PER
P-285 S

possibles

VOLUME 1 • NUMERO 3/4 • PRINTEMPS/ETE 77

POSSIBLES-CULTURES

Les Amérindiens: politique et dépossession
Le point sur la condition des Métis
L'Histoire et les Montagnais

De l'artisanat
comme instrument de conquête

Berduas et l'automatisme

Sur le renouveau
de la musique traditionnelle

Vers une société égalitaire

possibles

VOLUME 1 — NUMERO 3/4 PRINTEMPS/ETE 77
B.P. 114, SUCCURSALE COTE-DES-NEIGES
MONTREAL, QUEBEC.

Comité de rédaction:
Muriel Garon-Audy, Marcel Fournier, Gabriel Gagnon, Roland Giguère, Gérald Godin, Gilles Hénault, Gaston Miron, Marc Renaud, Marcel Rioux.
Secrétaire de la rédaction: Robert Laplante.

SOMMAIRE

page

Rémi Savard
Pour un dialogue politique possible avec l'autochtone québécois 1

Sylvie Vincent
L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre: quatre siècles de dépossession 13

Matthieu Menekapu
La promesse du blé 25

Pierre Courtois
Les Indiens de la région de Québec cèdent leur terre aux Français 27

Michel Grégoire
Comment les Indiens à Québec et à Natashquan acceptèrent de partager leurs terres 31

Robert Laplante
Isabelle Perrault
Les oubliés de l'Histoire 35

Pierre Perrault
De l'artisanat comme instrument de conquête 59

Ignace Cau
Crise de l'édition et politique du livre au Québec 99

Loraine Pintal
Claude Roussin
André Simard
André Thibault
Une ligne progressiste pragmatique
pour le Centre d'Essai des Auteurs Dramatiques 121

Marcel Fournier
Robert Laplante
Borduas et l'automatisme: les paradoxes de l'art vivant . 127

Jean Trudel
La musique traditionnelle au Québec 165

Roland Giguère
Notes vives (sur la peinture) 199

Claude Larivière
Albert Saint-Martin: un pionnier du socialisme 203

Jean-Bernard Fabre
Diane Moukthar
Luc Racine
Vers une société égalitaire 213

*Rémi Savard**

Pour un dialogue politique possible avec l'autochtone québécois

C'était peu après le 15 novembre 1976. Je rencontrais, ce jour-là, un ami indien depuis longtemps actif dans les divers mouvements de libération de son peuple. Ses yeux brillèrent, quand il *nous* félicita en me serrant la main; sa joie serait sans réserve, ajoute-il comme pour l'excuser de ne pas être aussi totale que la mienne, si son peuple pouvait entrevoir avec un espoir aussi immédiat la fin du cauchemar colonial. Depuis que nous nous connaissions et que nous travaillions ensemble, il avait toujours été question entre nous de leur liberté; et voilà que c'était la nôtre qui, déjà pointait à l'horizon telle un immense soleil levant...

LES MOUVEMENTS POLITIQUES AUTOCHTONES AU QUEBEC

A l'exception de quelques tentatives encore assez mal connues (1), l'histoire des mouvements politiques autochtones au Québec se situe presque entièrement à l'intérieur de la dernière décennie. Elle n'en est cependant pas moins tributaire, comme on peut facilement l'imaginer, du type de rapports Indiens-Blancs

* Professeur au département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

(1) Vers les années 40, le Huron Jules Sioui et le chef algonquin Comanda, tous deux du Québec, déployèrent de grands efforts pour mettre en marche un mouvement pan-indien au Canada.

instaurés par le régime colonial français, et poursuivis jusqu'à nos jours par les administrations anglaise et canadienne.

Au début des années 60, le tuteur légal des autochtones du Canada (le gouvernement fédéral) entreprit ce qui se voulait une révision complète de ses rapports avec les populations indiennes et inuit. Il fallut attendre 1969 pour connaître le résultat de cette opération: un *livre blanc* (!) proposant que les autochtones, désormais considérés comme des citoyens canadiens *à part entière,* tombent sous la juridiction des divers gouvernements provinciaux et territoriaux du pays. L'application d'une telle politique devait entraîner, disait-on, la disparition du ministère des Affaires Indiennes dans un délai de cinq ans. Personne ne fut dupe de la *rhétorique démocratique* de ce document; les autochtones y virent une version canadienne de la loi américaine visant à l'élimination du statut d'Indien. Leur réaction fut rapide et efficace, comme nous aurons l'occasion de le souligner plus loin. Restons-en, pour l'instant, au début des années 60.

Pour apporter un semblant de caution morale à cette nouvelle politique, les fonctionnaires fédéraux mirent sur pieds des comités consultatifs chargés, disait-on, d'éclairer le ministère dans le choix et l'application de ses politiques à l'endroit des autochtones. Au Québec, les membres de ce comité furent choisis par le ministère, parmi les Indiens ayant déjà acquis une certaine notoriété dans le système des *conseils de bande.* Ces conseils existaient déjà depuis plusieurs années. Le gouvernement canadien avait considéré très tôt, comme formant une *bande,* l'ensemble des Indiens ayant pris l'habitude de venir plus ou moins régulièrement échanger quelques fourrures à tel ou tel comptoir de traite. Les membres de ces *bandes* furent encouragés à élire un chef et des conseillers en nombre variant au prorata de la population des dites *bandes.* Dans le reste du Canada, les *bandes* furent jadis plus ou moins forcées de signer des traités par lesquels, en échange de vastes étendues de terre, elles obtenaient du gouvernement quelques acres *(ré-*

serves), la vague promesse de certains services (santé, éducation, etc.) et ce que nous avons pris l'habitude de considérer comme des privilèges (vg. exemptions de taxe). Ces *conseils de bandes* furent créés par le gouvernement pour remplir la fonction d'intermédiaire entre lui et ses *pupilles*. Pour diverses raisons, *réserves* et *conseils de bande* apparurent au Québec sans que des traités n'aient été signés. On verra plus loin comment cette particularité deviendra déterminante dans la vie des mouvements politiques autochtones du Québec. C'est donc parmi ces *chefs indiens,* dont on ne soulignera jamais assez le rôle de cheville ouvrière qu'on entendait leur faire jouer dans une politique d'*indirect rule,* que les fonctionnaires fédéraux choisirent eux-mêmes leurs interlocuteurs (comité consultatif).

Le résultat de toute cette opération-mascarade, savoir le *livre blanc* de 1969, nous permet d'imaginer l'esprit dans lequel a dû se dérouler ce simulacre de consultation. Il n'en demeure pas moins que les chefs indiens formulèrent les nombreux griefs de leurs populations (droits territoriaux, droits de pêche, de trappe, de chasse, etc.), et firent connaître leur opposition aux nouvelles visées politiques du gouvernement fédéral; leur approche était depuis longtemps radicalement opposée à ce qui formera l'essentiel du *livre blanc.* Donc, et déjà avant la parution de ce dernier, le fossé commençait à se creuser entre Indiens et gouvernement fédéral. En 1965, le pseudo comité consultatif se transforma en véritable organisme officiellement dévoué aux intérêts des autochtones. Le ministère lui-même semble avoir joué un rôle déterminant dans cette mutation; il assura au nouvel organisme son assistance technique, en libérant certains de ses fonctionnaires indiens pour qu'ils puissent y travailler, de même que son assistance financière, en assumant le coût d'opération de ce qui devait devenir l'*Association des Indiens du Québec* (AIQ). L'*indirect rule* a ses exigences; sentant la situation se corser, le Ministère a vraisemblablement cru sage de *lâcher du lest* pour s'assurer finalement un meilleur contrôle de la situation.

Dès sa naissance, l'AIQ participa au vaste mouvement de protestation contre le *livre blanc*, organisé par les Indiens du Canada. Le gouvernement canadien fut forcé de faire marche arrière; il mit temporairement en sourdine ses grands projets de révision du statut indien. A partir de son siège social situé dans la *réserve* de Lorette, à proximité de la ville de Québec, l'AIQ entreprit alors de formuler le contentieux territorial propre aux Indiens du Québec (absence de traité). Les choses se précipitèrent au printemps 1971, lorsque le premier ministre québécois annonça la construction d'un vaste réseau de barrages dans la région de la baie James, destiné à produire de l'énergie hydro-électrique. Les Indiens cris et leurs voisins inuit, supportés par l'ensemble des autochtones du Québec, chargèrent l'AIQ de rencontrer ce premier ministre. Il s'agissait de lui rappeler les points suivants: 1/ il n'y avait jamais eu de traité pour cette région du Québec, 2/ en 1912, lorsque le gouvernement fédéral céda cette portion de territoire au Québec, le protocole d'entente entre les deux paliers de gouvernement prévoyait qu'aucun développement privé ou public n'aurait lieu dans ce territoire, sans qu'un traité ne soit signé avec les populations autochtones y résidant. Le premier ministre québécois ayant fait la sourde oreille aux émissaires autochtones venus spécialement à Montréal pour le rencontrer, l'AIQ fut aussitôt mandatée pour entreprendre des actions judiciaires visant: 1/ à faire d'abord cesser les travaux de construction de barrages déjà amorcés, 2/ à faire reconnaître ensuite par les tribunaux les droits autochtones sur ces territoires. Le premier procès, visant à obtenir l'arrêt des travaux, dura sept mois. Le jugement ayant été favorable aux autochtones, le gouvernement se voyait forcé de suspendre ses opérations à la baie James, tant et aussi longtemps que la cour ne se serait pas prononcée sur le second point, savoir les droits autochtones sur le territoire en question. Le gouvernement s'empressa d'interjeter appel, étant donné les intérêts économiques gigantesques impliqués dans ce projet hydro-électrique; l'audition dura une journée et demie, au terme de laquelle cette cour de seconde instance annula l'injonction interlocutoire qui venait d'accorder

celle de première instance. Il était, paraît-il, de l'intérêt général de la population québécois que les compagnies multinationales poursuivent, avec l'aide du gouvernement québécois et l'acceptation tacite du tuteur fédéral, leurs opérations à la baie James!

Le premier jugement avait cependant constitué un sérieux avertissement pour les pouvoirs financiers. Leurs hommes de mains politiques furent invités à y mettre les formes. Aussitôt s'amorcèrent des tractations visant à amener l'AIQ à céder les droits autochtones à la baie James, en échange de compensations financières apparemment généreuses. Encouragée par le premier jugement, l'AIQ s'opposa farouchement à tout règlement négocié devant résulter en une telle extinction de droits implicitement reconnus par la cour de première instance. Il s'agissait plutôt pour elle d'établir ceux-ci, pour ensuite se retourner vers toutes les autres régions du Québec où elle prétendait que les autochtones avaient des droits analogues. La perspective du travail de l'AIQ n'était pas de s'opposer nécessairement à tout projet de développement, mais de pouvoir discuter avec d'éventuels promoteurs privés ou publics en termes de redevances fondées sur des droits qu'elle n'entendait sûrement pas éteindre. Il s'agissait d'un effort ultime en vue d'échapper à l'infernale et dégradante dépendance économique.

Une telle perspective de travail allait directement à l'encontre du rôle que les pouvoirs avaient imaginé pour le comité consultatif d'abord, pour l'AIQ ensuite. Connaissant mieux que quiconque les points faibles de cette dernière, les négociateurs gouvernementaux du Québec (dont le principal venait tout juste de quitter le poste de sous-ministre des Affaires Indiennes à Ottawa) décidèrent alors de s'adresser directement aux organismes autochtones locaux de la baie James: le *Conseil des chefs cris* et, pour les Inuit, une association récemment créée, la *Northern Quebec Inuit Association* (NQIA). Les Indiens du Nord avaient toujours, et souvent non sans raison, vu avec une certains suspicion les tractations entre le gouvernement et leurs représentants provinciaux recru-

tés dans les *réserves* urbanisées du sud. Un sentiment analogue, et peut-être plus fort encore, s'était développé chez les Inuit. C'est ainsi que l'AIQ fut rapidement éjectée du dossier; le gouvernement québécois en arriva à une entente avec ses nouveaux interlocuteurs, ravis de l'importance qu'on leur accordait soudainement. Au chapitre 2, qui traite des dispositions principales de cette entente, on peut lire ce qui suit:

"En considération des droits et des avantages accordés par les présentes aux Cris de la Baie James et aux Inuit du Québec, les Cris de la Baie James et les Inuit du Québec cèdent, renoncent, abandonnent et transportent par les présentes tous leurs droits, revendications, titres et intérêts autochtones, quels qu'ils soient, aux terres et dans les terres du Territoire et du Québec, et le Québec et le Canada acceptent cette cession."

On pourrait épiloguer longtemps pour savoir si les Cris et les Inuit ont ainsi obtenu des compensations équitables. On se rappellera cependant que les objectifs premiers étaient d'une toute autre nature; ceux-ci ont du être complètement abandonnés. L'AIQ ne s'en est pas remise. Pour la première fois peut-être de sa brève existence, elle avait tenté de de dissocier explicitement de la farce de l'*indirect rule* ayant présidé à sa naissance et à plusieurs de ses comportements. Mais l'ambiguité, dont elle avait eu tant de mal à se départir, l'avait rendu trop vulnérable pour résister à un tel choc. Les Cris ayant en quelque sorte donné le ton de la décentralisation, les Montagnais et les Attikamèques formèrent un organisme politique régional durant l'été 1976 *(Conseil Attikamèque-Montagnais).* Les Algonquins, les Hurons, les *Abénaquis,* les *Mowak* et les *Micmac* cherchent présentement à mettre sur pieds autant de conseil tribaux. L'AIQ n'existe plus depuis l'automne 1976; ses jours étaient comptés dès qu'elle voulu déroger au rôle prévu pour elle par le pouvoir colonial qui l'avait mise sur pieds quelques dix ans auparavant. Toutefois, un comité provisoire travaille présentement à mettre en place, dans des délais très courts, une confédération des tributs indiennes du Québec.

Cette récente redéfinition des structures politiques autochtones au Québec met en lumière un phénomène nouveau. Le pouvoir indien, jadis monopolisé dans le cadre de l'AIQ par les petits groupes acculturés des *réserves* urbanisées du sud, où le pouvoir colonial trouvait les interlocuteurs valables qu'il souhaitait, passe présentement entre les mains des groupes plus nombreux et moins acculturés de l'arrière-pays: Cris, Montagnais et Attikamèques. Sans le vouloir, le gouvernement libéral du Québec aura ainsi accéléré le processus de prise de conscience du mouvement indien. Le nouveau pouvoir du nord repose entre les mains de groupes plus nombreux, moins affectés par le mode de production capitaliste et mieux informés que jadis des véritables visées du pouvoir blanc. Mais le pouvoir colonial veille au grain; plus souriant et courtois que jamais, il cherche à s'insinuer dans les nouvelles structures politiques autochtones.

LA FIN DES TUTELLES?

Les gouvernements représentatifs des quelques 30,000 autochtones du Québec (Inuit et Indiens) n'étant donc pas reconnus comme tels, ces populations sont encore aujourd'hui régies par une tutelle spéciale du gouvernement fédéral du Canada. Les rapports qu'elles entretiennent avec ce tuteur sont marqués au coin de l'ambiguité; il s'en dégage sans cesse une odeur de *torchon brûlé* mais, comme il arrive toujours dans des situations de ce type, on y observe aussi une tendance à épouser les causes du tuteur lui-même. Ainsi est-il de notoriété publique qu'un certain sentiment anti-québécois se retrouve encore chez les populations autochtones du Québec. Un de leurs leaders ne soulevait-il pas, il y a quelques années, l'enthousiasme d'un auditoire de l'ouest canadien, en déclarant que les autochtones de cette province s'empresseraient d'annuler les effets d'une éventuelle sécession du Québec, en réclamant aussitôt la majeure partie du territoire? Quant à la population québécoise, qui n'est pas encore parvenu elle non plus à se donner un régime politique à son image, il lui est souvent arrivé d'appuyer l'action de ses gouvernants à l'encontre des intérêts des autochtones du Québec. L'op-

position de ceux-ci au projet hydro-électrique à la baie James, entendait-on ici et là dans les salles de rédaction de nos journaux, n'est encore qu'un coup monté par le tuteur fédéral, pour mieux faire échec au développement du Québec! Et nous poussâmes tous un unanime soupir de soulagement, en entendant trois juges de la cour d'appel du Québec casser le jugement Malouf, sous prétexte que l'intérêt de la majorité que nous sommes devait prévaloir sur celui d'une poignée de chasseurs cris et inuit!

Le processus d'identification à l'agresseur joue dans les deux cas; il permet aux puissances financières de souffler, au besoin, sur les braises toujours latentes du racisme, ce divertissement dont elles ont besoin pours'employer en toute quiétude à retirer les marrons du feu. Comment se dégager d'un tel cercle infernal? La question revêt une importance d'autant plus grande que la population québécoise pourrait être à la veille de quitter la tutelle fédérale, pour se donner un régime politique souverain. C'est dans une telle perspective qu'il devient urgent de commencer à explorer les bases nouvelles, sur lesquelles s'établiront nos rapports avec les autochtones de cet éventuel pays.

La question ne tient pas seulement à des préoccupations d'ordre éthique. Si les autochtones ne présentent aucun impact électoral, leur disposition de pupille du gouvernement fédéral risque de devenir un élément important des discussions pré-référendum. Et si l'accession du Québec à l'indépendance ne devait se traduire, pour eux, que par un changement de tutelle, quel intérêt auraient-ils à mettre de côté la méfiance séculaire inspirée par leur tuteur actuel à l'endroit des francophones? Par contre, un minimum d'imagination suffirait pour qu'une telle méfiance cède la place à un dialogue possible. Si nos rapports n'ont pas toujours été ce qu'ils auraient dû être, j'ai suggéré plus haut que cela tenait en grande partie, de part et d'autre, à des réflexes de colonisés. Aussi, un Québec souverain ne parviendra à établir des rapports positifs avec les autochtones, que si de tels rapports se situent en dehors de toutes références

coloniales, que s'il consent à leurs reconnaître au départ, et de façon non-équivoque, la possibilité de se dégager eux-aussi de toutes espèces de tuelle afin de reprendre enfin, comme collectivité, la place qui leur revient parmi les nations. Ce préalable à toute discussion n'est rien de plus, mais rien de moins aussi, que la reconnaissance effective du droit de ces peuples à l'autodétermination, ce qui veut dire la reconnaissance officielle des mouvements qui les représentent à titre de gouvernements souverains. S'il est une exigence minimum à laquelle un Québec souverain devrait se montrer sensible, c'est bien celle-là. Il serait quelque peu embarrassant pour lui de tiquer sur un tel préalable, sous prétexte qu'il pourrait nous causer des ennuis par la suite.

En plus de nous empêcher de sombrer dans l'incohérence politique, une telle approche du problème aurait l'avantage de désamorcer les stratégies de ceux qui s'apprêtent, dans le cadre du plus odieux des chantages, à se servir des autochtones pour faire échec aux aspirations des Québécois, sans pour autant offrir à leurs otages le moindre espoir de se dégager un jour, comme collectivités, de la tutelle séculaire qui pèse sur eux. Qu'on me comprenne bien. Je ne plaide pas ici en faveur de tel ou tel type d'entente entre Québécois et autochtones; la chose ne serait pas seulement prématurée, mais contradictoire, puisque je n'ai ni la compétence ni le droit de parler au nom de ces derniers. Je suggère simplement une ouverture d'esprit totale de notre part, pour que nous ne retombions pas, et comme à l'envers, dans l'absurdité politique ayant caractérisé nos rapports avec la majorité canadienne. Toute position se situant au départ en deçà de celle que je propose se ramenerait, il me semble, à une dispute odieuse entre le Canada et le Québec, en vue de déterminer lequel des deux pays continuerait à exercer la tutelle sur les autochtones, à moins que le nationlisme québécois entretienne, à l'endroit de ceux-ci, le même rêve inavoué d'assimilation que la majorité canadienne a longtemps fait et pour eux et pour nous.

Même si nos rapports avec les populations autochtones furent souvent difficiles, pour les raisons indiquées plus haut, nous avons cette chance politique extraordinaire de n'avoir jamais joué vis-à-vis elles le rôle non-enviable de tuteur. A l'aube de notre véritable histoire politique, l'opportunité nous est donc encore donnée d'arracher la racine de ce qui pourrait un jour devenir un dossier sombre du pays nommé Québec. Mais si ces préoccupations de cohérence et de stratégie politiques devraient suffire à écarter notre paranoïa d'antan, qui nous fit si souvent voir l'ennemi anglais derrière les yeux bridés de nos compagnons de route autochtones, il en est une autre que l'ignorance *crasse* de plusieurs d'entre nous mettra peut-être encore au compte d'un quelconque *indianloverisme:* ces cultures autochtones, avec lesquelles nous sommes en contact depuis près de trois siècles, nous ont déjà apporté beaucoup plus qu'on le croit, et leur développement ultérieur risque de contribuer de façon déterminante à la qualité de la vie dans ce coin de terre que nous partageons. Il n'est pas impossible que l'indéracinable attachement dont elles ont toujours fait preuve à l'endroit de ce dernier, soit pour quelque chose dans la volonté québécoise de s'y identifier de façon rigoureuse. Membres de minorités ethniques si l'on veut parler chiffres, mais ni *immigrants* ni *immigrés* (il deviendrait d'ailleurs vite embarrassant de mobiliser ces termes pour traiter de nos rapports avec eux), ces gens ont, et ce depuis des millénaires, investi ici plus d'énergie que toute celle dont nous ne serons jamais capables de faire montre. Leur histoire d'amour avec ce pays fut toujours caractérisée par un respect infini et une connaissance insoupçonnée de l'environnement, autant d'éléments qui, pour continuer à jouer un rôle de stimulants puissants dans l'aventure d'ici, exigent les meilleures conditions de développement de ces peuples, c'est-à-dire la souveraineté politique.

