au lieu d'étudier en parallèle une série de cultures. Cette préoccupation n'était pas neuve. Dès 1960, en observant les attitudes et les changements d'une famille finnoise émigrée aux États-Unis, elle posait la problématique de la culture des migrants. Ainsi, laissant aux folkloristes le soin de poursuivre les études sur « nous autres » et aux anthropologues celui d'étudier les autres, elle prônait l'étude des frontières de la communication. Elle a posé ainsi les jalons d'une problématique de l'interculturel, fruit et reflet d'un folklore vivant et d'une identité en mouvement.

## LA RENCONTRE INTERCULTURELLE : UNE POLÉMIQUE FÉCONDE

Les fondements identitaires des personnes, groupes et collectivités sont demeurés au cœur des recherches des folkloristes et des ethnologues. Les démarches ont cependant emprunté des directions souvent différentes et parfois difficiles à concilier. Le folkloriste étudie l'identité ethnique de sa propre communauté avec l'intention de l'inventorier, de la conserver et de la protéger. L'anthropologue étudie l'identité ethnique des autres afin de la rendre compréhensible aux gens de sa culture.

Pourtant, l'étude des migrants, de leur culture et de leur insertion dans un nouvel espace à la fois territorial, social et culturel oblige, sans échappatoire possible, à jeter des ponts entre les deux pratiques. Si des concepts comme ceux de « folklore ethnique » et de « folklore de l'ethnicité » ont ouvert des pistes intéressantes, c'est toutefois la problématique ethnologique de l'interculturalité qui offre les plus belles promesses d'avenir. L'intégration des perspectives de recherche tournées vers l'étude de soi ou celle des autres rencontre cependant des résistances, de même que les risques d'éclatement accompagnent

les débats féconds. S'opposent finalement des conceptions de disciplines et des idéologies politiques : d'une part la position de l'Unesco, d'autre part les perspectives allemandes et américaines.

La problématique de l'identité ethnique, présente dès le début des études de folklore au Québec et ailleurs, est aujourd'hui renforcée par la prise de position de l'Unesco qui vise la reconnaissance et la sauvegarde du patrimoine national et mondial. Chaque culture s'enracine dans un passé qui lui est propre et qui lui confère une identité ethnique distincte qui doit être protégée contre l'uniformisation due au contact avec les autres cultures. Ce besoin de protéger l'identité ethnique, tant l'identité nationale que l'identité des minorités ethniques, est vivement ressenti en cette heure de brassage des cultures partout dans le monde. Il a d'autant plus de force dans le contexte américain où l'on s'évertue à faire marche arrière par rapport à la politique longtemps suivie du *melting pot*. Si la protection des valeurs culturelles est une finalité indiscutable, il ne faudrait pas cependant qu'elle se réfugie dans un passéisme stérile, de plus en plus coupé de la dynamique culturelle présente des sociétés.

Certaines délégations membres du comité de l'Unesco sur la sauvegarde du folklore ont rappelé que le folklore ne « représentait pas seulement un héritage du passé mais aussi un processus continu et évolutif » et qu'il « conviendrait d'éviter d'instituer un nouveau dispositif aux dépens de la culture folklorique vivante ». Elles mettaient en garde contre le danger d'uniformisation des moyens de classification et de protection à l'échelle planétaire (Unesco, 1989). Dans le même ordre d'idées, à peine déguisée dans un vocabulaire « moderne », par exemple derrière l'opposition *folklore matériel* et *folklore non matériel* ou *folklore tangible* et *folklore intangible*, subsiste l'irritante distinction entre culture matérielle et culture spirituelle ; il en résulte que tout ce qui relève de la culture, de la pensée, de la parole est nommé par rapport à ce qui est objet matériel et est identifié par un préfixe négatif (*in-tangible*, *non matériel*). Il faut surtout prendre conscience de la violence politique à laquelle peut contribuer une discipline comme le folklore ou l'ethnologie<sup>11</sup> (De Certeau, 1980 : 49-80). Le concept d'« identité culturelle » sert souvent à une construction savante de l'identité nationale et voile « une exigence d'homogénéité et d'alignement sur la culture dominante » (Bausinger,

1987 : 323). À ces volontés de sauvegarde centrées sur les survivances du passé s'opposent les travaux sur les communications culturelles fondées sur le présent autant que sur la réalité, comme les ont menés des folkloristes allemands et américains.