Ceux qui ont un sens aigu des phénomènes politiques savent que je plaide ici pour un certain réalisme qui, s'il veut éviter la bâtise des *manifestes fonctionnels,* se doit d'être à la fois imaginatif et franc. On aura aussi compris que je cherche désespérément

à éviter d'avoir, lors de mes prochaines rencontres avec mon ami indien, à lui annoncer que ce que les miens ont trouvé de mieux à offrir aux siens, c'est un choix entre l'ancienne tutelle et la nouvelle! Le climat politique général au Québec n'offre que très peu de signes encourageants en ce sens. Les Québécois accepteront-ils de voir se lever plus d'un soleils sur cette terre du nord-est américain...?

*Sylvie Vincent**

L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre: quatre siècles de dépossession

"S'il est vrai que le degré d'évolution d'un peuple se mesure à la façon dont il traite ses minorités..."
Le Programme du Parti Québécois:
Les affaires amérindiennes.

Lorsqu'un peuple est au seuil de son essor, s'il est un domaine auquel s'applique son intransigeance, c'est bien celui de son territoire national. Depuis la révolution tranquille – qui suscita la Commission d'enquête sur l'intégrité du territoire –, certains sont de plus en plus attentifs à des phénomènes tels l'achat massif de terres par des Américains, les chasses gardées des multinationales – dont l'immense forêt de 26,000 milles carrés réservée à l'ITT sur la Côte Nord – ou l'expropriation de terrains par le fédéral sous prétexte de créer parcs nationaux ou aéroport international.

Ici, comme partout ailleurs, le nationalisme s'enracine dans le territoire. L'euphorie du 15 novembre contenait donc probablement, aux côtés de beaucoup d'autres satisfactions, celle de se dire que le Québec cesserait enfin de s'effilocher aux quatre vents.

Or, rares sont ceux qui savent que d'autres ont des droits ancestraux sur le territoire québécois. Et ceux qui s'en doutent préfèrent ne pas trop approfondir la question pour l'instant. Les droits des Amérindiens?

* Laboratoire d'anthropologie amérindienne.

Oui, on s'en occupera... après! S'il leur en reste bien sûr. Car, déjà, la signature de l'entente de la baie James va éteindre les droits territoriaux des Attikameks et des Montagnais alors que ceux-ci n'ont pas participé aux négociations. Sur la Côte Nord, les territoires de chasse sont bulldozés par la Compagnie Rayonier-Québec, filiale de l'ITT, sans que l'ancien gouvernement ait prévu quelque clause que ce soit pour protéger les droits des autochtones. Ici, ce sont les mines, ailleurs les club privés sur les rivières à saumon.

La dépossession montagnaise, pour ne parler que d'elle, est un phénomène concret, douloureux, dont on peut difficilement parler sans rage. Marcel Jourdain l'a racontée plusieurs lundis de suite, entre onze heures et minuit, sur les ondes de Radio-Canada (1), les représentants du Conseil Attikamek-Montagnais tentent de l'expliquer ici et là. Mais il est remarquable de voir à quel point les voix amérindiennes ont de la difficulté à se frayer un passage jusqu'au grand public. Il y a là un évident refus d'écouter, de la part de notre société qui a rejeté au plus creux de sa conscience l'idée d'un droit amérindien quelconque – Ceci pourrait faire l'objet d'une réflexion en soi – Mais, il y a aussi le fait que les interventions montagnaises, jusqu'à maintenant, ont été relativement faibles, mal orchestrées, apparemment peu agressives.

Pour expliquer ce silence, on pourrait facilement invoquer les récentes transformations des associations amérindiennes et leurs tensions internes ou d'éventuelles négociations gardées secrètes. Pour valables que soient ces raisons, il en est peut-être de plus profondes. Je voudrais donc essayer de voir ce que représentent, dans l'histoire des Montagnais, les multiples accrocs à leurs droits territoriaux dont la présence de l'ITT et la possible signature, sans modification, de l'entente de la baie James sont les plus récents. Pour ce faire, j'examinerai la tradition orale

1. Carcajou et le péril blanc. Films d'Arthur Lamothe.

montagnaise, me basant sur des récits recueillis récemment dans la communauté de Natashquan (2).

La tradition orale montagnaise reconnaît deux types de récits: les *âtanûkan* que l'on peut dire récits mythiques et les *tipâtshimun*, qui sont des témoignages d'événements vécus. Le corpus recueilli à Natashquan relève de cette deuxième catégorie. Celle-ci n'a pratiquement jamais été étudiée et, pour ce qui est des récits enregistrés à Natashquan, (3) ils n'ont encore fait l'objet d'aucune analyse. Déjà pourtant, il est possible de distinguer au moins deux grandes époques dans l'histoire montagnaise.

Celle qui a précédé l'arrivée des Blancs est identifiée par des expressions telles que "avant la farine", "avant la prière", "avant qu'il n'y ait quoi que ce soit" (c'est-à-dire, avant que les Blancs n'aient apporté quoi que ce soit). Puis vint l'ère de l'installation et de l'influence des Blancs. Entre les deux, sorte de charnière, une entente verbale, une alliance qui partagea le territoire, attribuant la côte aux Français et l'intérieur aux Montagnais. Toute l'histoire va donc se jouer selon les grands axes de la *farine* et du *territoire*. La présence et l'absence de farine sert de point de repère pour calculer le temps et celui-ci s'écoule dans un espace dont les pôles sont la côte et les terres de l'intérieur. Mais il y a plus que cela: la grandeur du territoire est aussi une mesure de temps, la farine en augmentant a fait rétrécir les territoires, il vint un moment où la farine et le territoire furent échangés, bref, c'est par le dialogue constant de ces deux éléments que se sont tissés les derniers siècles de l'histoire telle que rapportée par la tradition orale. Aujourd'hui encore, la pensée et la culture montagnaises s'enroulent autour de ces axes. La cuisine, pour ne prendre qu'un exemple, oscille ainsi que l'a montré J.

---

2. Les *tipâtshimun* sur lesquels se base cette étude sont réunis en un rapport remis au Musée National de l'Homme (Service canadien d'ethnologie) et intitulé: *"L'histoire dans la tradition orale montagnaise"*. L'aide financière du Musée national de l'Homme a permis de recueillir et de traduire ce corpus.
3. On trouvera à la suite de cet article la transcription de trois de ces récits.

Mailhot (1974), entre un pôle marqué "farine" et un pôle marqué "viande", plus exactement viande des bois, viande provenant d'"animaux indiens" (Mailhot 1973), c'est-à-dire vivant en territoire indien.

Je décrirai brièvement ces deux époques et l'alliance qui a fait que l'on soit passé de l'une à l'autre.

L'ERE PRE-FARINE: LE TERRITOIRE POSSEDE.

Avant que les Français n'arrivent, les Montagnais occupaient un territoire immense qui allait vraisemblablement de la région de Québec à la côte est du Labrador. Ils y vivaient de chasse, de pêche et de cueillette. Ils étaient évidemment nomades et leur subsistance dépendait d'un gibier lui-même nomade ou saisonnier: que le caribou change de route, que la neige soit trop ou trop peu abondante, que le lièvre, le porc-épic ou le castor se fassent plus rares et c'était la famine. La tradition orale est imprégnée de cette menace et les Montagnais ont élaboré des rites qui permettent de se concilier les maîtres des animaux, de préserver le gibier et, surtout, de le localiser. A l'opposé, leur culture faisait peser sur eux une menace non moins importante, celle des multiples êtres non humains qui se nourrissaient de chair humaine. Les uns voyageaient par légion de 50, 100 ou 200, les autres erraient seuls mais ils étaient tous aussi affamés les uns que les autres. Les récits rapportent les nombreux combats qu'il fallut livrer à ces ennemis, les alliés mythiques et les techniques rituelles qui permettaient d'en venir à bout. Dans la tradition orale, tout semble se passer comme s'il avait fallu autrefois maintenir un difficile équilibre entre le risque de manquer de nourriture et celui de devenir soi-même la nourriture d'un autre. Comme s'il avait fallu s'approprier les sources alimentaires tout en tenant à distance les mangeurs d'homme. La culture montagnaise est aussi impérative dans le premier cas que dans le second car celui qui meurt de faim risque de basculer du côté des mangeurs de chair humaine. En effet, la faine entraînait certains à des excès alimentaires qui leur faisaient consommer leurs semblables. Ayant été cannibale une fois, tout homme ou femme se transformait

en Atshen, géant qui ne pouvait être rassasié que par la chair humaine. Ainsi donc, même si elle n'affectait qu'un petit groupe de cette société éparpillée par le nomadisme, la famine, en suscitant de nouveaux cannibales, mettait en jeu l'existence de la société toute entière.

L'ALLIANCE

C'est vers ces territoires que cinglèrent un jour des goélettes. A leur bord, disent les récits, des hommes en quête d'une terre riche et belle où ils pourraient s'installer. S'approchant du rivage, ils demandèrent, dit-on, l'autorisation de débarquer. C'était la première fois que les Indiens les voyaient, ils ne comprenaient donc pas ce qu'ils disaient mais, à ce que l'on raconte, ils leurs proposèrent de descendre à terre. Pendant un certain temps, les Blancs circulèrent parmi les Indiens puis, voyant que leur terre était bonne, ils demandèrent l'autorisation de s'y installer, d'y construire une ville avec un magasin, d'y faire pousser du blé:

> "Cela vous permettra de survivre. Si vous acceptez, nous serons très bons pour vous. Nous vous donnerons en échange ce dont vous aurez besoin pour vivre à l'intérieur des terres, des fusils et toutes sortes d'autres choses. Plus tard, c'est grâce à cela que vous aurez de quoi manger... Si vous acceptez que votre terre devienne une ville et que nous fassions pousser du blé, vous aurez de tout, vous aurez du travail jusque là-bas dans l'intérieur." (Vincent 1976: ch. III.).

C'est ainsi qu'un conteur rapporte les paroles que les Français adressèrent aux Indiens. Et il ajoute que les Blancs s'installèrent dans la région de Québec tandis que les Montagnais se retiraient vers l'est. D'après un autre conteur, les Français dirent à peu près ceci:

> "Nous établirons un magasin. Si, un jour, plus tard, vous êtes dans le besoin, nous pourrons ainsi vous venir en aide." (ibidem)

Et un troisième conteur rapporte que les Indiens refusèrent aux Français le droit de s'installer. Malgré tout, ceux-ci semèrent un peu de blé et, lorsqu'il fut poussé, ils revinrent à la charge disant:

> "Voyez, il y aura beaucoup de farine et cela sera utile aux Indiens lorsqu'ils seront pauvres, là-bas, lorsqu'ils ne trouveront plus de quoi vivre... Vous aurez toujours à manger, vous ne craindrez plus la famine, ni vous ni vos enfants." (ibidem)

Alors, selon les textes, les chefs indiens acceptèrent le marché. A partir de ce moment, la dichotomie entre la côte et l'intérieur est nettement en place. Chaque région devient l'habitat d'un peuple. Dorénavant, les Indiens chasseront dans l'arrière-pays, les Français cultiveront et s'adonneront à la pêche sur la côte. De plus, pour compenser les terres et le gibier perdus, les Montagnais auront droit, selon les récits, à une partie de la richesse issue des terres côtières. Les Français qui furent perçus comme des semeurs de blé, s'engageaient essentiellement, dit-on, à approvisionner les Montagnais en farine. On entre, à partir de leur arrivée, dans l'ère de la farine mais si celle-ci commence tôt, dans la région de Québec, elle ne débute pas avant le XIXe siècle sur la Côte-Nord.

Il faut voir l'acceptation des Indiens comme une façon de lutter contre l'un des fléaux dont ils étaient alors menacés. Il ne s'agit pas d'un don de territoire ni d'une cession par négligence ou ignorance, mais d'un échange basé sur un calcul qui, au début, se révéla juste. D'après les récits, les Français ne s'installèrent pas dans l'arrière pays, mais restèrent sur la côte. Les Montagnais venaient à Québec chercher des fusils, des balles et peu à peu de la farine, des étoffes.

Les Français, nous le savons par ailleurs, n'avaient pas seulement apporté la farine mais aussi la prière, technique nouvelle qui allait combattre le cannibalisme. En effet, associant très vite Atshen au diable, les Jésuites fournissaient du même coup une arme contre le deuxième fléau qui menaçait la vie des Montagnais

et leur société toute entière. Dans le cas de la religion, non plus, il ne faut pas croire que les Amérindiens aient tout accepté sans réfléchir. Les Relations des Jésuites rapportent les discussions et critiques que les chamans opposèrent à leurs missionnaires. Peu à peu, certains éléments furent intégrés à la culture sans que l'on renonce, pour autant, aux anciennes pratiques religieuses. Le chapelet, la bible, les prières sont, dans les récits, d'efficaces moyens de lutter contre les mangeurs d'hommes, mais on continue à repérer ceux-ci grâce aux pouvoirs chamaniques.

Donc, si l'on en croit la tradition orale, si l'on se base également sur les explications des vieillards d'aujourd'hui, les Montagnais ont en mémoire une alliance avec les Français selon laquelle ils leur ont cédé une partie de leur territoire en contrepartie des armes nécessaires à leur survie dans l'arrière-pays. On dit farine et prière, cela inclut les fusils, les pièges en métal, l'étoffe, le saindoux puis, plus tard, les maisons, les moyens de communication, etc.

Peu à peu, les postes de traite se répandirent sur le territoire indien. Sur la Côte-Nord, le XIXe siècle vit apparaître la Compagnie de la Baie d'Hudson, qui se fit pourvoyeuse de farine tel que le traité le promettait. Elle était fidèlement accompagnée des missionnaires oblats qui eux, apportaient les techniques rituelles et leur engagement personnel dans la lutte contre le cannibalisme d'Atshen. Le rôle de la Compagnie de la Baie d'Hudson, en tant qu'acheteur de fourrures, ne semble pas s'insérer dans le tableau général des relations entre Blancs et Indiens. Les Montagnais fournissaient les peaux, la compagnie les payait – souvent mal, disent les conteurs –. Cette relation commerciale n'a rien à voir avec l'entente entre deux peuples que relatent les récits dont nous parlons.

LA RUPTURE DE L'ALLIANCE, AMORCE DE LA DEPOSSESSION

Mais vint un moment – entre Québec et Tadoussac, dès le XVIIIe siècle, puis de plus en plus profondé-

ment à l'intérieur des terres et finalement sur la Côte Nord, au milieu du XIXe siècle – où les Français rompirent l'alliance qu'ils avaient conclue avec les Montagnais et commencèrent à empiéter sur leurs territoires, les forçant à reculer de plus en plus vers le nord et vers l'est.

On peut suivre ce processus dans notre propre documentation – écrite, celle-là –: poussée des colons à la recherche de terres à cultiver et recul progressif de la forêt devant les champs, accroissement du nombre de trappeurs blancs qui, pour certains, saccagèrent la faune, notamment les animaux à fourrure. Puis, après la deuxième guerre mondiale, ce furent le tour des mines, des barrages hydro-électriques, des compagnies d'exploitation forestière le plus souvent américaines ou multinationales. En même temps que les Blancs s'infiltraient dans l'arrière-pays, s'appuyant sur des moyens techniques jugés puissants par les Montagnais, ceux-ci étaient incités à se sédentariser et l'on assistait à la naissance des réserves qui ont nom aujourd'hui Maliotenam, Mingan, Natashquan, La Romaine, Schefferville...

Un conteur montagnais de Natashquan voit la situation d'aujourd'hui comme étant exactement l'inverse de ce que l'entente verbale avait prévu: les Montagnais sont parqués sur la côte tandis que les autres Québécois se promènent librement dans l'intérieur entièrement maîtres d'un espace qu'ils ont volé. Ils en ont changé les noms, tué le gibier, abattu les arbres. Cette usurpation est vécue comme une blessure et ce, d'autant plus que, tandis que les Blancs arpentent les territoires et s'y enrichissent, les Montagnais sont confinés dans une inactivité économique qui les rend tributaires de rations et allocations gouvernementales variées. Le même conteur, allant plus loin, se prenait à imaginer une immense ville blanche couvrant l'arrière-pays, c'est-à-dire, la destruction complète de la forêt, du nomadisme, de la faune et donc, pour lui, des Montagnais.

Bien sûr, les chasseurs ont, sur papier, des droits de chasse sur des territoires précis mais, dans beau-

coup de cas, ils n'ont plus les moyens de s'y rendre et ils savent, qu'au fond, ils n'ont plus aucun pouvoir sur eux. Les plus âgés ont l'impression que l'équilibre a été irrémédiablement rompu le jour où les Blancs ont cessé de vivre du sol et de la faune, le jour où ils ont coupé le bois non pour se chauffer ou faire la cuisine mais pour le transformer, le jour où ils ont fouillé le sol non pour y semer du blé mais pour en extraire du minerai, le jour où l'avion les a conduit plus rapidement que canot ou raquettes d'un bout à l'autre du territoire.

FIN DU PROCESSUS: LA DEPOSSESSION TERRITORIALE ET CULTURELLE

Ici s'arrête l'analyse des conteurs montagnais, mais si l'on pousse le processus jusqu'au bout de lui-même, il devrait venir un jour où les Blancs seront installés partout et où les Montagnais se retrouveront, non plus au bord, mais *dans* la mer. Un jour où, vraisemblablement, les villages montagnais auront disparu de la carte. (Notons qu'ils ont déjà disparu de la pensée des Québécois qui n'en savent en général que ce qu'ils en ont appris à l'école.) Sans être physique, cette disparition pourrait être réelle. Les conteurs constatent que leurs petits enfants vivent de plus en plus comme des Blancs. Ils perçoivent avec angoisse l'emprise de la culture occidentale sur la langue et le mode de vie des jeunes. Tout en affirmant qu'en vertu de l'ancienne alliance, ils ont un droit absolu à l'assistance gouvernementale, ils savent l'aliénation qu'apporte la présence des Blancs.

Ainsi, la faim ne semble plus être aujourd'hui une menace redoutée. Les récits comparent le dénuement d'autrefois à la relative sécurité d'aujourd'hui. Mais on peut dire que le risque d'être absorbé par d'autres est de nouveau présent. Chaque nouvelle maison, chaque télévision qui apparaît dans une réserve, chaque emploi salarié, chaque mariage d'une Indienne à un Blanc, sont à la fois une assurance de plus contre la famine et un pas vers l'absorption dans la société québécoise. Lorsqu'ils parlent de leur vie dans le bois, les Montagnais expriment à la fois le regret de ne plus

vivre comme les Anciens et le soulagement de n'avoir pas à traverser les épreuves liées au nomadisme. Ils sont comme hypnotisés par ce dilemne (que connaissent d'ailleurs d'autres peuples, dont les Québécois): jouir de la sécurité matérielle en risquant de disparaître dans le grand tout occidental ou bien conserver leur identité au risque de leur vie. Alors qu'avant l'arrivée des Blancs, ne pas manger suffisamment pouvait signifier basculer du côté du cannibalisme et mettre en péril l'existence de la société entière, aujourd'hui, c'est le fait de manger à sa faim et davantage qui peut entraîner le passage du côté de la société cannibale blanche et mettre en péril l'existence du fait indien. (Le plus ironique dans ce renversement de situation, c'est qu'en basculant du côté des Blancs, les Montagnais risquent de se retrouver dans le sous-prolétariat d'une société dont ils seront les affamés. Tout serait alors à recommencer... mais ceci serait une autre histoire.)

L'ITT, UNE GOUTTE D'EAU

Dans ce contexte, la présence d'ITT n'est pas, pour les Montagnais, un phénomène nouveau. Leurs territoires sont grugés de l'intérieur depuis longtemps. Que ce soient les semeurs de blé, les trappeurs, l'Iron Ore, la Quebec North Shore Paper Co., l'Anglo-Canadian Pulp and Paper Co., Rayonier-Québec ou n'importe qui d'autre, quelle différence cela fait-il? L'usurpateur a des armes de plus en plus efficaces mais l'usurpation est la même. C'est comme si, autrefois, l'armée des mangeurs d'homme avait doublé, triplé, quintuplé. La situation aurait été certes à considérer, mais le problème d'Atshen était alors plus pressant car il impliquait que des membres même de la société montagnaise pouvaient devenir cannibales. Aujourd'hui, le problème d'une québécisation – d'une atshenisation – des jeunes est autrement plus grave que celui de l'implantation de l'ITT. Actuellement, pour défendre leurs droits, les Amérindiens risquent d'adopter les tactiques que leur suggère leur apprentissage de notre culture... Mais, ils pourraient aussi trouver des solutions plus proprement montagnaises.