Certains folkloristes américains ont bien saisi ces deux tendances. Dans son ouvrage sur ce qu'elle appelle le « schisme » dans les études de folklore aux États-Unis, Rosemary Lévy Zumwalt (1988) montre les divergences de conceptions et de méthodes entre les folkloristes littéraires et les folkloristes anthropologues. L'école contextuelle américaine pose une question cruciale : qui sont les *Folks* (Dundes, 1980) et présente les notions de groupe « folk », de performance, de dynamisme, de sentiment d'appartenance. Le folklore constitue pour elle une matrice éducative et devient le billet d'admission dans un groupe (Toelken, 1979). L'école structurale et sémiotique distingue des niveaux de compréhension et met au jour les oppositions qui déterminent les règles de fonctionnement sous-jacentes d'une totalité étudiée en tant que système (Dundes, 1962 ; Köngäs-Maranda et Maranda, 1971a, 1971b ; Köngäs-Maranda, 1983 ; Voigt, 1972 ; Zemlianova, 1974). Parallèlement, on ne relève plus uniquement les formes esthétiques consacrées, mais on se préoccupe également des faits les plus quotidiens et des conversations usuelles. L'intérêt pour les récits d'expériences personnelles (*personal narratives*) contribue pour sa part à raffiner l'analyse des diverses dimensions du contexte et non plus seulement celle de la performance ; après avoir mis en relation l'objet et le groupe, on réintroduit en tant que facteur déterminant l'individu lui-même (Bauman, 1983 ; Kirshenblatt-Gimblett, 1975). Les conséquences théoriques et méthodologiques de ces tendances se reflètent bien dans les problématiques de l'identité ethnique et de l'interculturalité. Alors que la communication interculturelle a été abordée ces dernières décennies selon diverses approches, le folklore et l'ethnologie, pourtant directement intéressés par l'infrastructure symbolique qui produit les présupposés culturels, ont fourni peu d'études sur le sujet, du moins au Québec.

Les Allemands Bausinger, Braun et Schwedt ainsi que l'Américaine Kirshenblatt-Gimblett se sont penchés sur la compréhension globale du cheminement culturel des immigrants. Bausinger, Braun et Schwedt (1978) décrivent l'adaptation à la nouvelle patrie en trois

phases. La première est marquée par la découverte d'un environnement inconnu, par la précarité de l'installation, par la lutte pour l'existence qui ne laisse ni temps ni énergie pour explorer la nouvelle patrie. La deuxième étape consiste en une amélioration de la situation économique de l'individu, amélioration qui lui laisse plus de loisirs pour explorer le pays d'accueil de même que pour participer à des organismes regroupant des expatriés afin de maintenir, de partager et de préserver sa culture. La troisième étape se caractérise par la normalisation de la vie et le développement d'un sentiment d'attachement pour la nouvelle patrie, bien qu'une tension demeure entre l'attachement à la vieille patrie et l'intérêt accru pour la nouvelle patrie. Longtemps la nouvelle patrie est estimée d'après les normes de la vieille patrie qui reste l'archétype de la réalité. Seule l'étrangeté du nouveau pays est sentie comme menaçante ou du moins comme bizarre.

Kirshenblatt-Gimblett (1978, 1983), à son tour, reconnaît trois étapes dans le parcours de l'immigrant et associe à chacune d'elles un folklore particulier. Elle distingue ainsi le folklore de l'héritage culturel, le folklore de l'immigration et le folklore de l'ethnicité. Le premier correspond au « folklore ethnique » et aux « survivances de l'ancien pays », en somme aux traditions acquises par l'immigrant dans son pays d'origine. Le folklore de l'immigration se rapporte à l'expérience même de l'immigration, soit les motivations du départ, les récits du voyage, les démarches auprès du service d'immigration du pays d'accueil, les premiers contacts avec les résidents du pays hôte, l'adaptation au travail, à l'école, aux institutions sociales et aux services publics, la découverte des valeurs dominantes et des normes comportementales des gens du pays d'accueil. Le folklore de l'ethnicité exprime l'adaptation au nouveau pays et la revendication de l'identité ethnique. Ces aspects conditionnent en grande partie l'attitude des nouveaux arrivants vis-à-vis du pays d'accueil, les relations qu'ils établiront avec les gens du pays, la perméabilité de la culture par rapport à leur culture environnante.

Ainsi, les folkloristes littéraires et les folkloristes anthropologues ont traité et approfondi la question de l'identité dans des perspectives bien différentes. Il y aurait bien des nuances à apporter à ces deux représentations quant à la stratification chronologique, quant à la

force et à la nature des attachements et des adaptations au regard de la stabilisation de la vie et, enfin, quant aux persistances d'un héritage culturel moins dépendant d'une étape de vie que d'une constante de l'identité, indissociable d'un substrat symbolique. Les éléments de convergence de ces deux représentations ont donné lieu à une autre approche, aux visées dynamiques et conciliatrices : l'interculturalité.

L'interculturalité s'inscrit dans une problématique relationnelle qui s'articule autour de deux pôles : la définition de soi et le regard porté sur l'autre. La définition de soi s'exprime entre autres dans l'identité ethnique et renvoie au sentiment qu'a un individu de partager avec les autres membres de son groupe ethnique des traits culturels définis qui les différencient, lui et son groupe, des personnes d'autres origines. Ce mouvement d'identification est renforcé par la conscience de l'existence des autres à côté de soi. Les individus ont alors tendance à se reconnaître selon le facteur ethnique et à revendiquer l'unicité de leur groupe. Un grand nombre d'études sur les minorités ethniques se situent dans cette perspective qui débouche fréquemment sur des actions politiques, mais n'ouvre pas nécessairement sur une rencontre interculturelle. L'interculturalité est plus que la coexistence des cultures. C'est un processus de communication entre personnes de cultures différentes au cours duquel les deux individus ou groupes en présence, conscients de leur altérité, découvrent des équivalences dans leurs comportements et leur manière de voir le monde. Ils construisent progressivement un rapport de réciprocité par le jeu des échanges, des comparaisons et des équivalences puisés dans les systèmes culturels en présence. Cet élargissement de la conscience d'une identité ethnique en une conscience de l'interculturalité doit être étudié tant du point de vue des membres de la société d'accueil que de celui des personnes originaires d'autres cultures.

La problématique de l'interculturalité part du principe qu'une culture est vivante et que la condition minimale de son maintien réside dans son adaptabilité : elle doit pouvoir accueillir progressivement des éléments nouveaux. Sans cette force de dynamisme qui agit de concert avec une force de stabilité, une culture se fossilise et s'étiole. De plus, les interactions et les rapports de plus en plus nombreux entre personnes d'origines ethniques différentes ren-

dent plus sensibles les modèles de comportement qui sont préconisés par des systèmes culturels distincts. Bausinger s'oppose à la « facture déficitaire » que l'on présente trop souvent aux immigrés en faisant valoir qu'ils ont perdu des éléments de leur culture d'origine et qu'ils n'ont pas atteint le niveau de la culture d'accueil ; il souligne leur « performance culturelle réelle qui s'affirme dans cet effort de synchronisation et d'intégration d'attitudes divergentes » (Bausinger, 1987 : 322). Ces performances relèvent d'une interculturelité. On constate ainsi que l'interculturelité devient la caractéristique générale des sociétés complexes actuelles et qu'elle existe également au sein de groupes qu'on disait auparavant homogènes.