Quoiqu'il en soit de leur futur et des compromis auxquels ils arriveront, on comprend qu'après ces années de dépossession accélérée, acculés maintenant à la mer et submergés par la technologie euro-canadienne, ils aient besoin de se retrouver eux-mêmes, avant d'entreprendre quelque action que ce soit. On comprend aussi qu'habitués à l'intrusion, ils n'aient pas encore réagi avec violence au fait que leurs territoires aient été réservés à l'ITT ou saccagés par d'autres. Cela n'empêche ni la lucidité, ni l'amertume.

QUE PEUVENT-ILS ATTENDRE D'UN QUEBEC INDEPENDANT?

Et maintenant que se passera-t-il? Si les vieillards ont vu juste, les leaders des associations adopteront nos terrains de lutte, nos outils, nos armes et nos jouets, tant est grande déjà l'emprise des nouveaux Atshen, ceux qui ont basculé dans notre société et y entraînent plus ou moins consciemment la leur. Nous absorberons alors le peuple montagnais avec gentillesse et satisfaction, nous lui ferons joyeusement place dans le jeu de la lutte des classes car on a toujours besoin de sous-prolétaires. C'est ce dont rêvent probablement les péquistes les mieux intentionnés.

Mais si, délaissant leurs Atshen, les chasseurs et trappeurs montagnais envisageaient d'autres solutions, si leurs terres n'étaient plus à vendre ni même à négocier, si, puisant aux sources de leur culture, ils signifiaient demain une façon proprement montagnaise de concevoir les droits territoriaux, quel accueil pourraient-ils attendre d'un Québec indépendant?

Le programme du Parti québécois prévoit que l'on donnera aux Amérindiens "les moyens politiques et financiers de conserver leur identité et leurs traits culturels propres et d'acquérir un statut socio-économique correspondant à celui de l'ensemble des Québécois". Mais si cela impliquait la garantie d'un titre sur le territoire, les Québécois seraient-ils toujours d'accord?

Ce serait facile d'éluder cette question. Certains péquistes se sentent généreux parce qu'ils reconnaissent des droits linguistiques aux Amérindiens. Mais il faut voir plus loin. Dans les jours qui viennent, le Québec va être amené à réfléchir sur le genre de contrat social qu'il entend proposer à ses voisins. Puisse-t-il ne pas oublier ceux qui vivent sous son propre toit, les anciens propriétaires relégués au grenier avec les mythes et les vieux meubles. Un Québec indépendant avec des Montagnais, des Cris, des Attikameks, des Algonquins, des Micmacs, des Hurons, des Abénaquis, des Mohawks, des Inuit dépossédés, serait-ce vraiment un Québec libre?

Ouvrages cités:

Bouchard, S. et J. Mailhot
- 1973 -
"Structure du lexique: les animaux indiens" *Recherches amérindiennes au Québec* III (1-2): 39-67.

Mailhot, José
- 1973 -
"Préface" in M.-Jeanne Basile: *Innupwinwan. Ethnocuisine montagnaise.* Centre d'études nordiques. Collection Nordicana no 35, Université Laval, Québec.

Recherches amérindiennes au Québec
- 1975 -
Côte-Nord, propriété étrangère. V (2).

Vincent, Sylvie
- 1976 -
L'histoire dans la tradition orale montagnaise. Rapport remis au Musée national de l'Homme (Service canadien d'ethnologie). Ottawa.

---

n.b. Je remercie Bernard Arcand, Laurent Girouard, José Mailhot et Rémi Savard, qui ont bien voulu commenter une première version de ce texte, ce qui ne signifie nullement qu'ils soient responsables de son contenu.

Pour plus d'informations sur les droits territoriaux des Montagnais, voir le numéro "Côte-Nord, propriété étrangère", de la revue *Recherches amérindiennes au Québec V* (2), notamment l'article de Henri Brun: "Une injonction contre l'International Telgraph and Telephone".

Matthieu Menekapu

La promesse du blé

Les chefs français arrivaient de Québec en bateau quand ils ont demandé aux Indiens de leur donner leur terre. Ceux-ci ne la leur donnèrent pas (immédiatement). Ils la leur cédèrent après qu'ils l'eurent demandée deux fois.

Lorsqu'ils l'eurent demandée (une première fois), ils semèrent un peu de blé. Quand celui-ci fut poussé, ils demandèrent (la terre, à nouveau), disant:

> "Voyez, il y aura beaucoup de farine et (cela sera utile) aux Indiens lorsqu'ils seront pauvres là-bas (dans la forêt), lorsqu'ils ne trouveront plus de quoi vivre."

C'est pour cette raison que (le gouvernement) assure la nourriture des Indiens (aujourd'hui).

> "Vous aurez toujours à manger, vous ne craindrez plus la famine, ni vous ni vos enfants."

C'est ce que les Blancs ont dit aux Indiens. Et le gouvernement se sert de la terre (que nous lui avons cédée) et du bois de la forêt pour s'enrichir. Il faudra bien désormais qu'il assure la subsistance des Indiens.

Ensuite les Indiens restèrent dans le bois. Ils nomadisaient, ils allaient par toutes les terres ne faisant rien d'autre pour vivre que chasser. La chasse était leur métier et aussi la pêche. C'est grâce au poisson qu'ils réussissaient à survivre. Ils en prenaient beaucoup pendant l'automne. Après les avoir séchés, ils pouvaient partir l'hiver en quête de gibier. Quand ils

en tuaient, ils restaient dans la même région pendant toute l'année. C'était le seul travail qu'ils accomplissaient.

A partir de ce moment-là, les combats ont cessé, les Indiens n'ont plus jamais tué personne. Aujourd'hui encore ils ne tuent jamais personne tandis que les Blancs ont continué à tuer. Aujourd'hui encore les Blancs tuent (d'autres hommes) tandis que les Indiens n'en tuent jamais.

Pierre Courtois

Les Indiens de la région de Québec cèdent leur terre aux Français

Autrefois Québec appartenait aux Indiens, complètement; c'était leur pays d'origine. C'est de là-bas que nous venons tous. On dit qu'autrefois à l'endroit où (les Français) sont arrivés en bateau, exactement à Uepastûkûiau, en ce lieu que l'on appelle Québec, il y avait un village. C'était une terre indienne comme ici, seulement, naturellement, les habitations étaient en forme de tente et il y en avait qui étaient en écorce. C'est là, dit-on, que les Indiens ont été contactés par les Blancs. Au tout début ceux-ci naviguaient sur des voiliers, de ces navires qui sont poussés par le vent. Et c'est là, à Québec qu'ils furent joints par ceux qui avaient pris la mer pour chercher une terre, ceux qui cherchaient une bonne terre.

Ces gens virent que la terre des Indiens était bonne. Encore aujourd'hui les arpenteurs vont et viennent (mesurant notre terre). Alors on raconte qu'ils vinrent vers les Indiens, ils s'approchèrent du rivage et les Indiens allèrent à leur rencontre.

"Puis-je débarquer?"
C'est probablement ce qu'ils leur ont demandé. C'était la première fois que les Indiens les voyaient. Comment auraient-ils pu les comprendre? Pas un seul n'aurait pu les comprendre puisqu'ils ne les avaient jamais vus. On raconte qu'ils leur dirent alors de descendre à terre.

"Paka ute" (débarque ici).
leur dirent-ils. Et (les Français) descendirent de leurs bateaux. C'est pour cette raison que Québec s'appelle ainsi, à cause de ce "paka" (que les Indiens dirent aux Français). Ils ne comprenaient pas ce que cela voulait dire. Ils ont dû finir par le comprendre naturellement. Mais cela leur prit plus d'un an, peut-être qu'il leur a fallu beaucoup de temps. Les Blancs circulaient parmi les Indiens. Il est venu un moment où ils ont dû comprendre.

Ils allaient et venaient sans cesse parmi les Indiens. Et lorsque, voyant comme leur terre était bonne, ils leur ont demandé d'y établir une ville, comment les Indiens auraient-ils pu les comprendre sur-le-champ? Cela n'a pas dû se faire immédiatement. Probablement qu'ils ont essayé de convaincre les Montagnais. Combien d'années cela a-t-il pu prendre? Peut-être s'est-il écoulé 50 ans, peut-être 20 ans pendant lesquels ils ont dû essayer de les convaincre de leur céder leur terre.

"Cela vous permettra de survivre."
Voilà ce qu'ils ont dû faire au chef, à celui qui devait agir comme notre chef actuel. Il devait y avoir quelqu'un qui remplissait le rôle de chef, sinon que serait-il arrivé aux Indiens, ils se seraient entretués. De même que nous faisons des réunions, les chefs ont dû se réunir eux aussi. Les Blancs devaient passer leur temps à parlementer avec les Indiens pour qu'ils cèdent leur contrée, la région de Uapastûkûiau. Si bien qu'un jour, les Indiens donnèrent leur accord.

"Si vous acceptez, nous serons très bons pour vous. Nous vous donnerons en échange ce dont vous avez besoin pour vivre à l'intérieur des terres, des fusils, etc. Plus tard, ce sera grâce à cela que vous aurez de quoi manger."
C'est ce qu'ils ont dû dire aux Indiens.

"Si vous acceptez que votre territoire devienne une ville et que nous fassions pousser le blé, vous aurez de tout, vous aurez du travail jusque là-bas dans le bois."

"Oui",
répondirent alors les Indiens, à ce que l'on raconte. Et ils leur laissèrent leur terre. L'homme blanc s'installa à Québec. Après avoir donné ainsi leur terre, les Indiens la quittèrent.

C'est à partir de ce moment-là que nous avons commencé, nous autres à venir par ici (vers l'est). Ce sont les Montagnais d'ici qui cédèrent leur terre. Autrefois il devait y avoir des Indiens dans cette région-ci aussi (sur la Côte-Nord), mais il n'y en a plus de ces anciens Indiens, ils sont tous morts. Nos ancêtres à nous étaient des gens de Québec qui descendirent jusqu'ici, des gens qui ne s'étaient jamais servi des marchandises apportées par les Blancs.

Québec et sa région étaient terre indienne autrefois. Ces territoires appartenaient entièrement aux Indiens. Il n'y avait jamais eu personne d'autre. C'était la forêt qui permettait aux Indiens de survivre.

"Bientôt vous ne pourrez plus survivre dans la forêt tellement il y aura de Blancs."
C'est ce que l'on a dû dire aux Indiens quand on leur a demandé leur terre.

"Un jour, il y aura tellement de monde dans le bois que vous n'aurez plus le moyen d'y vivre."
Et maintenant se réalise sous nos yeux tout ce que les Blancs leur avaient dit. A cette époque, ils devaient être sincères quand ils leur ont dit ce que le gouvernement ferait plus tard et la part qu'il attribuerait aux Indiens. Alors ceux-ci acquiescèrent à leur demande. Après y avoir consenti, ils leur laissèrent Québec...

Michel Grégoire

Comment les Indiens à Québec et à Natashquan acceptèrent de partager leurs terres

Là-bas à Québec, il ne devait pas y avoir d'Esquimaux et, s'il y en avait, ils ne devaient pas être nombreux. On dit que les Indiens seulement s'y trouvaient et qu'il n'y avait pas de Français.

Mais voici que les marchands firent route jusqu'aux Indiens, qu'ils naviguèrent vers eux et leur demandèrent:

"Pourrions-nous nous installer ici, à Québec?"
"Nous établirons un magasin",
dirent les marchands aux Indiens.

"Si un jour, plus tard, vous êtes dans le besoin, nous pourrions ainsi vous venir en aide."

C'est ce que les marchands affirmèrent aux Indiens, d'après ce que l'on raconte. Alors ils reçurent l'assentiment de ces derniers. Et, concrétisant leur demande, ils établirent un magasin à Québec. On dit qu'à partir de ce moment-là les Français se sont multipliés. Et il en vint de Québec qui allèrent s'installer aux Iles-de-la-Madeleine.

Ici (à Natashquan), il n'y avait pas de Français, d'après ce que l'on raconte. Il n'y en aurait eu qu'un seul, un vieil homme. On dit qu'il n'y avait que lui et aussi des Indiens, naturellement, parmi lesquels devait se trouver un chef. Alors ils arrivèrent en bateau et vinrent trouver le chef indien.

"Pourrions-nous nous établir ici?"
demandèrent-ils au chef. C'étaient des Acadiens. Ils venaient des Iles-de-la-Madeleine. On les aurait volontiers renvoyés d'où ils venaient; on raconte que l'on aurait pu les empêcher de débarquer. Mais déjà le temps était au froid et au vent, déjà le gel se faisait sentir. Alors, malgré tout, ils reçurent le consentement du chef.

Ce sont les descendants de ces Acadiens qui sont installés ici aujourd'hui. C'est ainsi qu'ils se sont installés ici pour des générations.

Cependant, à Québec ils s'étaient multipliés. On dit qu'il n'y avait personne, qu'il n'y avait ni Français ni Blancs, qu'il n'y avait que le peuple indien autrefois. On dit que Québec est terre indienne.

Robert Laplante
*Isabelle Perrault**

Les oubliés de l'Histoire

"Le gouvernement fédéral n'est pas prêt à garantir les droits ancestraux des Indiens du Canada... Il est inconcevable qu'une partie composante de la société passe un traité avec une autre de ses parties composantes. Les Indiens devraient devenir Canadiens comme tous les autres Canadiens... Oubliez les traités, que les Indiens deviennent Canadiens".

Pierre Elliott Trudeau

Si au siècle dernier le Métis incarnait un projet de civilisation des plus prometteurs, il faut constater que depuis le gouvernement "canadian" a tout mis en oeuvre (à commencer par la "so typical" Police Montée) afin de réduire à néant les dynamismes mobilisés par Louis Riel pour l'édification d'une société sans barbarie, au Manitoba et en Saskatchewan. Les groupes d'Amérindiens et de Blancs – francophones pour la plupart – qui s'étaient lentement formés et établis sur les terres de la rivière Rouge et de l'Assiniboine réalisaient en effet une intéressante synthèse des traits et pratiques culturels issus de l'un et l'autre groupe, laissant en cela présager un type de société passablement différent de celui qui se cristallisait à l'est, surtout depuis l'Union du Haut et du Bas Canada! L'ébauche d'un mode de production combinant agriculture et chasse au bison et croisant le nomadisme de l'Indien au mode de vie sédantaire du

* Etudiante au Département de sociologie de l'Université de Montréal.

Blanc illustre bien la fusion culturelle originale qui commençait de s'opérer dans l'échange et le respect mutuel.

Mais, les intérêts du Grand Capital autour de la construction d'un chemin de fer "from coast to coast", les visées expansionnistes des Ontariens ainsi que les craintes non-dissimulées de voir s'enraciner hors Québec, un autre "problème ethnique" eurent tôt fait d'attirer les foudres du gouvernement central sur le mouvement métis de l'ouest. Le Conquérant n'avait en effet pas tardé à saisir, avec une acuité toute probante, la menace d'une coalition entre les groupes ethniques au détriment desquels se consolidait son hégémonie.

L'Affaire Riel n'est pas un évènement singulier mais tout au contraire, le point de convergence et de structuration de toute une série de médiations des rapports ethniques au sein de la Confédération. S'il ne saurait être ici question d'envisager le problème dans toute son ampleur, il importe toutefois de souligner que le mouvement métis ne renvoie pas à un simple "accident de parcours" de la Confédération canadienne: dans sa répression viendront se tramer le statut, le pouvoir et la légitimité même des Amérindiens, des Canadiens français et des minorités immigrantes, dans leurs rapports respectifs. Si l'on a pu dire du Canada qu'il est tout le contraire d'un "melting-pot", c'est précisément parce que ces rapports inter-ethniques se sont élaborés dans une perspective d'exclusion mutuelle. C'est dans le dénouement de la crise métisse que se donnent à saisir nombre des plus importants principes de structuration de cette entité politique si bien désignée par la métaphore de la "mosaïque" (1)

Du point de vue du rapport à l'Amérindien, l'Affaire Riel s'inscrit dans un double registre de signification. Le mouvement ou plutôt la réalité métisse de l'ouest apparaît dans un premier temps comme un

1. John Porter; *The Vertical Mosaïc*, Toronto University Press.

péril de l'intérieur, soit celui de la négation sociale et culturelle du rapport dominant de la société blanche aux peuples autochtones. Mais cette négation a ceci de particulier qu'elle est le fait de cette fraction de la société blanche qui, étant la plus éloignée du Pouvoir, est aussi elle-même une *distance ethnique* au Pouvoir; si cette distance ethnique s'avère une menace au Pouvoir, c'est que les traits culturels qui la caractérisent la placent dans un rapport au politique et à l'Autochtone qui reste étranger aux Anglophones. En dépit de la non-reconnaissance des droits et de la légitimité de l'Autochtone dans le fonctionnement économique et politique du "pays", il se tissait peu à peu un mode de vie où la cohabitation avec l'Amérindien commençait de s'effectuer sur la base d'une influence réciproque et non sur celle de l'envahissement d'un groupe par l'autre. Ce mode de vie a tôt fait d'apparaître comme une double menace; d'une part, il transformait la quotidienneté de telle manière que celle-ci donnait de moins en moins prise à l'exclusion de l'Autochtone – condition indispensable au fonctionnement économico-politique de l'entité "canadian" – et d'autre part, cette transformation trouvait en partie son origine dans la dynamique propre d'une culture à propos de laquelle Durham avait été explicite...

Dans cette perspective, l'écrasement du mouvement métis apparaît également comme mesure complémentaire à celle du rejet de l'Amérindien. Car refuser le gouvernement responsable aux Métis, c'était d'abord et avant tout couper court aux retombées possibles de l'apport de l'Autochtone à la société blanche; plus encore, c'était tâcher d'éviter et de nier toute volonté d'expression politique à une réalité socialement vivante et culturellement novatrice. A la négation de la culture amérindienne vient alors s'ajouter la négation de la possibilité même de son rayonnement, fût-il diffus.

S'il a pu paraître évident que l'expression politique a été écrasée, il faut par ailleurs ajouter que la réalité sociale et culturelle du Métis n'a pas été anéantie pour autant. L'intervention armée et l'agression juri-

dique ultérieure ont cependant contribué à la rendre *problématique.*

Le Métis d'aujourd'hui n'est plus cet homme-symbiose qui réalisait dans une harmonieuse synthèse le rapprochement de deux mondes. L'échec de Riel a désormais fait de lui un homme-hybride, déséquilibré par la prééminence imposée d'une culture sur l'autre et dont le vécu se problématise à conjuguer deux appartenances qui n'ont pas la même légitimité, non plus que celle de se fondre l'une à l'autre. (2)

Il résulte de cette tension une volonté tenace et entêtée de cultiver cette part de lui-même, l'Indianité, que le Pouvoir refuse de reconnaître autrement qu'en la tournant contre lui pour le maintenir dans l'humiliation et la misère. Cette volonté tient tout autant au fait que son Indianité – fût-elle bafouée, trouble et meurtrie – constitue le seul terrain sûr où peuvent s'élaborer et s'enraciner le combat et la résistance au Pouvoir blanc négateur, en même temps que le seul lieu spécifique de dynamisation de cette négation (sa transformation en principe de force) parce que l'Amérindien reconnaît au Métis la légitimité non seulement de son Indianité mais aussi de son identité problématique...

Il faut cependant faire la distinction entre le statut politique et la réalité socio-culturelle de cette reconnaissance. Car, si concrètement, le Métis trouve à même la quotidienneté amérindienne les bases de sa légitimité, il n'en demeure pas moins privé de toute possibilité politique et juridique de l'exprimer car *il n'appartient pas même aux Indiens de définir les critères juridico-politiques de l'Indianité.* En vertu de l'Acte Indien, le gouvernement fédéral décide lui-même qui est Indien et qui ne l'est pas.

LE GENOCIDE TECHNOCRATIQUE

S'étant arrogé le droit de définir lui-même son

2. Métissage: action de croiser une race avec une autre pour améliorer celle qui a le moins de valeur (sic)
in Abrégé du Dictionnaire de Littré, (A. Beaujean Gaillimard/Hachette).

"partenaire", le Pouvoir central dispose ainsi d'une arme extraordinairement puissante pour évacuer le problème autochtone. Cette forme très subtile de génocide qu'il met en oeuvre – et que nous qualifierons de technocratique–, consiste essentiellement à faire disparaître légalement les sujets autochtones sans concrètement les exterminer puisqu'on les fait passer dans la catégorie – ô combien vaste et respectable – des "citoyens-canadiens-à-part-entière". Ce changement de statut a pour conséquence de maquiller et d'occulter la réalité socio-culturelle de l'Indianité, et pour effet politique primordial de diviser les populations autochtones; les différences de droits et privilèges engendrent fatalement des divergences d'intérêts, de sorte que toute éventualité d'une homogénéité politique est souvent minée d'avance.