\*

\*   \*   \*

De ce bref survol comparatif de l'évolution du folklore et de l'ethnologie se dégagent à la fois des courants scientifiques et des tendances à harmoniser. Ce regard sur le passé des études de folklore éveille aux enjeux que le présent pose à son avenir.

Cette mise en parallèle diachronique révèle des temps différents, mais aussi des conceptions différentes de la discipline. Elle rappelle que les pertinences de la recherche sont fonction des conjonctures politiques, sociales et culturelles. Elle justifie, dans une société complexe, plurielle, en quête de sécurité et d'harmonie, la légitimité et la nécessité des diverses approches et recherches. Ainsi, ce que Rosemary Lévy Zumwalt (1988) a décrit comme un schisme au sein de la discipline du folklore aux États-Unis entre folkloristes littéraires et folkloristes anthropologues est peut-être moins le reflet de deux tendances que de l'intolérance de l'une envers l'autre.

Il n'en reste pas moins qu'il y a eu une évolution dans les approches, les sujets et les concepts, et encore plus dans la manière de pratiquer le folklore et l'ethnologie. Traditionnellement, le folklore comprenait l'ensemble des traditions populaires qui donnent à un peuple son identité nationale. Le folkloriste sauvait ces traditions de l'oubli. Il se consacrait prioritairement aux tâches de collecte, d'inventaire, de classification. Son champ d'études a reçu diverses appellations – folklore, arts et traditions populaires, ethnographie traditionnelle, ethnologie, anthropologie culturelle, ethnologie euro-

péenne, sciences empiriques de la culture –, ce qui indique à la fois une quête d'identité dans le monde scientifique et une remise en question de l'objet d'études. En France, en Allemagne comme aux États-Unis, et ceci indépendamment de l'usage des termes « folklore » ou « ethnologie » pour désigner la discipline, il semble y avoir eu un véritable passage du folklore, compris comme production de connaissances sur le patrimoine, à l'ethnologie, entendue comme l'analyse complexe de ces connaissances en les situant dans une dynamique sociale. En France, par exemple, la *Revue des arts et traditions populaires* marquait la coupure avec une pratique quantitative et descriptive du folklore en changeant son nom pour celui d'*Ethnologie française*. Mais le passage, ou l'intégration, ne s'est pas nécessairement réalisé avec la même intensité pour tous. Parfois, il ne s'est même pas produit. À moins de vouloir dissocier l'ethnologie et le folklore pour en faire deux pratiques différenciées, la légitimité et l'avenir de ces études ne peuvent résider que dans un débat fécond et serein.

## Notes

1. Je remercie mon collègue Jacques Mathieu d'avoir lu et commenté ce texte.
2. Nous n'ignorons pas l'ambiguïté, voire l'ambivalence, qui existe entre les mots folklore, ethnologie et anthropologie, et même arts et traditions populaires, ni les différences de sens entre les contextes européens et américains et les oppositions qui s'ensuivent. Cette question mériterait à elle seule une longue étude qui aurait avantage à être centrée moins sur les démarcations que sur les lieux de rencontre ou les points de recoupement. En effet, dans la recherche concrète, sujets, méthodes, approches et concepts comportent souvent plus de similitudes ou de rapprochements que de différences et d'écart.
3. Cuisenier et Segalen (1986 : 47) écrivent : « Par ailleurs, en postulant que dans toutes les sociétés existent des structures de fait ou potentielles, le structuralisme a incité les ethnologues à considérer les sociétés françaises dans une continuité culturelle avec les autres sociétés humaines [...]. Le structuralisme qui génère le système des différences dans le continuum des sociétés humaines autorise qu'une même démarche scientifique s'applique aux champs anciennement cloisonnés de l'ethnographie et du folklore. »
4. L'historien du Moyen Âge fondait son récit sur ce qu'il avait entendu, faute d'avoir vu lui-même les événements ; aussi est-on amené à se demander si le métier d'historien au Moyen Âge ne s'apparentait pas plus à celui de folkloriste (cf. Lacroix, 1971).
5. Claude Lévi-Strauss (1974 : 12) fait remarquer : « Mais on ne saurait oublier que, géographe de formation et disciple de Ratzel, Boas prit conscience de sa vocation ethnologique au cours de son premier travail sur le terrain, dans la révélation, pour lui fulgurante, de l'originalité, de la particularité et de la spontanéité de la vie sociale de chaque groupement humain. »
6. Dans une lettre, Franz Boas écrit : « Barbeau, vous êtes Canadien français, vous pouvez répondre à une question que nous nous posons depuis bien des années, ici, aux États-Unis. Les Indiens, même ceux du Mexique, connaissent des contes folkloriques qui ne peuvent avoir qu'une origine française. Comment leur sont-ils parvenus ? Sont-ils venus du Canada français ? Il y a eu tellement de coureurs des bois chez vos compatriotes. Est-ce qu'ils pourraient leur avoir transmis certaines de leurs histoires ? » (Marius Barbeau, « Je suis un pionnier », *Oracle*, Ottawa, Musée national de l'homme, 43 (1982), p. 4.)
7. Les résultats de ces enquêtes furent publiés sous forme de recueils de mythes, contes, chansons et traditions diverses (Barbeau, 1915, 1923, 1947, 1948a, 1958a, 1960), de présentations et descriptions de totems (Barbeau, 1950). Barbeau écrivit aussi deux romans, l'un en anglais, l'autre en français, en s'inspirant de toutes ses observations et de la riche matière que lui avaient fournies ses explorations (Barbeau, 1928, 1948b).

8. À ce sujet, l'ouvrage récent de Isac Chiva et Utz Jeggle, *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande* (1987), ouvre une heureuse brèche. Par ailleurs, bon nombre d'articles et d'ouvrages allemands m'ont été accessibles grâce aux traductions et résumés de Dunja Schelper. Je l'en remercie.
9. Bausinger (1983 : 319) écrit à ce propos : « le terrain [...] est moins un espace qui se définit objectivement, qu'une structure complexe faite d'espaces d'expérience subjectifs. Les petits groupes, en agissant et en interprétant, déterminent leur rayon d'action ; ils décident de ce qui est « leur » bout de plage, ils déterminent ce qu'ils prennent en compte par la communication et l'attention, ils disposent en l'interprétant de ce qui est donné objectivement et choisissent ce qui, pour eux, est pertinent – selon une échelle de valeurs bien définie. »
10. Toutefois, ce retard n'est pas uniforme. L'Institut québécois de recherche sur la culture, par exemple, a « patronné » des études historiques sur les communautés culturelles chinoise, juive, britannique, italienne, etc.
11. Il faut bien noter, par contre, que la problématique de l'interculturalité n'est pas moins exposée aux mêmes risques de violence.