Concrètement, ce processus génocidaire se matérialise par la formation de quatre grandes catégories d'Autochtomes qui, en dépit de leur identité socio-culturelle, ne sont pas reconnus comme Indiens et, par conséquent, ne sont pas susceptibles d'avoir recours aux droits et maigres avantages (exemptions de taxes, droits de chasse et pêche etc.) que confère l'Acte Indien. Ces Blancs par décret sont:

1) les individus de descendance indienne (Métis) qui ont conservé le mode de vie autochtone bien qu'ils ne soient pas reconnus comme tels;

2) les Indiens non-enregistrés auprès du gouvernement fédéral, c'est-à-dire ceux à qui on n'a pas attribué de "numéro de bande" parce qu'ils étaient absents lors du passage du recenseur (les technocrates s'accommodent mal des horaires du chasseur nomade);

3) les Indiens affranchis, c'est-à-dire ceux qui ont en quelque sorte vendu leur statut et par conséquent renoncé à leurs droits d'Indiens pour être en mesure de "bénéficier" des mêmes avantages que les Blancs;

4) les Indiennes qui ont choisi d'épouser un Blanc (le masculin l'emporte et le statut s'envole) de même que leurs descendants.(3)

L'effet le plus vicieux de ce système de classification, c'est qu'il désamorce complètement la portée des revendications de ces gens, dans la mesure où il s'accompagne d'un changement de juridiction: si les Indiens reconnus sont les pupilles du gouvernement fédéral et ont accès à une instance spécifique (le Ministère des Affaires Indiennes et du Nord), les autres par contre, n'ont aucun interlocuteur privilégié et se retrouvent sous juridiction provinciale. Ces Indiens non-reconnus sont alors contraints d'acheminer leurs griefs par les voies accessibles à tout "citoyen-canadien-à-part-entière"; ils doivent suivre la filière habituelle et subir le découpage de juridiction propre à chacun des Ministères, de sorte que leurs revendications s'en trouvent diluées d'autant. Ils sont dès lors considérés comme des groupes défavorisés sur le plan de l'accès à tel ou tel service (éducation, santé etc.) et traités comme une *clientèle* accusant certaines caractéristiques sociales "handicapantes" sous tel ou tel aspect plutôt que comme une *entité socio-culturelle* dont l'ensemble de l'existence est marquée au coin de l'horreur et de la discrimination parce qu'elle est et tient à rester différente dans son mode de vie et sa manière de penser. Le traitement des revendications et les solutions (?) qu'on leur propose changent ainsi de signification: l'ensemble du problème n'est plus le fait d'une collectivité mais bien plutôt la particularité d'une collection d'individus. Cela revient à faire disparaître la spécificité du problème sans pour autant avoir l'air d'en nier l'existence.

Et il ne faudrait surtout pas croire que cela n'affecte qu'une faible minorité de "citoyens" entretenant

3. Comme indice de la contagion galopante: "Je connais une Montagnaise, une vraie, raconte Rémi Savard, qui a marié un gars de l'Hydro. Elle avait déjà un garçon. Puis elle s'est séparé. Son fils, pur Indien, n'est plus considéré comme tel, mais comme Blanc. S'il épouse la petite voisine indienne avec qui il joue toute la journée, elle va aussi perdre son statut. Et leurs enfants seront officiellement des Blancs!" (*in:* L'Actualité, mai 77, p. 50)

une relation confuse à l'Indianité. Le Ministère des Affaires Indiennes et du Nord estime à environ 30,000 la population amérindienne du Québec alors que si nous tenons compte des Métis et Indiens sans statut, les effectifs grimpent à plus de 60,000. En ce qui a trait au Canada tout entier, sur un total de 500,000 Autochtones, seulement 250,000 tombent sous la loi indienne. On comprend aisément que le "problème" amérindien n'a pas du tout la même ampleur non plus que la même signification selon qu'on l'aborde du point de vue de sa définition légale (blanche et fédéraste) ou à partir de la réalité vécue. Et l'on comprend également le machiavélisme de la manoeuvre politique qui consiste à ne reconnaître et à ne négocier qu'avec les seules associations qui regroupent des Indiens reconnus (statués); diviser pour régner!

L'ALLIANCE LAURENTIENNE DES METIS ET DES INDIENS SANS STATUT

Plusieurs groupements amérindiens – en particulier ceux de l'ouest – ont cependant bien saisi le stratagème et ont commencé depuis quelques années déjà, à réagir vigoureusement. Il en est de même au Québec où l'Alliance Laurentienne des Métis et des Indiens sans statut s'efforce de réunir tous les laissés pour compte de l'Indianité légale. Fondée en 1972, l'organisation connaît une rapide croissance et témoigne d'un dynamisme exceptionnel dans l'élaboration d'une politique d'émancipation collective. Les objectifs qu'elle s'est fixé sont les suivants:

1) reconquérir la fierté ancestrale et la dignité;

2) se faire connaître comme Autochtones par le biais des revendications de droits territoriaux;

3) lutter quotidiennement et à tous les niveaux pour l'amélioration des conditions de vie;

4) aider et encourager chaque communauté à se prendre en charge

5) utiliser au maximum les droits de "citoyens-canadiens-à-part-entière" et s'en servir comme tremplin

6) revendiquer de nouvelles politiques tenant compte des particularités et besoins des communautés

Sa force réside principalement dans le fait que tous les leaders sont non seulement issus du milieu, mais restent partie intégrante des communautés qu'ils représentent et défendent. Cet enracinement du leadership est préservé par une structure très décentralisée (autogestionnaire) qui remet entièrement entre les mains des communautés les pouvoirs de décision et de gestion, ce qui permet tout à la fois de respecter le caractère propre à chacune des régions et de favoriser dans l'unité, la reconquête de la dignité par une action collective où la marque de l'appartenance est d'emblée légitime.

Les difficultés sont par ailleurs énormes car la très grande majorité des membres vivent dans des conditions si misérables que la lutte quotidienne pour la survie draîne trop souvent autant les énergies que les espérances. A cela s'ajoutent également la difficulté et la lenteur de l'apprentissage à l'autonomie, pour une population maintenue et entretenue dans une dépendance séculaire.

D'UNE ANNEE A L'AUTRE:
1972:
- L'Alliance voit "officiellement" le jour

- A travers tout le Québec est rapidement mise en branle une campagne de recrutement qui permet aux initiateurs d'évaluer la percée qui s'opère dans chacune des régions.

- L'Alliance est cautionnée par le Native Concil of Canada, et son congrès de fondation est subventionné par le Fédéral

- Elle regroupe alors 10,000 membres principalement répartis au Nord-Ouest, au Témiscamingue et au Sud du Québec, à travers 18 associations locales

- Les priorités: – poursuivre l'implantation
  – s'attaquer au tragique problème de l'Habitation

– Des "travailleurs en communication" sont chargés de la structuration de nouveaux locaux

1973:

– Bien que certains journaux aient accordé une couverture à l'étude des conditions d'habitation que l'Alliance publie cette année-là, les gouvernements font la sourde oreille

– La Société Centrale d'Hypothèque et de Logement (SCHL) alloue enfin aux organisations autochtones un budget pour les réparations urgentes ("patchage") sur les maisons de ceux dont le revenu annuel ne dépasse pas $6,500; le programme est très restrictif

– Plus de 25 locaux provenant d'autant de localités différentes sont représentés à l'Alliance, sous le couvert de 10 régions administratives

– Grâce aux fonds du Secrétariat d'Etat, un plus grand nombre de "travailleurs en communication" sont embauchés après s'être familiarisés avec les Lois et Services, de sorte qu'ils sont en mesure d'aider plus adéquatement les communautés et leurs membres.

– La SCHL continue de subventionner le programme de réparations d'urgence et assouplit les critères d'admissibilité de sorte que certaines réparations majeures peuvent enfin être envisagées

– Grâce à la "Marche pour les Millions", quelques étudiants bénéficient de subventions modestes pour fréquenter l'ex-collège Manitou

1974:

– L'Alliance est le porte-parole de plus de 18,000 personnes réparties dans 45 locaux; les représentants de ces derniers commencent à faire rapport de leurs activités, indice de l'enracinement de l'Organisation

– Les nouvelles priorités: – éducation
  – programme de main-d'oeuvre pour les jeunes et les chômeurs
  – accent sur les programmes à caractère culturel

– Période de sensibilisation des organismes gouvernementaux; des contacts sont établis et des démarches entreprises auprès de certains ministères (dépôt d'un mémoire); des locaux réclament la participation à certains programmes

– Des négociations sont en cours avec le ministre responsable de la société d'Habitation du Québec de l'époque, M. Victor Goldbloom pour que cet organisme participe au programme de logements à frais partagés du Fédéral; le projet sera rejetté sans autre alternative

- Le Fédéral met sur pieds un groupe de travail sur les services à la main-d'oeuvre autochtone, sensibilise le personnel des CMC à une politique d'embauche, mais le tout ne débouche finalement pas sur des programmes concrets

1975:
- Formation officielle du "Groupe des Femmes Autochtones"

- Des subventions sont accordées pour un programme de Sports et Loisirs

- Le programme de réparations d'urgence se poursuit

- En Avril, réunion avec le cabinet Trudeau

- Cette année-là, les efforts portent principalement sur la reconnaissance des Métis et Indiens sans statut et sur la diffusion d'une plus grande quantité d'informations dans les locaux afin de stimuler l'éclosion d'un leadership régional; la décentralisation est perçue comme une condition à l'unité de L'Alliance comme force politique

- L'accent est mis sur le programme d'Education, suite à la publication d'un rapport à ce sujet

1976
- Le problème des implications de l'entente de la Baie James pour les communautés demeure crucial

- Reconnaissance des droits aboriginaux; rencontre du cabinet Trudeau en avril et création d'un groupe de travail sous le patronat de Marc Lalonde

- Tous les Autochtones du Québec se rencontrent pour la première fois sur un sujet d'intérêt commun, lors de la conférence provinciale de septembre sur la "Justice en Milieu Autochtone"

Mais l'obstacle le plus pernicieux réside sans aucun doute dans la difficulté de se faire saisir et de se faire reconnaître comme entité socio-culturelle aux yeux non seulement des gouvernements mais aussi et surtout de l'ensemble de la population. Même s'ils en expérimentent la réalité quotidienne, les Métis et Indiens sans statut n'ont pas facilement accès à une vue d'ensemble de la spécificité communautaire qui est la leur car tout ce qui pourrait la désigner est systématiquement confondu dans les descriptions d'ensemble de la population québécoise ou canadienne. Une seule chose est certaine: ils apparaissent toujours au cha-

pitre des plus défavorisés, non en tant que groupe distinctement constitué mais comme une fraction confondue au nombre de tous les exploités. Ils ne disposent même pas des données factuelles et des compilations statistiques élémentaires pour décrire l'ensemble de leurs conditions matérielles. Population niée et rejetée, les Métis et Indiens sans statut doivent pour se faire reconnaître, non seulement consolider leur propre identité communautaire mais aussi produire les matériaux indispensables à sa mise en lumière aux yeux du reste de la population; c'est là une condition sine qua non à leur insertion dans l'Histoire.

Aussi l'Alliance s'est-elle dès le départ attelée à la tâche de décrire de son point de vue et avec ses propres outils la situation de ses membres, de manière à s'assurer d'une plus efficace prise sur le réel et de manière également à donner le véritable relief de ses revendications sur le plan politique. Nous présentons ci-après quelques données de base de la structuration socio-économique des Métis et Indiens sans statut du Québec; nous les tenons des études que l'Alliance a elle-même réalisées et qu'elle continue de compléter. (4)

PROFIL DE LA MISERE

Suite à l'établissement des Réserves et à l'imposition d'un type de gestion conforme à la loi indienne, les Indiens sans statut ont partagé leur sort avec celui des Métis en se voyant peu à peu dépossédés de leurs terres, privés de leurs droits ancestraux de chasse et pêche. Mais la plupart sont toujours restés greffés à la Réserve, tâchant malgré tout de maintenir le plus et le mieux possible les liens qui les rattachent aux leurs.

---

4. – Recueil d'Informations sur l'Alliance
   – Mémoire de l'Alliance, présenté au gouvernement du Québec, Montréal, Mars 1975
   – Etude d'Education, Alliance, présentée au Ministère de l'Education du Québec Juillet 76
   – Etude d'habitation, Alliance Laurentienne des Métis et Indiens sans statut Inc.

En fait, ils seront repoussés par les "autorités légales" en marge des Réserves et à l'extrémité des villes ou villages où les services publics sont interrompus. Contrairement aux Indiens statués, ils devront payer taxes et impôts et n'auront en aucun cas accès aux "programmes de développement" mis en chantier par le gouvernement fédéral sur les Réserves, non plus qu'aux ressources de la forêt. Quelques-uns, par la force des choses, finiront par aller grossir les populations les plus démunies des grands centres urbains mais la plupart refusent de partir et s'obstinent à trouver le moyen de vivre chez eux.

Etrangers sur leurs propres terres et rendus étrangers aux leurs par le Pouvoir qui impose un type de gouvernement et des conceptions légales qu'ils ne partagent guère, la plupart d'entre eux (comme bon nombre d'Indiens statués) se désintéressent complètement de toute participation à un jeu politique qu'ils savent bien truqué d'avance, prêtant ainsi flanc à un faisceau d'injustices plus graves encore. L'Alliance constitue cependant, et de plus en plus, une alternative qui canalise les énergies, une manière de se prendre en main qui leur ressemble et ne sera pas sans impact dans les débats politiques à venir. Elle s'incarne en effet dans une situation dont le bilan est absolument injustifiable dans le contexte fédéral, et plus intolérable encore dans un régime qui tente lui-même d'échapper à l'ethnocide.

La situation économique

C'est d'abord sur le plan économique qu'apparaît pour eux la première négation de ce qu'ils sont. Incapables – mais surtout non désireux – de fonctionner dans un univers fondé sur la compétition et la comptabilisation du temps, la plupart des Métis et Indiens sans statut éprouvent d'énormes difficultés à trouver des emplois qui leur conviennent. Cette situation se traduit évidemment par le préjugé de la paresse qu'on leur colle à la peau aussi durement que le folklore-des-fermetures-de-Jeux-Olympiques -

avec - tout - plein - de - Blancs - déguisés - en - Indiens - pour - la - galerie - et - le - bon - plaisir - du - maire.

Dans la plupart des régions où ils vivent, les emplois sont rares et saisonniers (65% d'entre eux sont embauchés de façon saisonnière). Conscients de ce que leur peuple est victime des disparités régionales au même titre que beaucoup de citoyens, ils ne sont pas moins conscients du fait qu'en raison de leurs origines, ils subissent souvent d'énormes préjudices de la part des employeurs.

Vivant en marge du développement économique propre à chacune des régions, la majorité d'entre eux n'y jouent pas un rôle actif. Ceux qui parviennent à se dénicher un emploi sont guides durant les saisons de chasse (et par conséquent soumis à un arbitraire inconcevable puisqu'ils sont alors payés selon le bon vouloir du chasseur), servent de main-d'oeuvre à bon marché pour les tâches les plus répugnantes des compagnies minières et forestières ou encore des manufactures, petites industries et chantiers de construction (à titre de journalier) dans les centres urbains.

Ils sont malheureusement réputés pour recueillir le plus bas niveau de scolarisation, ce qui exclut la possibilité d'occuper un emploi rémunérateur (le revenu annuel moyen de 70% des familles est inférieur à $6000). Il est inévitable que dans une situation à ce point décourageante, la désafection des emplois soit fréquente et le peu de motivation à chercher du travail fasse en sorte qu'ils dépendent en grande partie de prestations gouvernementales:

SOURCES DE REVENU			
Emplois			
permaments	temporaires	BES	100%
34.4%	31.2%	34.4%	(491)

Les aptitudes que ce peuple a depuis des générations développées sont rarement mises à profit. El-

les semblent tomber en désuétude au seul contact avec la civilisation blanche. Et c'est le cercle vicieux de la dépendance: réduction à l'impuissance, coupure d'avec les mécanismes privilégiés de promotion (tel l'Education comme nous le verrons plus loin), exclusion du "projet" de la collectivité où ils s'inscrivent.

La situation d'assistés sociaux qu'ils sont amenés à vivre est la conséquence la plus immédiate de leur réduction à la dépendance, en même temps que le signe de la circularité de leur cheminement.

Problèmes sociaux

C'est un fait inhérent à leur quotidien qu'un nombre disproportionné de Métis et d'Indiens sans statut dépendent perpétuellement de prestations du Bien Etre Social, et plusieurs facteurs contribuent à les maintenir dans cette impasse; les bas niveaux d'éducation, la discrimination qui s'exerce sur des groupes mal informés, la rareté des emplois, l'embauche saisonnière à des tâches peu rémunératrices, l'éloignement des centres de main-d'oeuvre...

Certaines familles n'ont pu être visitées depuis des mois par les agents du Bien Etre Social qui se disent débordés et ne suffisent effectivement pas à la tâche. Immobilisées par les promesses d'une venue prochaine, ces familles sont réduites à une attente impuissante qui les coupe de toute participation à quelque vie sociale que ce soit. Isolées et démobilisées, elles attendent donc qu'on les sorte du trou que leur dépendance même a creusé.

Cette "mise au rancart" s'inscrit parfaitement dans la perspective de l'exclusion de l'Autochtone de tout projet politique. Il n'est donc pas étonnant que l'alcoolisme soit un problème de taille; il est l'indice du colonialisme et l'effet tristement ressenti du choc des cultures. Les Amérindiens sont tout à fait conscients de ce que l'Alcool n'est pas un produit de leur culture, qu'il a été introduit dans leurs rangs sous le couvert de la "charité" bienveillante du Blanc, pour les miner de l'intérieur et les dominer de

l'extérieur. Il se produit d'ailleurs de l'intérieur, un curieux phénomène de rejet de ce qui non seulement n'est pas originaire de la culture autochtone mais encore, contribue gravement à sa destructuration; si beaucoup de Métisses se sont résignées à boire, la plupart des Indiennes résistent encore et toujours à cet "effet de civilisation".

L'alcoolisme constitue un sérieux handicap à la vie collective. 94.2% des infractions sont liées à l'alcool et 2/3 des séparations sont imputables à sa consommation journalière. L'absence d'une vie sociale organisée n'est elle-même pas sans effet sur la santé précaire des enfants, le taux de criminalité, la délinquance juvénile, l'abandon des études, la perte des emplois, les maladies, les faibles taux de participation etc.

Les jeunes (51% de la population a moins de 20 ans) subissent les conditions socio-économiques propres aux communautés qu'ils habitent; beaucoup se retrouvent chômeurs non-instruits et non-qualifiés dans un milieu où les activités récréatives sont à peu près inexistantes. Ils deviennent rapidement d'excessifs consommateurs de drogues et d'alcool et perdent peu à peu toute motivation à prendre en charge le devenir de leur peuple. Le problème de la délinquance juvénile est lui aussi non-négligeable.

Il est entendu que ce tableau décrit également les conditions de vie de tout un secteur de la population québécoise. Mais il est cependant certains traits qui caractérisent plus durement encore les Métis et les Indiens sans Statut:

1. Beaucoup d'entre eux vivent dans des régions isolées où les emplois sont rares, l'accès aux services et les conditions de vie difficiles

2. Ceux qui sont unilingues Indiens ont des problèmes de communication plus aigus, et la plupart font face à des situations plus discriminatoires.

3. Enfin, alors que cette situation n'est vécue que

par une fraction seulement de la population québécoise, il semble bien qu'elle doive dépeindre la presque totalité des Métis et Indiens sans statut, ce qui n'est pas sans laisser songeur... et ce qui peut nuire considérablement à toute mise en forme explicite des revendications

Tout ce qui précède a forcément des répercussions sur les conditions de vie matérielles. En effet, le phénomène de l'exclusion politique de l'Amérindien a pour pendant physique son retranchement en zones défavorisées, et cette existence "en bordure" a elle-même des incidences sur les conditions d'habitation.

L'habitation

Dans la plupart des localités habitées par les Métis et les Indiens sans statut, les logements sont inférieurs aux normes (5) généralement admises. Nombre de ceux qui vivent en milieux urbains sont locataires de taudis. La majorité de ceux qui habitent en régions rurales sont propriétaires de maisons délabrées construites sur des lopins de terre loués à la Réserve ou à une compagnie privée. Ces cabanes sont exigues, surpeuplées (il arrive que 15 personnes doivent s'entasser dans une cabane de deux pièces), mal isolées et souvent sans eau courante; dans la plupart, on ne peut ni installer l'électricité, ni faire de réparations étant donné leur niveau avancé de détérioration et la difficulté de se procurer des matériaux.

1) Propriété

a) – 52% des familles sont propriétaires
– 25% de celles-ci ne possèdent pas le terrain sur lequel leur maison est construite
– 70% de ces maisons ne répondent pas au standard minimum

---

5. Ça y est! le mot est lâché. Le fait qu'on doive évaluer *leurs* logements en fonction de *nos* normes – définies par la SCHL – marque bien toute l'ambiguité de la condition des Métis et des "sans statut". Les considérant comme citoyens-canadiens-à-part-entière, on se trouve à mesurer leur condition d'Autochtones à l'aide de critères blancs; on arpente ainsi le champ des différences...

– 60% de ces maisons devraient être immédiatement détruites

b) – 44.4% des familles sont locataires
– 54% de leurs maisons ne répondent pas au standard minimum

c) – 3.6% des familles partagent leur habitation (souvent avec des parents "statués", à proximité des Réserves)
– 62% de ceux qui cohabitent vivent dans des logements ne répondant pas aux normes minimales

Et pourtant, 78.4% des familles refusent de déménager...