## Bibliographie

- Assion, Peter (1987), « Des recherches sur le populaire à une sociologie de la culture fondée sur les études folkloriques (Volkskunde) », dans Isac Chiva et Utz Jeggle (dir.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 249-272.
- Barbeau, Marius (1915), *Huron and Wyandot Mythology*, Ottawa, Government Printing Bureau.
- Barbeau, Marius (1920), *Veillées du bon vieux temps*, à la bibliothèque Saint-Sulpice, à Montréal, les 18 mars et 24 avril 1919, sous les auspices de la Société historique de Montréal et de la Société de folklore d'Amérique, Montréal, Ducharme.
- Barbeau, Marius (1923), *Indians Days in the Canadian Rockies*, Toronto, MacMillan.
- Barbeau, Marius (1928), *The Downfall of Tamlaham*, Toronto, MacMillan.
- Barbeau, Marius (1945), « En quête de connaissances anthropologiques et folkloriques dans l'Amérique du Nord depuis 1911 », résumé d'un cours donné à la Faculté des lettres (mars-octobre 1945), Archives de folklore, Université Laval.
- Barbeau, Marius (1947), *Alaska Beckons*, Toronto, MacMillan.
- Barbeau, Marius (1948a), *Mountain Clouds*, Londres, Quality Press.
- Barbeau, Marius (1948b), *Le rêve de Kamalmouk*, Montréal, Fides.
- Barbeau, Marius (1950), *Totem Poles*, Ottawa, Department of Resources and Development Services Branch, Musée national du Canada.
- Barbeau, Marius (1958a), *Pathfinders in the North Pacific*, Toronto, Ryerson Press.
- Barbeau, Marius (1958b), *Medicine-Men on the North Pacific Coast*, Ottawa, Musée national du Canada.
- Barbeau, Marius (1960), *Indian Days on the Western Prairies. Portraits*, Ottawa, Musée national du Canada.
- Barbeau, Marius (1966a), *Comment on découvrit l'Amérique*, Montréal, Beauchemin.
- Barbeau, Marius (1966b), *Fameux Peaux-Rouges d'Amérique du nord-est au nord-ouest*, Montréal, Beauchemin.
- Barou, Jacques (1989), « Rapports inter-ethniques dans l'habitat », communication présentée au III<sup>e</sup> Congrès international de l'ARIC (« Identité, culture et changement social »), Université de Sherbrooke, 16-18 août 1989.
- Bauman, Richard (1971), « Differential Identity and the Social Base of Folklore », *Journal of American Folklore*, 84, 331 (janvier-mars), p. 31-41.
- Bauman, Richard (1975), « Verbal Art as Performance », *American Anthropologist*, 77, 2, p. 290-311.
- Bauman, Richard (1983), « The Field Study of Folklore in Context », dans Richard M. Dorson (édit.), *Handbook of American Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, p. 362-368.

- Bauman, Richard (1986), *Story, Performance and Event*, New York, Cambridge University Press, Studies in Oral and Literature Culture, 10.
- Bausinger, Hermann (1978), « Identität », dans Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff et Martin Scharfe, *Grundzüge der Volkskunde*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 204-263.
- Bausinger, Hermann (1987), « Nouveaux terrains, nouvelles tâches, nouvelles méthodes », dans Isac Chiva et Utz Jeggle (dir.), *Ethnologien en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 315-333.
- Bausinger, H., M. Braun et H. Schwedt (1978) [c1959], « Heimat », dans Ingebord Weber-Kellermann, *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn*, Frankfurt / Main, Suhrkamp Verlag, p. 162-208.
- Ben-Amos, Dan (1971), « Toward a Definition of Folklore in Context », *Journal of American Folklore*, 84, 331 (janvier-mars), p. 3-15.
- Bourdieu, Pierre (1972), « Les stratégies matrimoniales », *Annales ESC*, XXVII, 45 (juillet-octobre), p. 1105-1127.
- Bourdieu, Pierre (1982), *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- Chiva, Isac (1987), « Entre livre et musée. Émergence d'une ethnologie de la France », dans Isac Chiva et Utz Jeggle (dir.), *Ethnologien en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 9-34.
- Chiva, Isac, et Utz Jeggle (dir.) (1987), *Ethnologien en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Courville, Serge (1985a), « L'identité culturelle. L'approche du géographe », dans Jacques Mathieu, Serge Courville, Marcel Moussette et Lionel Boisvert, *Approches de l'identité québécoise*, Cahiers du CELAT, 3, p. 33-44.
- Courville, Serge (1985b), « Minorités ethniques et recherches d'appartenance. Propos d'étape sur la présence étrangère dans le village québécois des années 1830 », *Provence historique*, fascicule 142, p. 377-400.
- Courville, Serge (1988), « Un folklore à revoir ? L'exemple du Québec dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle », dans John R. Porter (édit.), *Recherches actuelles et mémoires collectives*, Actes du CELAT, 1, p. 77-90.
- Courville, Serge, Jean-Claude Robert et Normand Séguin (1988), « La vie de relation dans l'axe laurentien au XIX<sup>e</sup> siècle : l'exemple du lac Saint-Pierre », *Les dynamismes culturels en France et au Québec*, numéro spécial des *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, 95, 4, p. 347-359.
- Cuisenier, Jean, et Martine Segalen (1986), *Ethnologie de la France*, Paris, PUF.
- Danielson, Larry (1977), « Introduction », *Studies in Folklore and Ethnicity*, numéro spécial de *Western Folklore*, 36, p. 1-5.
- De Certeau, Michel (1980) [c1974], *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois.
- Dégh, Linda (1966), « Approaches to Folklore Research among Immigrant Groups », *Journal of American Folklore*, 79, 314 (octobre-décembre), p. 551-556.
- Dorson, Richard M. (édit.) (1983), *Handbook of American Folklore*, Bloomington, Indiana University Press.