2) Revenu

Comme les familles sont nombreuses et que par conséquent les femmes restent à la maison, seul le mari est pourvoyeur et le ménage ne bénéficie que d'un seul revenu qui pour la plupart se situe entre 3 et 4000 dollars par an. En outre, les familles plus nombreuses, les logements plus petits, les revenus plus bas sont autant de facteurs qui nuisent à leur éventuelle capacité à contracter une hypothèque. Enfin, le pourcentage du revenu consacré au loyer est considérable:

– 41% des familles dépensent plus de 20% de leur revenu en loyer
– 46% de celles-ci dépensent plus de 30% de leur revenu en loyer
– 18.6% des familles dépensent plus de 30% de leur revenu en loyer

Certains prestataires d'aide sociale vont jusqu'à débourser 58% (!) de leur revenu en loyer; en fait, toutes ces données sont conservatrices puisqu'elles excluent les frais de chauffage, d'eau, d'électricité et les taxes muncipales et scolaires. On ne se procure certains articles de base qu'en se privant sur la nourriture.

3) L'espace

La plupart des maisons sont surpeuplées parce que les familles sont nombreuses et l'espace habitable démesurément restreint:

- 28% des logements sont habités par plus de 6 personnes
- 60.4% des ménages vivent dans des logements où la norme minimale de 175pi2 par personne n'est pas respectée
- 32.5% des logements ont 100 pi2 ou moins d'espace habitable

4) Les services

- 6% des logements n'ont pas d'électricité (contre 1% pour tout le Québec); la mauvaise qualité du filage et le surcharge des prises (d'ailleurs insuffisantes) constitue la principal cause d'incendie pour les logements qui ont l'électricité

- Dans 27.5% des cas, les individus doivent eux-mêmes se débarrasser des ordures, avec tous les dangers de contamination que cela comporte

- 22% des logements n'ont pas de toilette intérieure (contre 4.9% pour tout le Québec); toutefoi les toilettes intérieures, pour ceux qui ont la "chance" d'en avoir, ne fonctionnent pas toujours à l'eau courante...

- 34% des logements n'ont pas l'eau courante (contre 5.5% pour tout le Québec); on doit alors transporter l'eau d'un puit ou d'une rivière, ou encore l'acheter (!) d'un camion-citerne qui est à la merci des tempêtes, et dont les bidons assurent une conservation douteuse

- Dans 20% des logements, un chauffage insuffisant est assuré par le poêle à bois

Bien des problèmes auxquels font face ces communautés sont sous-jacents à leurs conditions d'habitation.

Dans le domaine de la santé, la situation est précaire (28% des familles ont une santé déficiente). Les conditions d'habitation jointes à la malnutrition contribuent à mettre en péril la santé de plusieurs, d'autant plus que les soins médicaux appropriés et les médicaments prescrits sont souvent difficiles d'accès. Le manque de vêtements chauds et les logements mal chauffés ne sont pas sans incidence sur le fort taux de mortalité infantile.

En plus de souffrir de tous les maux inhérents aux familles à bas revenus et aux individus seuls et démunis, les personnes âgées sont souvent unilingues, rejetées (une discrimination non-camouflée leur rend difficile l'accès aux Foyers; témoins ce Métis à qui on demandait de "prouver" qu'il était davantage Blanc qu'Indien!) et incapables de se déplacer, de sorte qu'elles n'ont qu'un accès très limité aux services auxquels se rattache leur survie. En outre, comme elles n'ont ni la force ni l'énergie nécessaires pour effectuer les réparations qui s'imposent sur une maison qui va se détériorant, leurs conditions d'habitation sont souvent dramatiques.

Enfin en ce qui a trait aux jeunes, l'Habitation est souvent au nombre des conditions matérielles objectives à la poursuite de leurs études...

L'éducation

Bien qu'on ait décrété qu'ils passent dans la catégorie des citoyens-canadiens-à-part-entière, le "modèle blanc" ne leur est pas accessible pour autant; ne disposant que d'un moyen de promotion "individuelle" – bien sûr –, comment arrivent-ils à en tirer profit?

Le problème du bas niveau de revenus oblige encore aujourd'hui les enfants à quitter l'école très jeunes pour trouver un emploi servile afin d'aider le reste de la famille à survivre; ainsi, 70.4% d'entre eux ne terminent pas leur cours secondaire.

Lorsque d'aventure un jeune désire (en fait le seul désir ne suffit pas) poursuivre ses études, il s'avère souvent impossible de trouver les fonds nécessai-

res; en effet, après son cours primaire, il devra souvent s'exiler de sa localité, ce qui entraîne des frais supplémentaires de pensions que les octrois des commissions scolaires ne suffisent pas à combler.

De plus, décroché de son milieu social, le jeune ne trouve pas toujours les appuis nécessaires à la poursuite de ses études; en effet, les orienteurs ne sont pas formés pour pondérer dans leurs tests, les conséquences du passage d'un système de valeurs à un autre; aussi ont-ils davantage tendance à limiter les étudiants dans leurs possibilités qu'à les aider à surmonter les obstacles. La transition est tout particulièrement brutale dans les régions au nord du 50e parallèle où le passage du primaire au secondaire s'accompagne du passage d'un enseignement entièrement dispensé en langue autochtone à un enseignement en français ou en anglais. L'abandon massif des études semble donc être princialement dû:

à l'éloignement du milieu familial (22.6%)
au manque d'argent (52.1%)
au manque de professeurs autochtones (38.8%)
au manque d'orienteurs autochtones (29.9%)

Suite à certains blocages, amplifiés par des méthodes pédagogiques inadaptées (ils subissent une discrimination intellectuelle, psychologique et physique parce que l'école est liée à l'idée de progrès; l'esprit de compétition, le respect d'horaires rigides et la relation autoritaire ne sont pas des caractéristiques dominantes dans leur communauté), les jeunes sont alors souvent expédiés dans des "Cours d'Initiation au Travail", véritables centres de formation de main-d'oeuvre docile et non-qualifiée; en conséquence, l'éducation n'a rien d'un facteur d'émancipation, mais prend plutôt l'allure d'une voie royale d'abêtissement chronique. Les politiques rigides d'éducation (ou de dressage?) sont par définition insensibles aux variations entre les milieux où elles s'appliquent.

En ce qui a trait à l'Education des Adultes, la situation n'est guère différente; la plupart n'ont d'autre métier spécialisé que celui de la chasse et de la pê-

che qu'ils ne peuvent du reste exercer que dans des limites spatio-temporelles très restreintes puisqu'ils ne possèdent pas de territoire. Mal informés sur les programmes d'Education aux Adultes (qui ne prennent pratiquement pas en compte la spécificité culturelle et la réalité du milieu), la majorité n'en bénéficient pas, ce qui n'est pas sans influer sur la motivation de leurs enfants à poursuivre des études. A cet égard, le problème du *décalage entre ce qu'ils sont et ce qu'ils apprennent* explique bien le manque d'intérêt et de persévérance de ceux-ci.

Les Métis et les Indiens sans statut croient que l'Education peut être bien plus qu'un outil pour assurer leur survie ou garantir leur autonomie; elle pourrait devenir une condition primordiale à l'émancipation de ce peuple. Dans cette perspective, la motivation des jeunes seraient soutenue par la possibilité de contribuer directement à titre de personne-ressource, au relèvement et à la prise en charge de l'avenir par la communauté.

Or l'espoir même qu'ils entretiennent face à l'Education comme mécanisme de promotion "collective" est piégé. Cette conception pose en effet tout le problème de *l'ambiguité de l'intégration* – l'intégration est lui-même un concept aux contours imprécis puisqu'il ne peut se saisir qu'à l'intérieur d'un continuum –. Et nous savons bien que tout système d'apprentissage fonctionne comme un moteur à deux temps: promotion individuelle, intégration collective...

NOTRE PART DU FUTUR

Il est bien évident qu'un tel bilan – et encore faut-il le considérer comme préliminaire – n'est pas des plus facile à porter. Certains pourraient même être tentés de s'esquiver devant les questions et réponses qu'il nous renvoie à nous-mêmes en délibrant du haut d'une quelconque objectivité implacable que tout est joué. A ceux-là nous rappellerons les certitudes du rapport Durham, ou celles du Pentagone sur la fin prochaine du Vietnam.

La Tâche est lourde mais la patience et la détermination sont sans bornes. Les Autochtones, en dépit de tout ce qui leur fait obstacle – et même en dépit du mal qu'ils ressentent à voir flouer nombre des leurs – tiennent encore et malgré tout à vivre ici comme bon leur semble. Et nous n'avons pas le droit de prétendre bâtir une société nouvelle sans que ces laissés pour compte de l'Indianité légale (ces oubliés de l'histoire comme le dit Carl Larivière, président de l'Alliance) ne soient à même de se tailler la place originale qui leur revient. Et cette place, c'est à nous d'y consentir puisque nous la leur refusons, mais *c'est à eux de la définir.*

Tant et aussi longtemps que nos politiques, nos doctrines et théories de toutes sortes et tendances prétendront leur assigner une place plutôt que de *leur garantir une légitimité,* nous ne ferons que nier ce à quoi ils aspirent avec un courage et une ténacité incroyables: le droit à la différence. Diluer la spécificité de ces peuples en minimisant les différences revient à désamorcer toute velléité de changement qui aille au-delà des projets de société déjà brevetés et, ni plus ni moins, à cautionner l'entrée de force des Autochtones dans les cadres piégés de la définition que tout Pouvoir se donne lui-même de ses opposants.

Nous n'avons pas à enfermer les Autochtones dans les choix qui bornent le rapport même de pouvoir que nous leur faisons subir: Canadiens d'abord, Autochtones ensuite, prolétaires ou Autochtones etc. Ils ont toujours refusé ces fausses alternatives et pourtant savent, surtout depuis Riel, qu'entre eux et nous il y aura le partage ou la mort. Et ils ont encore la noblesse de parler de partage...

Mais par-dessus tout, quand nous serons à rebâtir le pont du Blanc à l'Amérindien, il faudra garder en mémoire que le peuple Métis a déjà été "lieu de rencontre".

*Pierre Perrault**

De l'artisanat comme instrument de conquête

L'amérindien! Quel beau sujet! Comment peut-on être cinéaste (ou anthropologue) sans "ses" Indiens, "ses" Esquimaux ou même "ses" Québécois opprimés, inoffensifs et pittoresques. Et comment se tirer d'affaire en telle occurrence sans tomber dans la complaisance la plus vulgaire, les clichés les plus fastidieux, sans cruellement disséquer des vivants pour nourrir les morts: ces spectateurs assoiffés de belle misère exotique ou de blanc dauphin blanc. Ce métier de regarder les autres est-il un cul-de-sac où l'on ne fait que se rejoindre, se digérer soi-même, confesser ses préjugés? Mais qui n'a pas de préjugé me lance la première pierre; celle de la vérité. Comme s'il n'y avait de vrai que sa propre souffrance. Alors celle des autres, qu'en faire? Du cinéma, me direz-vous. A moins de chercher refuge dans la fiction.

Mais comment accepter toutes ces souffrances imaginaires, tous ces bonheurs de cinéma quand il y a de par toute la terre tant d'hommes qui s'ignorent, qui ne savent même pas le son de leur voix, la couleur de leur accent, la trempe de leur caractère, n'ayant pas de regard sauf celui du rêve mis en boîtes par l'odieux visuel et l'abominable électrohome? Est-ce que tou-

* Poète et cinéaste bien connu, l'auteur avait d'abord rédigé ce texte en guise de préface au troisième tome de l'ouvrage de Cyril Simard, *Artsanat québécois. (3. Indiens et Esquimaux)* publié aux Editions de l'Homme. Le texte ayant été refusé, la revue se fait un devoir et un honneur de le rendre public, étant entendu que l'endo-censure constitue le plus redoutable péril pour la vitalité d'une culture.

tes les fictions imaginées par la Metro Goldwyn Mayer peuvent servir aux enfants amérindiens qui croupissent dans les sables du Nevada ou autour des magasins de la Baie d'Hudson? Tout homme a besoin de représentation, d'image. Que peut la pierre sculptée de Napartuk pour l'enfant esquimau déjà nourri de télévision? Car l'homme est de plus en plus à l'image d'une image. Tous les rêves de notre époque ont été falsifiés par une vie toujours vécue par les plus belles filles du monde. Un jour, les femmes noires se sont fait décrêper; puis un jour il y eut Angela. Un jour les indiens voudront briser l'image dans laquelle on les force à vivre: alors les vendeurs d'image crêperont les chanteurs blancs. Car un vendeur n'est jamais qu'un vendeur. Les images ne l'intéressent pas mais le commerce. Le monde est-il désormais à la merci des marchands?

On ne peut pas non plus tenir l'image responsable de toutes les capitulations. Il y a aussi une complicité du spectateur lui-même qui refuse qu'on le réveille, qu'on trouble l'eau de sa complaisance. Car rien n'existe, pas même une image, qu'à la réflexion. Mais qui est prêt (à consentir) à faire les frais de la réflexion? Autrement dit, la réflexion peut-elle se donner en spectacle et rapporter aux comptables qui prennent toutes les décisions. D'ailleurs, comment comptabiliser le profit d'une pensée quand les comptables récusent l'imaginaire et prétendent s'en tenir à ce qui tombe sous le sens de l'ordinateur. L'homme est-il aujourd'hui plus que jamais à la merci des vendeurs d'image? Et si on lui donnait une image de lui-même enfin?

Donc, les amérindiens! Comment peut-on être spectateur de l'existence des autres et transcender ce qui fait la fortune des fabricants de cartes postales et des vendeurs de souvenirs. Nous sommes navrants de curiosité obscène et maladive à leur égard comme pour éluder quelque remords: pourvu qu'ils soient pittoresques et inoffensifs. A-t-on jamais vu un berger s'attendrir sur les loups, un loup à propos des brebis? Spectateurs du reste du monde, nous sommes, sans l'ombre du doute, propriétaires d'une véri-

té monnayable à dos d'hommes de peine, de babiche et d'écorce fine. Nous savons judicieusement nous apitoyer sur les indigènes qui ne gênent pas notre confort. Les Français s'intéressent davantage aux Noirs d'Amérique qu'à leurs Portugais; au Québec qu'à la Bretagne. Je ne dirai rien des Anglais qui ont dominé, oppressé et exterminé tant d'ethnies à travers le monde qu'ils en sont réduits à s'apitoyer sur le sort des pauvres petites bêtes, ce qui a fait la fortune de Walt Disney et du Dr Ballard: c'est tout ce qu'ils ont trouvé qui ne leur portât point quelque ombrage, sauf peut-être quelques indiens ou esquimaux lointains qui n'ont pas encore trouvé un Louis Riel pour leur faire prendre conscience qu'ils sont dépouillés vivants des lambeaux de souveraineté que les Pères de la Confédération avaient oublié d'annexer.

Héritiers d'une chrétienté triomphante par la croix et par l'épée, nous vendons sans vergogne au reste du monde nos certitudes grégoriennes ou pops, nos canons et nos skidous et nous regorgeons de bons sentiments pourvu que ça ne change rien à notre plomberie et à notre garde-robe. Nous achetons les larmes aux yeux une sculpture de Napartuk pourvu qu'il ne nous empêche pas de posséder les mines et les rivières de ses terres. Et tous les prétextes sont bons pour déplorer la disparition des bons sauvages. Nous allons même jusqu'à les emprisonner dans leur image et à faire de tout le grand nord un immense Saint-Jean-Port-Joli. Combien d'esquimaux sont maintenant consacrés à l'étrange tâche de mémoriser dans la pierre leur propre disparition. Par l'astuce du plus grand prétexte, de la seule excuse que nous connaissions: la rentabilité. Parce que ça paie. Mais qui, au juste, je voudrais bien le savoir? Je crois même le savoir. Au point, je l'avoue, de me sentir mal à l'aise devant le génie incontestable de ta mémoire de pierre, ô Napartuk, en imaginant tous les marchands anglo-saxons qui nous séparent. *La foi du désert est impossible dans les villes,* écrivait T. E. Lawrence car la pourriture des villes ne supporte pas la pureté du désert. Et que deviendra leur mémoire s'ils la vendent à des marchands de pétrole? On ne vend pas impunément son âme. Dans cette mesure je redoute

les sculpteurs qui n'ont pas d'autre raison d'être. Mais où les prendre ses raisons d'être? Sinon dans la souveraineté? Car où trouver une autre raison que celle de régner sur le royaume de ses ancêtres? A moins de se prendre pour Dieu, ce qui n'est pas à la portée du commun des mortels.

De tous les prétextes à leur égard je retiendrai donc celui de la mauvaise conscience et je l'admettrai au préalable. Puisque je n'ai rien d'autre à leur offrir du moins je réclame le droit de confesser mes préjugés, à charge d'en être démis. Je réclame le droit d'essayer, avec toutes les maladresses d'usage et à mon tour, de comprendre ce qui se passe là où rien ne se passe, là où le temps, leur temps, s'est brisé et ils naviguent une histoire, la nôtre, qui les utilise pour faire ses calendriers et offrir à ses visiteurs en souvenir, leur mémoire de pierre, comme la brasserie O'Keefe aux joueurs de la coupe Canada. Et je dirai pour y parvenir un peu de ce qui m'est venu à l'esprit lors de mon dernier voyage à La Romaine.

D'abord notre arrivée: un peuple (mais quel est le seuil de la grégarité?), un peuple écarté de l'histoire par la seule force de notre présence, par la seule présence de notre pollution, comme les saumons des rapides de Lachine, un peuple à la fois timide et curieux, nous regarde... Car nous sommes étranges, puissants et insolites.

Ce regard est une énigme!

Une énigme, encore une fois, pour moi et pour bien d'autres. Pourtant, nous affectons d'énormes budgets et beaucoup de générosité bien ordonnée à résoudre telle énigme. Nous monnayons leur reconnaissance en les filmant, en leur accordant les bienfaits de notre civilisation. Je n'ai pas d'autre raison d'être là, descendant de l'avion avec mes innombrables bagages et mes compagnons et toute cette bonne volonté qui justement ne veut ni n'empêche jamais rien. Mais comment effacer cette gêne des femmes et du premier abord? Cette façon de se cacher les unes derrière les autres comme s'il n'y avait qu'une femme dans le village et d'être toutes là, nous regardant à la dérobée,

comme si cela était indispensable, comme si vraiment elles attendaient quelqu'un ou quelque chose de nous. Et comment à notre tour échapper à telle inquiétude inavouée par notre bonne contenance de visiteur armé de bagages et de miroirs... qui arrive du large à pleines voiles et plante un peu partout ses croix de bois pour servir d'amers... qui tombe du ciel à l'improviste sur le sable disparate de cette Amérique de moins en moins amérindienne et qu'ils nomment leur terre, ce qui nous exclut de leurs préoccupations et non de leur curiosité...

J'arrive donc à la Romaine, petite réserve de la basse côte nord, ce jour-là sans importance, recommençant la découvrance, remuant ciel et terre pour camoufler mes intentions et ma rougeole. Car je suis incontestablement et en connaissance de cause pestiféré. Je corrode un peu plus à chaque voyage le métal intangible de leur identité; et ils n'auront plus d'armes bientôt que cette lame ébréchée dans la gaine des mémoires pour se reconnaître... ou alors cette tentation d'imiter leur âme désuète par le moyen que nous leur suggérons de l'artisanat. Et encore une fois, je me sens mal à l'aise, sinon coupable de toute cette gêne qui m'environne comme le bien-fondé d'une appréhension. Autour de nous grouillent les enfants en toute innocence, espérant quelque friandise capable de carrier l'ivoire de leur sourire fulgurant, espiègles et fuyants comme belettes dans la corde de bois. Je constate qu'ils sont morveux à merveille mais "plus durs que bestes au froict" en dépit du vent salin. Et je rougis de grelotter en pourparlant. On dirait bien que nous en sommes toujours au rudiment depuis Cartier. Toujours susceptible d'étonnement naïf! Toujours au premier abord sauf pour quelque missionnaire, gérant de la Compagnie de la Baie d'Hudson ou anthropologue: chacun d'eux m'en voudra de les associer sous ce commun dénominateur qui les a incités à apprendre leur langue. Incapables d'échanger avec eux les paroles par lesquelles passent les premières significations. Et nous apprenons à dire *yamé* pour la vingtième fois. Yamé! Bonjour! et puis après. Ceci dit, comme satisfaits de nous-mêmes, déjà nous les utilisons, les ayant presque ap-

privoisés... les ayant quasi-domestiqués par notre gentillesse et nos mirages. Chacun se charge d'une partie de nos bagages de cinéma: c'est le poids de notre avènement et de leur curiosité. Ils ont le dos large. Déjà ils ont partagé nos cheminements de Champlain à Peter Low, ces chercheurs d'or au nom du roi. Il nous reste la bonne conscience de n'être pas géologue. Notre gentillesse ne dissimule pas les intentions de l'Iron Ore ou de la Quebec Cartier Mining. Aussi avons-nous moins de miroirs à trafiquer. Nous sommes des chercheurs d'image et nous nous croyons inoffensifs. Mais ni Cartier, qui a inventé les "diamants du Canada", ni Champlain ni Peter Low ne se reconnaissaient la moindre malveillance.

Dès le premier face à face, nous comprenons que nous ne sommes pas à part égale. Ils nous accueillent et nous les regardons de propos délibéré et sans le ferme propos. Comment pratiquer avec eux nos prétentions d'égalité et de fraternité quand déjà nous sommes les plus forts, quand surtout nous dissimulons nos intentions préalables? Dans leur philosophie, tous les hommes sont égaux et ils partagent toute richesse à chaque repas puisque de toute manière ils n'ont pas appris à trésoriser. Nous avons inventé les banques et confié à l'argent toute puissance sur le monde. Nous avons les poches pleines de miroirs dont nous ferons un usage parcimonieux pour arriver à nos fins. Et nous avons surtout réussi à les persuader de miroirs par quoi nous les maîtrisons. Cependant, nos intentions sont pures puisque nous ne sommes ni géologues, ni ingénieurs.

Avons-nous vraiment voulu ce monde-là qui permet aux miroirs de domestiquer les autres? En bons trafiquants consciencieux, à chaque transaction nous sommes plus riches et puissants et ils sont plus pauvres et dépendants. Parfois nos discours de cinéastes tendent à faire croire que nous désapprouvons cette énorme barbarie. Nous ne sommes pas tous de grossiers capitalistes hivernant aux Bahamas ou d'obscurs fédérastes silencieux attendant son tour et sa pitance. Mais nos actes nous contredisent. Comment ne pas faire agir la puissance quand on la pos-

sède? Jeu de miroirs. Qui va jeter ses dollars et recommencer la conquête et l'amitié à main nue? Ne sommes-nous pas les premiers, par bienveillance et parce que nous n'avons pas de marchandise visible, à leur reprocher de dépenser sans compter, alors que leur sagesse millénaire consiste à résoudre chacun pour tous le problème du prochain repas. Nous avons imaginé les banques et il ne faut pas l'oublier. Le moindre coffre-fort est le début d'un empire. Nous avons appris à engranger et engendré la convoitise et les sentinelles. Parmi eux, il n'y avait aucun commerce et le pire des défauts, selon eux, c'est d'*"aimer les choses"*, de s'attacher aux biens de la terre, germe de puissances. J'idéalise peut-être leur pensée. Pourtant j'ai assisté au partage des poils et des plumes un jour, à Coucouchou, la belle rivière de leur passé et j'ai constaté que rien n'est à personne à l'exclusion des autres, ce qui les rend éminemment vulnérables à la comptabilité des marchands. Un jour, peut-être, auront-ils compris l'astuce des miroirs? Et alors ils deviendront nos ennemis. Ils en auront assez d'être les victimes. Et ils achèteront les armes de la puissance qui refuse le partage. Un jour, peut-être demain.

"Autrefois, écrit Judith Benjamin de Mingan, l'Indien partageait les fruits de sa chasse avec les autres. Aujourd'hui ce n'est plus tout à fait la même chose; ils essayent de marchander et de se frauder mutuellement comme ils ont appris des blancs". Et un jour à notre grand étonnement, peut-être hier, ils exigeront plus que des miroirs pour leurs rivières, leurs fourrures et leur or. Mais ce jour-là dont je parle, parce que Basile Bellefleur nous accompagnait et en conséquence n'avait point chassé, son frère lui donnait une outarde, André Mark du lièvre et à rire de l'écureuil pris dans un collet, la truite lui venant d'ailleurs, en sorte que nous avons été nourris, par cette Bourse qui ne ressemble pas à la Bourse du Blé et se nomme le partage, mieux que la Reine d'Angleterre à qui l'on offre des nageoires de loup-marin sans inviter à sa table le chasseur de loup-marin. Comme si nous étions récompensés de notre imprévoyance, royalement, sur la table des mousses et du thé du Labrador.

Dès lors je compris que leur humanité les rendait extrêmement vulnérables à notre comptabilité. Le magasin de l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson continue sans vergogne à exploiter cette énorme naïveté, incapable de se soustraire au commerce, encore soumise au partage comme s'il convenait d'assister celui qui est dans le besoin au lieu d'en profiter, comme si les hommes étaient tous des frères: quelle drôle d'idée! Le commerce des fourrures se perpétue allègrement. Au lieu des miroirs et des haches de fer et des fusils à baguettes de plus en plus longs en échange de la même hauteur en peaux de castor, on leur propose des skidous fragiles, des chaloupes en fibre de verre pour touristes lacustres, des télévisions-couleurs de grand luxe, des tables et chaises Alcan sur catalogue Eaton. Le skidou pourra-t-il les libérer de la marche s'il ne leur rend pas la maîtrise de leur destin mais au contraire les asservit au commerce? L'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson continue à les appauvrir en s'enrichissant. Les indiens ne vivent que pour le profit du marchand sans même se rendre compte qu'ils sont la nourriture du monstre. Et je ne suis pas loin de me sentir coupable à mon tour, attendu que la contrition se porte à gauche.

Mais je constate du même coup la présence camouflée de la même Honorable Compagnie dans la grande réserve canadienne-française-catholique d'Hochelaga et personne ne s'indigne de voir ainsi l'ennemi nous retirer toute puissance. Serions-nous, nous aussi, atteints de ce mal du partage, de ce dégoût de la puissance, de ce besoin d'une litière et d'une crèche ou d'une auge qui faciltent la domestication? Et je me sens visé, vulnérable à mon tour. Bien sûr elle se nomme La Baie pour nous séduire, la belle garce. Elle achète nos raisons sociales. Elle emprunte nos voix, de Willie Lamothe à Tex, pour nous endoctriner. Elle nous achète jusqu'à l'âme, par la chanson, avec des miroirs. Et je me rends compte une fois de plus que dans les veines du marbre de leur salle de bain coule du sang de nègre blanc d'Amérique, ce qui me rassure sur mon propre impérialisme. Et du même coup je réalise que dans la maigre aisance de ma

culture tolérée, subventionnée, colonisée, assimilée par Kétel, Famous Players, Columbia, Hachette, Barclay... etc... quelqu'un, à mon avantage, par l'astuce du commerce des fourrures, a investi des tonnes de courage à surpasser les neiges de babiche, et j'en tire un mince confort subventionné qui me sert d'orgueil et assure ma supériorité sur la foule bigarrée, curieuse, énigmatique venue à notre rencontre (ils saluent chaque navire et chaque avion de la même manière avec la même surprise) comme si j'étais Cortez ou Cartier. Le suis-je? Et parfois je cherche à nommer l'ennemi qui me réduit à sa médiocrité, qui me repousse vers les raffineries qu'il exploite (mais il a pris soin de se bâtir ailleurs, loin de la mélasse des faubourgs) et parfois je suis moi-même l'ennemi, un ennemi poli et débonnaire qui se donne bonne conscience à bons comptes de gentillesse et de miroirs. Car il y a aussi un commerce de la fraternité. Il est souvent facile de s'approprier l'amitié d'un plus pauvre et plus colonisé que soi quand le besoin s'en fait sentir. Même l'admiration en arrive à quelque servilité. Bucoliser à l'extrême l'indigène ou l'habitant n'incrimine pas la conquête mais d'une certaine façon réussit à la justifier. Voyez comme vos maîtres vous aiment. Ils vont jusqu'à racheter vos vieux meubles hors d'usage. Ils placent dans leur salon à la place d'honneur la preuve de votre pauvreté pittoresque: le coq de vos clochers. Ils en font même un commerce. Ils ont réussi à tout rentabiliser, même la sculpture esquimaude, même *those typical French Canadians*. Ils achètent notre catalogne, nos tissages, Et nous nous glorifions humblement de leur vendre enfin quelque chose. Quelque chose comme notre âme. Et avec les trente deniers nous nous meublons en aluminium, en plastique, en fibre de verre.

L'artisanat n'est-il qu'une façon inoffensive de s'admirer soi-même quand le quotidien nous échappe? Comme le cinéma? Réduire au pittoresque notre aliénation fondamentale pour s'aveugler soi-même, pour ne pas s'avouer vaincu.

Quel sens donner aux raquettes montagnaises qu'on place sur un mur de cave en bois de grange? Une gran-

ge qui a cédé le royaume. J'en possède une paire sur laquelle j'ai marché plusieurs hivers pour ne pas avoir honte de les aimer, sachant très bien que les Montagnais n'en fabriquent plus que pour les vendre en souvenirs. Quel sens donner aux belles poteries de Maurice Savoie qu'on place sur une étagère, avec orgueil, quand tout un peuple en est réduit à manger son pain anglais et quotidien dans des plats qu'il ne sait plus fabriquer, son fromage Kraft dans des vaisselles taïwannaises. Mais les objets ont-ils besoin d'avoir un sens? Ni les hommes d'ailleurs, mais un rang! Maître ou valet! Les Indiens achètent des embarcations en fibre de verre, de marque Cadorette fabriquées à Grand-Mère, eux qui savaient construire avec un couteau croche le canot d'écorce fine. Et nous nous empressons de faire un film admirable sur *César et son canot d'écorce* pour préserver une mémoire. Nous sommes pour ainsi dire partagés entre l'admiration sans borne et le mépris illimité de nous-mêmes et des autres dans la mesure où les uns et les autres, tous plus ou moins indigènes face au pouvoir, nous n'avons sur le réel que des maîtrises désuètes. Nous sommes en voie de disparition. Le National Geographic Magazine et le Nouvel Observateur nous rendent visite périodiquement. Animaux curieux. Monnaies dévaluées. Objets touristiques. Mais nous visitons aussi notre propre désuétude. Et celle des autres. Parle cinéma. Dans quel but?

Comment choisir entre le mépris et l'admiration; entre l'image et la réalité? Les Indiens, du moins, vendent leur artisanat. Nous achetons le notre, nous contemplant nous-mêmes avec satisfaction. Nous sommes les premières victimes de notre propre Salon des Métiers d'Art, du plus quétaine au plus prétentieux. On imagine mal un indien ou un Esquimau décorant son iglou, sa tente ou sa cabane fédérale de son propre artisanat. Quel sens donner à cette préoccupation, à ce souci que nous prenons de trouver refuge dans des objets ayant évacué la nécessité? A moins que la mémoire ne devienne subversive. Mais qui pourrait soupçonner le moindre projet collectif à voir évoluer les foules de Noël du Salon des Métiers d'Art?

Ce jour-là donc nous partions pour Coucouchou, en canot berceur, en barque de pêche, en canots-moteurs bruyants et clinquants. En presque vacances. Pour le plaisir. Mais quand on prend plaisir il faut aussi tirer profit. Mentalité de Blancs! Donc avec armes et lentilles. J'avais déjà visité la rivière Coucouchou il y a plusieurs années avec mes amis de La Romaine. C'était alors la grande réjouissance des canots nouveaux-nés, de la pêche, des graines de toutes saveurs: chicoutés, airelles rouges, bleuets. Une sorte de grande fête de l'été et des récoltes de ce peuple cueilleur – chasseur – pêcheur. Et rieur!!! J'ai raconté quelque part les repas du soir, là où la nuit est noire, comme le poêle, à peine entamée par le feu et les récits et les rires, parmi les étoiles, les tisons et les ombres, quand on mangeait la truite énorme au bout du bâton planté entre les genoux dans la mousse humide, poreuse et bourdonnante d'insectes. L'impression biblique d'assister à quelque sacrifice ancien mais dépouillé de tout faste et liturgie sauf de ce pouvoir de rire du moindre événement et de s'amuser de rien. Je n'oublierai pas de sitôt le grand combat à la lance d'Edmond, fils d'André, acharné à lancer au nigog les anguilles fuyantes attirées par les déchets de truite que les hommes accroupis au bord du rivage éviscèrent d'un geste savant. J'ai aimé ce *"geste incalculable... réunissant les adresses du félin, la grâce du discobole, comme si leur enfance précédait la nôtre"*. Et je me demandais sérieusement, car on est toujours un peu trop sérieux quand on écrit, *"qui mettra au mur d'une caverne avec du charbon noir le profil princier de cet enfant qui darde l'anguille au nigog sur les bords de la rivière Coucouchou, là où la mer monte et viennent les loups-marins?"* Et je cherchais une image qui les rende immuables quand c'était déjà beaucoup qu'ils soient vivants, à l'école de leurs exploits, de leurs gestes; cet enfant imitant la vie avec application. Et je m'étonnais de leur beauté presque divine. Cherchant à savoir ce *"que peuvent les traits du dieu sur un visage indien omis par les raconteurs d'histoire au bord d'une rivière et des siècles"* et j'imaginais *"une sorte de monnaie de la beauté qui enrichit un village et s'accumule en vue d'un jour monumental"*. Mais

que peut toute mon admiration pour résoudre leur âme sinon me procurer la satisfaction d'écrire le poème? Et où en suis-je aujourd'hui de mon admiration pour les hommes qui ont construit la bête incomparable des canots qu'ils inauguraient ce jour-là, les ayant semés, lentement cultivés, comme une plante rare, rabotés au couteau croche comme une aile, laissés à mûrir comme une airelle de la pensée, ici et là, comme par hasard, parmi les mousses crevées de sable, autour des maisons et des tentes... et qui ce jour-là, sur la rivière de leur âme, venaient faire leur preuve, avant le grand départ pour la chasse et l'hiver, qu'ils n'ont rien omis du grand secret des canots.

Quinze ans plus tard, il ne reste plus qu'un seul canot, d'ailleurs sublime par ses formes hautaines et incurvées, un seul canot neuf, fruit du dernier été et des couteaux croches encore fidèles aux anciens préceptes, à présenter aux rivières et à la fête. Un seul canot neuf. Par contre, une vingtaine d'embarcations bruyantes, puissantes et qui ne doivent rien au couteau croche. Signe de richesse ou de mise en tutelle? Comment mesurer cet impact sur l'âme? Comment mesurer les conséquences des armes à feu sur le destin d'un peuple lithique? Je ne saurais dire, ni déplorer, ni exalter. Quelque chose demeure pourtant que je reconnais et qui réconforte: l'essentiel peut-être de leur âme: *tout ce qui bouge les intéresse.* Grâce à leurs yeux, je vois tout. Et ils n'ont pas non plus abandonné cette façon de se dissimuler, de se recroqueviller... pour ne pas donner prise, ni aux vents ni aux regards. Notre curiosité, comme ébréchée par cette fuite des regards, le laconisme des réponses, les sous-entendus des rires étouffés derrière les fichus ramenés sur le visage; je parle ici, surtout, bien sûr, des femmes où se réfugient la légende et les usages. Comment donc les fréquenter, les connaître, les révéler?

Comment cesser d'être le découvreur? Le conquérant? Même quand on est porteur de telle blessure d'avoir été soi-même conquis jusqu'à l'os, jusqu'au pain de ménage, jusqu'au diamant des dernières pointes de flèches. Bien sûr, il nous reste, inexpugnable, "le *beau présent d'argile*" de la mer Champlain et de

l'Abitibi dont on ne tire ni son pain ni son boeuf (ce qui est rentable nous a été dérobé) mais une surprenante céramique sur laquelle s'exclament les touristes avertis et les notables désabusés. Mais ceux qui lisent Allo Police n'ont jamais fait cuire dans une cocotte de Jean Cartier (comme cela m'arrive), n'ont jamais fréquenté les phantasmes de terre d'Hélène Gagné (Phantom of the Paradise leur suffit), ni bu leur bière québécoise dans une coupe pastillée de Marthe Sirois. Faut-il comprendre que les seaux (chaudières de vingt livres) de graisse Crisco sont plus utiles et efficaces que les vaisseaux d'écorce des "stone-boilers", que les coûteuses embarcations de fibre de verre ont d'innombrables avantages sur le canot d'écorce fine et le skidou sur la raquette de babiche, comme si la beauté n'appartenait plus à la main des hommes. Il reste que ce sentiment du vaincu m'introduit dans la timidité de Philomène (que Basile nomme Pinamé car leur langage est encore capable de s'approprier). Philomène qui est pourtant la moins timide. N'ai-je pas eu, il y a quelques jours à peine, à Havre Saint-Pierre, terre d'exil des Acadiens des Iles de la Madeleine, dont ils n'ont tiré après 120 ans de mer et de loup-marin qu'une misère joyeuse et artisanale, un semblable malaise en croisant les ingénieurs et intendants de la mine de fer et titane qui parlent anglais comme je ne parle pas montagnais, sans scrupule, car ils ont racheté la terre et les hommes. Et j'enrageais de tout ce village et de ces grands chasseurs de loups-marins et raconteurs de légende et de mon ami Ovila Dupuis qui a connu le temps incalculable des grandes courses à la voile, parmi les glaces de printemps couvertes de blancs loups-marins et la drive parfois qui les dégolfait et la glace qui les broyait et les fortunes de mer qui les ruinaient, maintenant, à cause de la mine qui peut racheter leur pauvreté, qui du même coup rachète leur liberté, qui en sont réduits à exercer le métier de vidangeur ou de garçon de table ou de gardien de nuit ou de chauffeur de fournaise ou de mineur, tous métiers subalternes, pour ces anciens maîtres à bord d'un navire de leurs mains artisanales. Un accent de sel, une parlure de chanvre et toute la malice du récit pour raconter une vie de boîte à lunch. J'ai bien peur qu'ils ne finissent

par se taire à leur tour, par déserter le langage, par capituler de leur accent du Hâvre qui ricoche, par mourir de la triste mort qui menace le reste du pays. Ayant reconnu et accepté leur vocation touristique, j'ai bien peur qu'à leur tour ils inventent (si on peut dire) un carnaval du bout du monde, aussi lamentable que tous les autres. Mais ils ne pourront pas ne pas y inscrire une course des portageurs dans les rues de Chicoutimi, une course de canot par les travers du fleuve *"englassé dedans les glaces"*, ou de cométique parmi les neiges profanées de l'intérieur des terres, pour raconter le dos large qu'ils ont dilapidé au service des autres à édifier un pays qui ne leur appartient que pour mémoire. Et ils demanderont à une bière qu'ils n'ont pas brassée eux-mêmes de les commanditer. J'ai bien peur qu'ils ne finissent par se déjoualiser tout à fait, ces hommes joualeresques, et ne plus parler que le triste langage des lignes ouvertes, des spectateurs du baseball et des émissions de télévision en quête d'imbéciles pour applaudir l'obésité des animateurs sans âme qui ont accepté de n'avoir rien à dire pour ne pas éveiller le dormeur, l'endormi, le spectateur investi dans la cote d'écoute où s'agglomèrent comme des mouches sur le gâteau de miel les brasseurs de bière bien à l'abri des brasseurs d'idées. Nos ancêtres au moins se saoulaient avec du fort, avec du Saint-Pierre, avec du crèche-de-joual, avec du corne-en-cul qu'ils alambiquaient eux-mêmes.

Comme nous, l'Indien a été délogé de son passé et réinvesti dans l'avenir des autres. On lui donne une ration, on lui propose un emploi pour dévaluer son espérance. Quelqu'un nous a promis 100 000 boîtes à lunch et nous avons déserté le royaume, et nous avons accepté le collier en échange d'un salaire...

> *... force reliefs de toutes les façons,*
> *os de poulets, os de pigeons; sans*
> *parler de mainte caresse...*
> *(Lafontaine)*

Se contenter des restes, est-ce un destin? Que nous propose justement la publicité des maîtres sinon du

pain et des jeux, de la bière et du hockey? Evidemment les plus raffinés refusent de s'identifier à Guy Lafleur dirigé par Scotty Bowman et payé par la Canadian Arena, où à un quelconque joueur de baseball né à Milwaukee (et encore!) et préfèrent aller chez le joualeresque Lacasse qui en rigole, à la recherche du coq de clocher et du temps où leurs pères plaçaient au-dessus de tout le fer blanc de l'humour et de la paillardise. Au lieu de se prendre au tragique, ils se souviennent. Au lieu d'investir dans le présent quelque projet de royaume, ils rachètent aux Anglais, à prix d'or, les débris de la mémoire et de la misère. Ils découvrent l'incroyable Ti-Jean Carignan après Détroit et Buckingham Palace. Cependant Charlebois se prend pour Dylan, Ferland déserte la fleur de macadam, Vigneault après nous avoir éveillés nous suit de loin et Léveillé se prend pour un violoncelle. Bientôt nous aurons nos Johnny Halliday et nos Big Bazar comme la douce France. Bientôt, si ce n'est déjà fait. Heureusement il nous reste Pauline! Et Leclerc qui renaît.