- Du Berger, Jean (1984), « Les rites de passage pour une nouvelle lecture », dans Benoît Lacroix et Jean Simard, *Religion populaire, religion de clercs ?*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 317-323.
- Dumont, Louis (1951), *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard.
- Dundes, Alan (1962), « From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales », *Journal of American Folklore*, 75, 296 (avril-juin), p. 95-105.
- Dundes, Alan (1980) [c1977], « Who Are the Folk », *Interpreting Folklore*, Bloomington, p. 1-19.
- Dundes, Alan (1983), « Defining Identity through Folklore », dans Anita Jacobson-Widding (édit.), *Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, p. 235-261.
- Greverus, Ina-Maria (1972), *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimat Phänomen*, Frankfurt / Main, Athenäum.
- Greverus, Ina-Maria (1973), « Auswanderung und Anpassungs Barrieren. Hypothesen zur Integration von Minderheiten », dans Günter Wiegelmann (Hrsg), *Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, p. 204-218.
- Greverus, Ina-Maria (1979), *Auf der Suche nach Heimat*, Beck'sche Schwartz Reihe, Bd. 189. München, Beck.
- Guilbert, Lucille (1987), en collaboration avec Jean Du Berger, Sylvie Dion et Alain Lacasse, *Pauvre ou vagabond. Le québécois et la société québécoise*, Québec, Rapports et mémoires de recherche du CELAT, 2.
- Guilbert, Lucille (1990), « Ethnic Identity and Interculturality », communication présentée à la Qualitative Research Conference, mai 1990, Toronto, York University.
- Guilbert, Lucille, et Normand Labrie (1990), *Identité ethnique et interculturalité : état de la recherche en ethnologie et en sociolinguistique*, t. 1, Québec, Rapports et mémoires de recherche du CELAT, 16.
- Jansen, W. Hugh (1965), « The Esoteric-Exoteric Factor in Folklore », dans Alan Dundes (édit.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, Prentice Hall (N.J.), p. 43-56.
- Kayser, B., et R. Ledrut (1966), « La mobilité de croissance d'une population urbaine », dans J.D. Reynaud (édit.), *Tendances et volontés de la société française*, Paris, SEDEIS, p. 19-37.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1975), « A Parable in Context: a Social Interactional Analysis of Storytelling Performance », dans Dan Ben-Amos et Kenneth S. Goldstein (édit.), *Folklore: Performance and Communication*, La Haye, Mouton, p. 105-130.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1978), « Culture Shock and Narrative Creativity », dans Richard M. Dorson (édit.), *Folklore in the Modern World*, La Haye / Paris, Mouton, p. 109-122.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1983), « Studying Immigrant and Ethnic Folklore », dans Richard M. Dorson (édit.), *Handbook of American Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, p. 39-47.
- Köngäs-Maranda, Elli (1983), *Travaux et inédits de Elli Kaija Köngäs-Maranda*, Québec, Cahiers du CELAT, 1.
- Köngäs-Maranda, Elli, et Pierre Maranda (1971a), *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, Paris, Mouton.