Je m'introduis donc dans le présent et l'actualité des Indiens, ayant depuis longtemps abandonné tout espoir de rencontrer la Chine des légendes. Mais je me sens chez moi malgré moi, comme un Américain. Je m'étonne de les rencontrer comme s'ils se trompaient d'époque et me réjouis de la chance qu'ils soient vivants, vestiges d'une préhistoire. Toute cette triste histoire qui a débuté en 1534, ici commence à peine et on pourrait encore la réussir. Mais comme Cartier, j'ai un film à faire et un roi à servir: les marchands suivent de près les ambassadeurs et je me retourne parfois pour apercevoir une île aux Coudres ayant abandonné la terre et la mer, toute entière vouée à son destin touristique. Et ne sais que penser. Est-ce qu'on peut comme Léandre Bergeron imputer à Cartier les intentions du roi? Et si Hilton achète l'île aux Coudres, devrai-je m'en vouloir de les avoir admirés, ces hommes dévalisés. La puissance m'importe moins que la saveur. Mais ne suis-je pas marchand de saveur? Et pour arriver à mes fins ce jour-là, comme un Américain, j'accepte qu'ils portent mes bagages, je loue leurs services à bons comptes, pour

satisfaire mes désirs de cinéaste et d'amateur de pêche à la truite. Ensemble nous avons braconné la rivière des Américains. Ils applaudissent l'exploit. Mais je n'arrive pas à ne pas me percevoir comme un de ces "messieurs", comme ils les appellent, quand Basile m'avironne, me désigne les bons endroits, se réjouit de mes prises, admire la finesse de ma perche, la vitesse avec laquelle je rejoins les sauts, le bond de la truite sur la mouche, l'action de ferrer la bête en surface, la souplesse de la ligne et du bambou à la poursuite du poisson qui brille au soleil et finit par montrer son ventre lumineux, taché de ce point orange et mouvant comme une fantaisie, au moment où je l'attrappe par les ouïes et le jette dans le canot où il trépigne emprisonnant les couleurs du prisme dans les éclaboussures de l'eau qui dormait entre les varangues. C'est alors que je me redresse pour délivrer mes jambes infestées de fourmis car je ne sais pas m'asseoir sur les talons durant des heures comme eux et ne connais de leur rivière que ce bon moment qui enchante les pêcheurs américains d'une belle truite mouchetée que nous mettrons ce soir sur la table des mousses et des moustiques. Et encore là les jambes me frémilleront car il n'y aura ni chaise ni banc que les Indiens nomment "objet sur lequel on s'asseoit debout". Et le lendemain, avec l'argent que je lui donne, Basile s'achètera une perche de bambou pour jouer à la pêche. Non, ils ne détestent pas les messieurs, du moins pas encore, qui viennent avec leurs miroirs et leurs cannes à pêche, et qui achètent les rivières à saumon et parfois aussi les montagnes de l'intérieur des terres. C'est ainsi que le vieux William recevait chaque année cent-cinquante dollars *"en billets de un dollar"* pour la rivière Coucouchou; leur rivière! Est-ce qu'on peut vendre son pays sans le savoir?

C'est ainsi qu'ils ont acheté les mines de Schefferville, de Ouapouche, de Havre Saint-Pierre... et c'est ainsi qu'un peuple de paysans et de bûcherons a vendu son pays pour le miroir d'une boîte à lunch. Et maintenant il faut voir ce qu'ils y mettent dans leur boîte à lunch pour comprendre qu'en vendant l'intérieur des terres et les arbres et les rivières, ils ont cédé leur

âme et leur génie. Il n'y a pas d'artisanat qui s'introduise dans leur boîte à lunch, mais du pain anglais, de la bière anglaise, du fromage Kraft et du Ketchup Heinz; toutes choses que leur mère faisait de ses mains artisanes. Quand l'artisanat est sorti du quotidien, quel sens prend-il? Et quand le pain quotidien échappe à l'homme qu'arrive-t-il de l'homme?

Qu'arrive-t-il? Il arrive ce qui vient de se passer aux Olympiques. Vous avez vu danser Nadia et elle dansait comme une fée. Quelle fin heureuse. La médaille d'or. Et tout ce monde qui s'émerveille qu'on lui raconte une aussi belle histoire dans ce merveilleux palais des sports. Tout ce monde assis dans son stade olympique. Tout ce monde, c'est-à-dire tous ces Canadiens-français-catholiques, nous, à qui on a proposé aux jeux un siège et pour construire le stade une boîte à lunch. Et la forme qui nous trotte dans la tête, et le désir de bâtir depuis le premier arbre, à quoi cela peut-il servir depuis qu'on est Québécois, sinon à boire la bière qu'on nous propose, sinon à assister aux jeux qu'il faudra bien payer. Et qui va payer? Les riches, s'ils payaient, ne seraient pas riches. Alors quoi? Alors, quelle astuce! On a imaginé de taxer le rêve. Et qui rêve, sinon celui qui se laisse raconter l'histoire de Nadia, celui qui ne possède rien, le pauvre. Mais comment lui imposer une taxe et la lui faire payer rubis sur l'ongle comme pas un riche ne paie. C'est bien simple. En inventant la loterie olympique. Et nous sommes faits encore une fois. Oh! j'allais oublier: on a aussi permis à un jeune indigène blond et athlétique d'allumer la flamme olympique. Enfant de choeur d'un rituel ridicule. Et aussi le dernier soir on nous a invité à danser avec les autres indigènes dans une grande parade (comme dirait Trudeau) pittoresque pour nous montrer aux visiteurs, objets de curiosité. Nous aurions tant voulu montrer aux visiteurs du monde entier une forme québécoise. Ils se contenteront des sculptures esquimaudes. A défaut d'être, je constate que j'ai été. Et qu'on se préoccupe de mon reflet. Le folklore dans une société qui se meurt a-t-il une autre fonction que de servir de consolation et de nostalgie. Les vieux refusent de reprendre le collier de la conquête. Les jeunes ont-ils besoin de cette inspiration du passé?

J'ai assisté aux Veillées d'Automne. Les Ruine-Babines, Zacharie Richard, Ti-Jean Carignan nous proposaient une forme, une couleur, une façon d'être. La salle applaudissait et sous les bancs roulaient, puantes, les bouteilles d'une bière lasse. Toulmonde se réjouissait. Mais comme on regarde l'album de famille un soir de Noël. Ils ne criaient pas vengeance. Ils étaient assis. Le folklore ne les a pas réveillés. J'avais l'impression de l'enterrement d'un mort qui rougissait des vivants. Je ne demande qu'à me tromper. Mais il faut bien que je le dise comme je le ressens. Et j'ai l'impression que nous nous trompons sur nous-mêmes et le courage. Nous vivons à l'abri de quelques beaux objets évadés des greniers de la mémoire. A quoi sert la mémoire qui ne fait pas lever le pain noir du royaume à la force des poignets. A quoi... le coq de clocher qui orne les cheminées et ne suscite pas l'obscénité du désir. Pourquoi se dire québécois si c'est de la Molson qu'on boit, à Grenoble qu'on pense, à New-York qu'on danse, en Californie qu'on prie, en quadraphonie qu'on chante, du pot qu'on fume et qu'on ne connaît pas même la salsepareille dont une meunière faisait un vin qu'on n'oublie pas, ni la sarracénie des tourbières, ni la linaigrette des toundras, ni la cladonie des taïgas, ni le pourcil habile à pourfendre les eaux du fleuve, ni le huard tragique à élever le soir au-dessus des événements.

Et je regarde maintenant Philomène qui a fait sa banique dans le sable de la rivière Coucouchou. Je suis curieux de ses gestes simples et efficaces. Sans instrument, sans plat, sans four, sur une toile blanche, elle mélange la farine et l'eau et le sel et la poudre à pâte, manipulant, pétrissant le gâteau mou, la chair presque vivante, tellement blanche dans ce grand fauteuil de mousse auprès du feu déjà furibond qui chauffe le sable. Ils ont inventé le four à pain de la transhumance, léger comme une connaissance, inépuisable ressource accumulée par les glaciers, les rivières et les mers disparues à tous les âges de ce pays de la terre sans arbre. Et j'admire d'avance, la regardant enfouir l'énorme miche en toute innocence dans le sable brûlant avec un bout de bois, le goût incomparable de ce pain qui sortira noir et dur de cet-

te épreuve du feu et qu'elle grattera patiemment avec un couteau jusqu'à ce que la croûte apparaisse dorée comme un soleil de minuit. Et je comprends mal comment 100 000 boîtes à lunch arrivent à se satisfaire du pain anglais, du pain Weston, du pain tranché, falsifié des boulangers colonisateurs. Entre ces deux pains, il y a une conquête.

A cet égard, les Indiens sont moins conquis peut-être que nous. Ils ont préservé la maîtrise du pain. Ils savent encore mordre dans la croûte. On ne leur a pas encore arraché toutes les dents avec des friandises. Saviez-vous que nous étions un peuple édenté? Il suffit d'entendre chuinter le crédit social pour s'en rendre compte. Le pain sans croûte a-t-il été imaginé pour nourrir le loup qu'on apprivoise. Tandis que les Indiens savent encore le goût du pain qu'on a confié aux festivals et qu'on propose aux touristes. A cela je reconnais leur mince souveraineté, encore qu'ils achètent la farine des magasins; la Bourse du Blé veille au grain (il n'y a pas, sur le marché, de farine qui vienne de nous, les laboureurs).

Et je savoure, cherchant à comprendre ma satisfaction, la truite fumée, l'outarde bouillie, le pâté de caribou, le foie de loup-marin, le gigot d'ours, et la grande banique ronde que Philomène distribue en riant de joie devant notre étonnement. Et je me dis que voilà bien une merveille qu'il faut préserver de l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson qui commence à importer jusqu'à La Romaine du pain fabriqué à Sept-Iles par des machines. Et je les félicite à mon tour et les louange. Assis à cette table des mousses sur mes talons endoloris, je me sens transporté de familiarité bienveillante, je les tutoie. Nous sommes frères. Je leur manifeste des tonnes de sympathie transculturelle et de curiosité à l'abri de tout remords. Et du même élan, je les cinématographie comme n'importe quel Américain de passage dont pourtant je questionne l'impérialisme. Et je les repousse peut-être dans une image artisanale dont ils ne parviendront pas à justifier la désuétude. Qu'avons-nous à vouloir préserver leurs usages quand nous les empêchons par tous les moyens du commer-

ce d'en créer de nouveaux, quand nous leur imposons les nôtres pour notre seul profit?

La bonne conscience de la chrétienté triomphante me stupéfie, comme si le fait d'avoir inventé la fermeture-éclair légitimait tous les comportements. Et celui de *"brûler le pourpoint"* (B.G.) des gens qu'on photographie n'est-il pas le plus odieux, le plus encombrant. Evidemment on peut toujours prétendre que la fille a consenti. Mais le viol est encore plus grave quand il réussit à obtenir le consentement de la victime sous de fausses représentations. Notre amour des Indiens est-il sincère? D'une certaine façon on pourrait dire que seuls les missionnaires ont démontré leur sincérité qui ont passé toute leur vie dans la vie des Indiens. Les autres (dont je suis) ne font que passer en passant. Et pourtant il m'arrive de douter de la bonne foi des autres. Mais qui a le courage de douter de lui-même? Il est si facile de se justifier. Ne sommes-nous pas un peu responsables de la mémoire amérindienne? Avec nos images! Avec nos livres! Avec notre structuralisme pour les examiner froidement! Avec notre linguistique rigoureuse qui s'applique à sauver des langues en voie de disparition comme on s'inquiète de la grue américaine! En contrition! Pourvu qu'il soit trop tard!

Mais qui se rendra responsable de leur présent? Qu'avons-nous fait pour mettre en valeur une actualité déchirée entre deux cultures? Belle mentalité de collectionneur d'objets lithiques. Nous nous passionnons pour leur passé, leurs sépultures, les gestes qu'ils abandonnent, mais nous repoussons leur actualité dans le sous-développement. S'il y a des sous-développés, c'est qu'il y a des sous-développeurs, a dit à peu près quelque part un nommé Castro. Nous leur avons reconnu dans ce pays le statut d'assistés sociaux. Par contre, ils ont la première place dans nos musées. La belle affaire! Et s'il leur arrive encore d'être pittoresques, nous irons les filmer. Mais qui les délivrera du présent? De ce terrible présent qui ne peut rien pour les opprimés dans la mesure où il s'en nourrit. Qui a jamais mis dans la balance toute la richesse que la Compagnie de la Baie d'Hud-

son a tirée de leur terre et de leur courage de chasseur en échange de la farine et des armes à feu et de l'eau-de-vie? Mais le présent les méprise. Et pour se donner bonne conscience, de temps à autre, le présent les cinématographie. C'est tout ce qu'il peut faire pour eux. Il faut bien faire avancer le monde. Tant pis pour les faibles. Et quand nous filmons Philomène, timide et savante, qui fait sa banique indienne avec la farine des blancs, qu'est-ce que nous prétendons sauver du désastre? Philomène ou la mémoire de Philomène par laquelle nous pourrons un instant distraire le conquérant absorbé par ses conquêtes. D'une telle avance technologique, les marchands ont tiré un avantage irrécupérable. L'Indien, comme le noir d'Afrique, comme le Québécois de Québécoisie, se trouve irrémédiablement asservi par l'incroyable supériorité de la fermeture-éclair. Et il y sacrifie toutes formes qu'il avait inventées pour laisser quelques traces de son passage. L'Indien ne produit plus de patrimoine à sauvegarder. Avez-vous déjà vu une fermeture-éclair en babiche? Une caméra construite avec l'arme presque oiseau du couteau croche? Un magnétophone en bois rond? Et ils ont allègrement abandonné les vêtements de toile blanche qu'ils fabriquaient et décoraient eux-mêmes depuis le jour où ils ont accueilli la toile blanche pour remplacer l'écorce des canots et la peau des anciennes robes naskapis dont nous avons préservé quelques exemplaires pour garnir nos musées. Mais dans nos musées allons-nous garder les vêtements de nylon garnis de fermeture-éclair qu'ils achètent au magasin de la Compagnie, ayant abandonné le métier méticuleux d'ornementer de perles le cuir des mitaines et de rubans en ric-à-rac ou de soutache les vêtements de toile blanche. Et quand il ne restera d'eux plus rien à mémoriser, qu'en sera-t-il de leur fierté? A quoi servira l'image?

Et cette supériorité s'exerce et est maintenue au nom du principe de la libre entreprise que la marine américaine s'emploie par tous les moyens à faire respecter, de la Terre de Baffin à la Terre de Feu. Nous sommes loin de la valeur indienne du partage, loin du principe de réciprocité. Avons-nous les

moyens de la réciprocité? S'il fallait payer le prix des fourrures, de la terre, des mines? S'il fallait partager la richesse que nous leur avons empruntée, dérobée par la force des armes ou l'astuce des traités? Mais qu'avons-nous besoin de partager ce qui peut s'acheter ou se prendre? Le partage n'est-il qu'une philosophie de la nécessité, bonne pour ceux qui n'ont pas encore inventé la force ni la domestication. Un jour l'homme s'est déchargé sur les bêtes du poids de sa survie. Ayant dompté un cheval il a cru qu'il pouvait aussi dompter un homme. Alors il a inventé l'esclavage puis la servitude féodale. Mais l'homme, un jour d'orgueil, a récusé cette entreprise. Une révolution française a voulu rendre l'homme à sa liberté primitive. Etait-il trop tard? La machine par l'astuce de la boîte à lunch a récupéré le troupeau des serfs. La fermeture-éclair donne au gérant du magasin tout pouvoir pour que les fourrures et toute la chasse n'enrichissent que l'Honorable Compagnie, laquelle jouit de charte royale.

Je m'excuse auprès de ceux qui portent à gauche la vérité d'expliquer à ma manière petite-bourgeoise et réactionnaire ce qui se passe sur cette terre aussi totalitaire à gauche qu'à droite sans utiliser le sacrosaint vocabulaire de la lutte des classes qui asservit les intellectuels à une dialectique aussi impitoyable et impérialiste que le pain anglais dans les boîtes à lunch des Canadiens-français-catholiques. Cette dialectique simplifie à outrance. Elle propose un système infaillible. Nous y avons pourtant goûté à l'infaillibilité. Comment se fait-il que tant d'intellectuels y cherchent un nouveau refuge. Pour ne pas penser peut-être. C'est tellement plus simple de suivre les prêcheurs de croisade. Cela simplifie la vie que de partager le monde en bien et en mal. Une autre invention que nous avons bien connue et qui a produit l'Inquisition. Cela simplie aussi bien l'homme que la pensée.

Il me paraît trop facile d'avoir raison en telle occurrence. Trop simple d'avoir tort. Il serait étonnant qu'on puisse résoudre un tel dilemme par la dictature du prolétariat. Un Indien n'est pas aussi facile

à classer. Peut-être est-il lui aussi comme moi un petit bourgeois subventionné. Comment réduire les aspirations des hommes à ces simplifications commodes en géométrie mais inapplicables à celui qui construit en bois rond. Une société, c'est une goélette! Ca se bâtit à la fausse équerre. Et qui me dira comment Marx et Mao vont résoudre le goût de la chasse au caribou par quoi l'Indien demeure irréductible à une citoyenneté, à une classe sociale, à une culture?

Pour excuser notre sollicitude, nous invoquons le fait que nous nous efforcions de leur donner la parole. Mais le silence est grand qui sépare nos esprits. Entre eux et les blancs, il y a cet étrange langage du commerce. L'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson leur vend les objets de première nécessité, en échange des fourrures, ces pierres précieuses de la chasse. Et elle se glorifie de tant de héros ayant établi au bout du monde les postes de traite qui ont permis aux Indiens de bénéficier des bienfaits de la civilisation. Bien sûr il y a le Pepsi. Mais on ne me fera pas dire que le fusil n'est pas supérieur à l'arc quand le repas du soir dépend de la distance qui sépare le chasseur du gibier fugace. Mais qu'avons-nous fait pour rapprocher les cultures, pour partager au lieu d'échanger? Nous sommes à Coucouchou pour mieux voir et mieux entendre. Grâce à Basile que je connais de longue date comme un ami (nous avons ensemble chassé le caribou autrefois: douze jours de marche en raquettes jusqu'au grand lac Mousquaro, mais cela suffit-il à abolir les siècles qui nous séparent.) Je le retrouve aujourd'hui, quinze ans plus tard. Il parle un peu français à cause de l'école et dans cette mesure sa *"vie est toute mêlée"*. Car l'école des blancs ne transporte pas les valeurs indiennes.

Seuls mes parents et grands-parents,
qui n'ont jamais été à l'école, peuvent m'apprendre à être indien.
Judith Benjamin de Mingan

C'est ce qu'ils prétendent et ce qu'ils ont peut-être compris. Mais que faire? Refuser l'école? Accepter

l'école, c'est refuser la forêt. Et déjà ils n'y vont plus guère. Sauf à l'occasion. Pour jouer au sauvage. Comme nos femmes filent le lin parfois. Pour fêter la Saint-Jean en jupe de circonstance. Est-ce un cas de légitime indifférence?

Grâce aussi à Alexis Joveneau, le missionnaire, tempéré par l'exubérance d'un rire de combat, qui me traduit le mot à mot et l'esprit de leur discours, même qu'il en ajoute parfois. Grâce enfin à José l'anthropologue linguiste qui est *comme une indienne pour le langage mais non pour la corpulence.*

Ensemble nous cherchons tous en quelque sorte à préserver les mots de la chasse qui se perdent à l'école, à démêler les vies de ceux que nous avons pris au filet des échanges et des miroirs.

Ce qui m'amène, à force de rompre les bâtons, à cette étrange considération qui s'est imposée à ma réflexion lors d'un colloque à propos de La Préservation du Patrimoine, tenu à Québec dans les salles sonores, qui gardent une vieille odeur sacrée de confessionnal et font encore entendre des chuchotements de surplis, du Vieux Grand Séminaire. Il faisait dehors un Québec radieux qui n'incitait pas trop à entendre les alarmes des experts en décapage du patrimoine. Les hautes assises de la brocante diplômée. On nous proposait *un retour aux sources, c'est-à-dire aux maisons traditionnelles, aux meubles anciens, aux églises, aux moulins, à toutes façons par lesquelles nos ancêtres ont apprivoisé le pays, l'ont exprimé et même aux objets amérindiens pour tirer du passé ce qu'il a de stable (bien que révolu) en vue d'un avenir fécond.* Et je me sentais malheureux dans les coulisses du désastre et de la déchéance. Et je me disais qu'il n'est pas utile de préserver le patrimoine d'un peuple qui a cessé à toutes fins pratiques (ou utiles) de produire du patrimoine. Et je me suis écoeuré tout à fait de ces préoccupations de croque-mort en imaginant la suite logique de l'opération: un éventuel et prochain ministre des Affaires culturelles (comme on dit Affaires Indiennes) déclarant monument historique la Place Ville-Marie. N'a-t-on pas

classé l'église du Gésu, cette affreuse boutique où j'ai prié, construite à une époque où nous avions déjà cédé le soin de donner une forme au présent à un quelconque Taillibert du temps. Déjà nous empruntions la forme. Que reste-t-il du fond qui manque le moins, dit la fable. Je contemplais d'avance ces notables (dont j'étais puisqu'on m'avait invité) Canadiens-français-catholiques élaborant des techniques de conservation susceptibles de servir à préserver du pic des démolisseurs le siège social (head-office) des multinationales qui ont envahi la rue Dorchester pour le plus grand bien des indigènes et à sauvegarder pour mémoire les innombrables trous laissés dans le gâteau québécois par la Noranda Mines, la Domtar, l'Iron Ore et la suave Quebec Cartier Mining. Ou alors, comme les Indiens, nous aurons un jour épuisé notre pittoresque et comme nous avons cédé la forme au plus bas soumissionnaire, qu'en sera-t-il de nous?

Donc un peuple débouté de l'histoire se cherche une vision du monde dans la nostalgie des vieilles pierres, image d'une défaite qu'il refuse de regarder en face.