- Köngäs-Maranda, Elli, et Pierre Maranda (1971b), *Structural Analysis of Oral Tradition*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- Lacourcière, Luc (1946), « La langue et le folklore », *Canada français*, 33, 7 (mars), p. 489-500.
- Lacourcière, Luc (1962), « L'étude de la culture : le folklore », dans Fernand Dumont et Yves Martin (dir.), *Situation de la recherche sur le Canada français*, Québec, PUL, p. 253-262.
- Lacroix, Benoît (1950), *Pourquoi aimer le Moyen Âge*, Montréal, L'Œuvre des tracts, 367 (mars).
- Lacroix, Benoît (1971), *L'historien au Moyen Âge*, Conférence Albert-Le-Grand 1966, Montréal / Paris, Institut d'études médiévales / Vrin.
- Le Goff, Jacques (1967), « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », *Annales ESC*, 22, p. 790-791.
- Le Goff, Jacques (1977), « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge : saint Marcel de Paris et le dragon », *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, p. 236-279.
- Leroi-Gourhan, André (1965), *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel.
- Lévi-Strauss, Claude (1974) [c1958], *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Lévy Zumwalt, Rosemary (1988), *American Folklore Scholarship. A Dialogue of Dissent*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press.
- Mathieu, Jacques (1985), « Structures familiales et réseaux de relations comme facteur d'identité », *Provence historique*, fascicule 142, p. 413-442.
- Mathieu, Jacques (1987), « Mobilité et sédentarité : stratégies familiales en Nouvelle-France », *Recherches socio-graphiques*, 28, 2-3, p. 211-227.
- Morel, Alain (1987), « Nouveaux terrains, nouveaux problèmes », dans Isac Chiva et Utz Jeggle (dir.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 151-171.
- Ott-Marti, A.E. (1976), « Problems of Tibetan Integration in Switzerland », *Ethnologia Europae*, IX, p. 43-52.
- Rosenberg, Bruce A. (1979), « Folkloristes et médiévistes face au texte littéraire : problèmes de méthode », *Annales*, 34, 5, p. 943-955.
- Schmitt, Jean-Claude (1981), « Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques réflexions de méthode », *Archives de sciences sociales des religions*, CNRS, 52, 1 (juillet-septembre), p. 5-20.
- Stern, Stephen (1977), « Ethnic Folklore and the Folklore of Ethnicity », *Western Folklore*, 36, p. 7-32.
- Tenèze, Marie-Louise (1976), *Le conte populaire français*, t. 3, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Toelken, Barry (1979), *The Dynamics of Folklore*, Boston, Houghton Mifflin Company.
- Unesco (1989), « Projet de recommandation aux États membres sur la sauvegarde du folklore », 25<sup>e</sup> session, 5 juin 1989, Paris.
- Van Gennep, Arnold (1937-1938), *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Picard, 3 t., 9 vol.
- Van Gennep, Arnold (1981) [c1909], *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, Picard.

- Voigt, Vilmos (1972), « Some Problems of Narrative Structure Universals in Folklore », *Acta Ethnographica*, 21, p. 57-72.
- Warshaver, Gerald (1983), « Urban Folklore », dans Richard M. Dorson (édit.), *Handbook of American Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, p. 162-171.
- Warren Beckwith, Martha (1931), *Folklore in America, its Scope and Method*, Poughkeepsie (N.Y.), Vassar College, The Folklore Fondation.
- Weber-Kellermann, Ingebord (1978), *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn*, Frankfurt / Main, Suhrkamp Verlag.
- Zemlianova, L.M. (1974), « Structuralism and its Most Recent Modifications in Current American Folklore Studies », *Soviet Anthropology and Archeology*, International Arts and Sciences Press, XIII, 2, p. 57-77.
- Zumthor, Paul (1981), « Poétique médiévale et poétique d'oralité », *Cahiers roumains d'études littéraires*, 3, p. 4-11.