Il aime mieux croire à sa vocation touristique qu'il confie d'ailleurs aux hôtels Méridien ou à la chaîne Hilton pour mieux s'enchaîner, s'aliéner, disparaître en douceur dans les trafics d'influence. L'aliénation du fondamental dont parle Gaston Miron, n'est-ce pas justement la privation du privilège d'élaborer une vision du monde, la capacité de produire du patrimoine, ce que nos ancêtres plus pauvres que nous savaient encore faire. Cependant d'envahissantes visions du monde se cherchent par toute la terre des peuples à aliéner qu'on ne se donne même plus la peine de coloniser. Pour réduire en esclavage, il suffit d'inoculer à ceux qui sont trop faibles pour se défendre une vision du monde par tous les moyens de communication de masse sous forme de marchandise, détruisant du même coup toutes les valeurs et toutes les traditions, bonnes ou mauvaises, que l'homme avait édifiées à la mitaine et propagées de bouche à oreille. L'Amérique, comme on désigne injustement les USA, a vendu au monde entier sa médiocrité. Je ne dis pas qu'elle n'a rien produit d'autres. Je dis qu'elle s'intéresse d'abord

à ce qui se vend. C'est pourquoi elle vole bas. Par la publicité qui a remplacé le prône du curé, elle a mis la terre entière sur un 33 tours et à force de pressions, de flatteries, d'insinuations, de complaisances, de mercenaires de toutes sortes, de Guy Lafleur à Willie Lamothe, de bassesses, elle a tiré une cruche, facile à remplir, de l'argile d'un peuple fier. Peut-on imaginer un marchand digne de ce nom (je ne parle pas des rêveurs déguisés en boutiquiers) qui cherche à vendre une marchandise susceptible d'améliorer notre vision du monde, capable de libérer les hommes du vieil esclavage millénaire?

Etant de ces peuples dépouillés du pouvoir d'élaborer une vision du monde, nous avons donc confié à d'autres le soin de fabriquer notre patrimoine et nos sabots. Nous avons emprunté à American Home nos maisons et confié à Crane le soin de nous libérer de nos bécosses (back-house pour ceux qui ne le sauraient pas). Sommes-nous justifiés de conserver la maison de nos ancêtres quand nous vivons à Town of Mount-Royal dans la triste et laide maison des autres. A quoi peut servir de préserver la mémoire d'une forme que nous avons trahie de la cave au grenier, du berceau à la tombe et de faire des enfants canadiens-français-catholiues pour les promener dans des carosses anglais, les nourrir de produits Kraft, les gaver de guitare américaine et les mettre en bière que nous n'avons pas brassée nous-mêmes.

Au lieu de sauver la goélette échouée parmi les foins salés, naufragée par les requins de la finance, photographiée par les touristes que nous sommes dans notre propre défaite, je me disais qu'il faut restaurer le pouvoir de naviguer et de construire des Voitures d'Eau. Et j'ai songé, un instant, à proposer à ces brocanteurs de l'agonie lente des goélettes, de reconquérir le pouvoir de vivre dont les goélettes sont la dernière preuve vivante. Il reste en 1976, sur le fleuve, deux ou trois goélettes, dont le Nord de l'Ile, de Joachim Harvey qui n'a pas encore compris comment les *"anglophones d'Angleterre"* ont réussi à passer par l'Anse-aux-Foulons. Et j'ai parfois, cinéaste du présent, l'impression de filmer la bataille des Plaines

d'Abraham, heure par heure, jusqu'à la mort de la dernière goélette, jusqu'à la capitulation du dernier capitaine, trop heureux si on lui propose une boîte à lunch de premier maître sur un bateau de la Clarke Steamship. Il n'a pas compris, Joachim, que, pour parvenir à cette victoire, les *"anglophones d'Angleterre"* se sont servis de ceux qui savent trahir pour les trente deniers qu'ils récoltent à siéger comme P.D.G. de parade pour la Consolidated Bathurst, pour Canadian Petrofina... etc. En 1760, nous avons perdu une bataille et gardé une identité. Aujourd'hui c'est la guerre que nous perdons, en présence des cinéastes.

J'ai hésité, je n'ai pas osé leur parler de royaume, à ces rois déchus. J'ai préféré marcher dans Québec. Place Royale où j'ai vu le nom de Hilton. Sur le port où les bateaux de toute la terre ont délogé mes cousins de l'île. Car ils n'auraient pas voulu m'entendre. Comme si, notre destin, nous l'avions nous-mêmes accepté en acceptant la promesse d'une boîte à lunch. Toutes les autres maîtrises sont offertes à vil prix aux investisseurs étrangers. Tout investisseur est d'ailleurs un étranger, dans la mesure où il se fait de l'humanité une idée infernale, la réduisant à un troupeau où il puise ses clients et sa main d'oeuvre sans autre considération que celle du plus grand profit et la persuadant qu'il n'est pas plus grand bonheur que celui de consommer toute médiocrité. Qui donc proposera aux hommes un bonheur sans collier? Est-il dans sa nature de se laisser domestiquer? Est-il indispensable de partager le monde entre les vainqueurs et les vaincus? Un autre partage est-il impensable? Pourtant nous sommes singuliers? Pourtant les indiens ont une identité incontestable? Qu'est-ce donc qui nous manque pour nous permettre d'élaborer une vision du monde qui nous soit propre et se reflète dans le quotidien? Comment en sommes-nous rendus à être confondus dans des citoyennetés et des cultures qui n'ont rien à voir avec le goût de la chasse ou le goût du Québec? Comme si nous devions nous contenter de chercher refuge dans l'artisanat. Et contemplant l'Indien, et regardant le Québécois, j'ai parfois l'impression de faire de la broderie sur de vieux motifs. Nous n'avons pas même la tache mongole pour prouver à Trudeau

que nous ne sommes pas britanniques. Que nous reste-t-il? Notre *"lousy french"* peut-être. Des français de France pensent comme Trudeau sur ce point et m'ont dit en toutes lettres que nous devrions nous en tenir au *"basic french"* (sic). Et comme désespéré, ce jour-là, dans les rues de la Vieille Capitale du Souvenir, de toutes ces réflexions, loin du colloque d'embaumeur, j'avais, je l'avoue, le Québec bas, un Québec qui me paraissaît avoir trouvé sa raison d'être et son ultime refuge dans les boutiques d'artisanat qui ne me donnaient envie de rien. Sauf d'un peu de souveraineté.

A Coucouchou au contraire, j'étais l'étranger. En état d'admiration. Contre mon gré peut-être. Mais qui est responsable de l'empire? Il serait facile d'accuser l'empereur et d'en profiter. L'empire est une faiblesse de l'homme, de tous les hommes. Car il est bien plus simple de dominer par la force et le désir. On domestique les bêtes en les enfermant dans des enclos et en les nourrissant. Il en va de même des hommes. Que reste-t-il d'un homme tout à coup privé de toute souveraineté. A Coucouchou, investisseur de techniques incalculables, comme José, l'anthropologue, comme Alexis, le missionnaire, j'avais l'impression d'avoir été autorisé à pénétrer dans un temple en ruines, le temple de leurs usages dont il n'était plus d'usage. Et spontanément, nous les invitions à préserver ce patrimoine avant qu'il ne soit trop tard. En les mémorisant, en les formolisant, en les cinématographiant de notre mieux, nous les investissions dans la nostalgie sans trop nous préoccuper du présent innombrable et tout puissant qui les aliène avec les armes bactériologiques et sournoises du *Pepsi* et des *Cherry Blossom*. Mais est-ce à moi de produire les maîtrises dont ils pourraient enfin tirer leur existence? Est-ce à tous ces politiciens qui vivent de pots-de-vin, à ces urbanistes et aménagistes qui vivent du patrimoine, d'aménager la pauvreté puisque c'est la richesse qui leur procure leur piscine intérieure? Les universitaires sont parfois les plus domestiqués des hommes, eux qui ont accès au salon tandis que les autres restent à l'étable. Quand je n'arrive pas moi-même à préserver mes enfants de la métaphysique

des *Cherry Blossom* et des *Supertramp,* qui suis-je pour planifier le destin d'un peuple infiniment plus petit que le mien, bien que peut-être moins aliéné, pour l'instant? Et pourtant, je cherche, moi aussi, à préserver le patrimoine des autres.

Faire un film est une démarche contestable. Mais pour contester la démarche peut-être convient-il de la faire? Pour en reconnaître les limites et chercher ailleurs un introuvable comportement à cet égard. Nous apprenions beaucoup de toutes manières, même si la distance culturelle paraît infranchissable. Nous apprenions surtout que le dominé ne propose pas facilement au dominateur libre accès à sa souffrance. Nous en savons quelque chose. Avec mes amis anglophones, j'évite de parler du Québec. Avec les autres, qui ne sont pas mes amis, je garde mes distances, je ne risque pas l'amitié. A l'égard des Indiens, nous éprouvions nos préjugés et nos bonnes intentions. Cela vaut-il mieux que l'indifférence? J'examine avec attention la moindre chose. Je reconnais la beauté. Toutes sortes de beauté et singulièrement, celle du langage. Grâce à José, grâce à Alexis, nous avons deviné un système aussi perfectionné que le nôtre, infiniment plus poétique et peut-être plus humain. Un système qui n'a pas besoin d'implorer le latin et le grec pour inventer les mots nouveaux. L'hélicoptère est une *libellule* et le magnétophone un *perroquet*. Les blancs sont *mistoucouchou,* c'est-à-dire ceux qui ont des canots de bois, ce qui décrit bien leur avance technologique. S'ils nous abordaient aujourd'hui nous serions ceux qui possèdent des fermetures-éclairs ou ceux qui marchent sur la neige avec des chiens à skis. Nous les nommons encore Indiens aux antipodes des Indes ou sauvages ce qui n'était pas sans beauté. Mais nous savons mal aimer. Et nous avons détérioré ce mot, l'avons détourné de son sens, par mépris. *"Je suis une maudite sauvagesse"* écrit Madame André de Schefferville, sans savoir que ce mot veut dire habitant des forêts: ce qu'ils rêvent de redevenir.

Nous n'avons pas respecté le mot sauvage et nous n'avons pas non plus respecté leur langage par lequel ce pays était infiniment mieux nommé que par tous

nos saints de plâtre et que par tous les rois et reines Charlotte de la terre Angle. Mais ce qui était méprisé par cette démarche, ça n'était pas le sauvage mais le commun. Et les noms de saints et les noms de rois excluaient la poésie du peuple, qu'il soit sauvage ou habitant, indien ou québécois.

Mais avons-nous le droit de maintenir un peuple dans un isolat linguistique pour la satisfaction de préserver un patrimoine?

Je reconnais également la merveille de leur nomadisme, dans un pays hostile, et leur légèreté, leur âme d'écorce, l'arme courbe du couteau, le sable qui sert de four à pain, mais peut-on les renvoyer à la chasse fondamentale et leur arracher le goût des miroirs de toutes sortes que nous leur avons enseigné, pour qu'ils ressemblent à leur père: est-ce là un bonheur?

Mais nous ne pouvons pas non plus les empêcher de rêver.

Et plus ils boivent pour oublier, plus ils rêvent. Car ils boivent. Comme nous buvons. Je voudrais pouvoir dire cette parenté des uns et des autres, ce commun refuge de la bière facile. Et quand ils rêvent, comme nous, ils rêvent de royaume. Ils rêvent des grandes chasses au caribou, du lointain *Mouchouânipi*, du grand Pays de la Terre Sans Arbre, ce royaume de légende dont ils se sentent dépossédés sans rémission. Et la dépossession, est-ce une nourriture de l'âme? C'est Jean Baptiste Lalo de la Romaine qui m'a raconté la dépossession.

Maintenant je remarque
que je commence à changer

quand je suis dans le bois
je commence à avoir hâte
de manger de la farine

autrefois jamais
je n'avais ce goût-là

maintenant je me souviens
de la farine
et je reviens

les vieux nous prennent
pour des blancs
à cause de ce goût de la farine

les vieux
à pied
allaient plus loin
que nous
en skidou

moi je me souviens
de ma vraie terre!

ma vraie terre
c'est là où il y a du caribou

mais ici,
là où est la farine,
ça commence à être supposé
être notre terrain

Je reconnais que leur science est de survie. Ils n'ont pas appris à s'enrichir. Ils n'ont pas appris la division du travail, mais le partage. Aucun d'entre eux ne s'enrichit du travail des autres. Je ne connais pas encore un seul indien marchand. Ils sont commis: comme les Québécois dans les chantiers. C'est sans doute leur faiblesse. C'est aussi leur noblesse. Ils sont égaux. Et leur seul négoce est une forme d'échange. Ils n'ont pas appris à engranger. Ils n'ont pas appris à profiter de la pénurie des autres. Ils n'ont pas de Bourse du Blé. Ils sont les victimes de choix du moindre "zarzais". (déformation québécoise du mot jersyais) Est-ce là de l'innocence! Ou une forme de sagesse que notre cupidité rend inopérante? Une sagesse qu'il conviendrait d'apprendre et de pratiquer. Est-ce là une tentation qui nous arrive?

Alexis Joveneau donne un sens à tout ce qui nous entoure. Au partage. Aux noms de lieux. Parfois il en

ajoute pour embellir. Il ne se soumet pas à l'exactitude rigoureuse de l'anthropologue. Mais l'anthropologue lui-même ne pêche-t-il pas par excès d'admiration béate? Comme le cinéaste. Comme l'humble touriste en quête d'artisanat. José porte un sac montagnais. Alexis porte le costume de toile blanche. Ils sont les seuls à porter un costume montagnais. Les Indiens s'habillent à La Baie, avec des fermetures-éclairs. L'artisanat, c'est quoi? L'un de nous achète une tuque naskapi. J'accepte avec joie de Philomène le présent de bottes et de mitaines en loup-marin: du plus bel artisanat. Toute leur tradition ne sert plus que ce marché du souvenir dont l'enjeu est prévisible. Pour ne pas tout à fait les dépouiller, pour l'avenir des musées, nous les folklorisons; mais que faire? Les convertir à eux-mêmes, à nous, à Dieu? Les assimiler, les repousser dans le désert ou les folkloriser, les bucoliser artificiellement pour dissimuler encore un peu le génocide? Et qui accuser de ce forfait? Le prêtre, le cinéaste ou l'anthropologue? Ceux-ci sont d'ailleurs d'accord comme larrons pour jeter la première pierre et bien d'autres au marchand, à celui qui leur a apporté le fusil, la toile, la farine, les skidous. D'autres accusent le missionnaire d'avoir ouvert le chemin au marchand. Au risque de remonter au péché originel. Mais d'après plusieurs, nous serions à l'origine du péché, nous aurions perverti le bon sauvage. De l'oeuf ou de la poule, qui est responsable?

Alexis donc, les accompagne d'office. Il est leur missionnaire. L'est-il vraiment? Parfois, il me donne l'impression de vouloir convertir sa religion aux montagnais. Parfois, il inquiète. Il suscite notre admiration mais aussi une certaine suspicion. Nous avons de bonnes raisons de redouter la bonne foi des curés. Il officie. Il pose les gestes commandés par le rituel. Mais quand il sermonne en montagnais, il éclate de rire, détrônant le magister. Pourtant il nous étonne d'entendre parmi les sonorités sauvages le mot Abraham. Cet Abraham nous semble bien un peu impérialiste parmi les épinettes noires et les odeurs de fumée qui s'installent dans la truite. Pourtant, je connais un montagnais qui porte allègrement le nom de Zacharie. Il leur arrive aussi de s'appeler

Cartouche. Osera-t-il un jour leur donner la communion à même l'énorme banique ronde et dorée que Philomène retire du sable après avoir écarté les tisons. Cette banique qui est leur pain quotidien. Mais leur pain n'est-ce pas plutôt le caribou? Pourtant, il invoque la forêt, les bêtes, les plantes, les rivières à la fête de ce jour. Quelle fête secrète? Loin des journaux et de la télévision. Pourtant, nous sommes là avec notre caméramage et la pureté de nos intentions. Nous regardons cette foule bigarrée, cherchant le royaume, les Indiens serrés les uns contre les autres et la rivière derrière eux, les hommes d'un côté qui chantent, les femmes de l'autre qui fredonnent timidement un Kyrie qui détonne ici parmi les mousses humides, les tentes éparses, les feux qui fument et les enfants qui piaillent. Le Kyrie est-il devenu montagnais pour autant? Les Montagnais sont-ils devenus catholiques romains pour si peu. Et je m'exaspère de toutes ces idéologies qui s'arrachent des fidèles. Nous cherchons de la lentille les plus vieilles femmes, celles qui portent encore la toque traditionnelle caractéristique des montagnaises, le chapeau pittoresque et très beau qu'elles se fabriquent elles-mêmes, pour que les spectateurs de ce film ne doutent pas de la distance qui les sépare de ce petit peuple de l'intérieur des terres à la recherche d'une rivière délaissée, à la recherche du royaume et de quelques usages dont celui de la toque presque aboli, remplacée par le parka de nylon et la fermeture-éclair et les capuchons de fourrure synthétique (mais elles sont belles les filles sauvages dans le nylon noir de La Baie), et dont l'usage remonte au père Arnaud (1826-1914) qui l'a imaginée en forme de bonnet phrygien. A-t-il eu lui-même l'idée du bandeau de perles ou si une vieille rassadeuse y a pourvu? Il reste que cette vieille femme que Bernand Gosselin a surnommé la reine de Saba ne ressemble à rien d'autre qu'à elle-même avec sa toque montagnaise et ses cheveux enfermés de chaque côté de la tête dans des petits sacs de toile noire où sont plantées des épingles, des aiguilles et des allumettes et qu'on nomme oreilles de chiens, avec ses chapelets autour du cou et sa pipe aux lèvres. Où est l'artisanat? L'authentique? Le patrimoine? Est-ce que le patrimoine de demain nous

parviendra par l'entremise des missionnaires de la petrochimie? Ou sommes-nous dans une crise de civilisation qui prive l'homme du commun de ses inspirations? Et nous ne cessons de regarder toutes ces couches de civilisation sur le dos des montagnais, ce Kyrie qui a dévoré le manitou, le bonnet du père Arnaud, la banique à la place du caribou, le fusil pour remplacer l'arc, la canne à moucher de Basile, les tentes encore fidèles à leur transhumance mais la toile qui a remplacé l'écorce et le nylon qui a fait disparaître le vêtement de toile blanche, et sur la plage les vingt bateaux de fibre de verre qui ont aboli la science des canots et l'importance du couteau croche. Vingt bateaux trop petits pour les moteurs. C'est le gérant du magasin qui a choisi de vendre des "20 forces". L'an prochain il se procurera de plus gros bateaux. Dans deux ans de plus puissants moteurs. Et ainsi de suite. C'est la loi du commerce dont nous sommes aussi victimes.

Le chant montagnais comme une plainte sereine. Nous mémorisons leur façon de chanter le Kyrie: un autre patrimoine. Tout autour la rivière et un silence à perte de vue: c'est le royaume, l'intérieur des terres qu'ils ont déserté, qui leur échappe de plus en plus dont ils rêvent à perte de vue. Car ils ne savent plus vivre de leur connaissance. Car ils ne savent plus leur science de vivre. L'école a fait de Zacharie un électricien. En chômage bien sûr. Mais Alexis garde l'espérance, cette vertu héroïque dont parle Bernanos. A-t-on le droit d'engager dans cette voie tout un peuple? Ai-je le droit de proposer le royaume aux colons d'Abitibi? Il n'est pas facile d'espérer. Alexis pourtant salue l'événement de ce jour comme une espérance. Car ce concours de gens et d'invités et de gibiers et de poissons et de tentes et de barques n'est pas ordinaire. Il s'agit d'une inauguration. Non pas celle des canots comme autrefois dans le temps où les Indiens ressemblaient encore à eux-mêmes, c'est-à-dire à une image que nous aimions nous en faire. On inaugure aujourd'hui, par la messe et par la fête, le camp d'André Mark.

Quelle naïveté, quelle simplicité dans cette entreprise du chasseur André Mark aujourd'hui concierge

docile au dispensaire de La Romaine. Je l'ai vu chasser autrefois avec Basile et Alexandre et Etienne sur le grand lac Mousquaro et je n'ai pas oublié son orgueil taciturne quand il a ramené le caribou après une belle course dans la neige lourde. J'ai admiré à longueur de jour, durant douze jours, sa démarche houleuse sur le vaisseau de babiche comme si les raquettes répondaient aux commandes du cerveau, tel le loup-marin soudé à ses nageoires, l'oiseau à ses ailes. J'ai reconnu la sagesse légère de sa transhumance, l'économie des gestes du campement et toute l'énergie engagée dans la quête de l'eau fraîche, chaque soir, à bout de course, à la hache, sous trois pieds de neige, sous quatre pieds de glace, pour que le thé soit bon. Aujourd'hui, sérieux comme un pape, il chante le Kyrie pour inaugurer comme il se doit dans sa nouvelle tradition (qu'est-ce qu'une tradition, sinon un geste voulu et utile aux significations; et quand il n'y a plus rien à signifier, la tradition devient lettre morte et peut-être ce qu'on nomme aujourd'hui artisanat) un camp en bois rond qu'il a voulu construire sur la rivière de ses pères, la rivière que son grand-père, le vieux Williams, a louée pour 150 dollars *"en billet de un dollar"* à la Québec North Shore Co Ltd, la rivière qui était le chemin et la forme du royaume, la rivière parcourue dans tous les sens par les Indiens montagnais aujourd'hui encabanés à La Romaine, prisonniers des écoles et des magasins, la rivière conquise par eux à l'âge de pierre sur les glaciers à la suite des caribous mangeurs de lichens et des lichens mangeurs de pierre. Un camp en bois rond comme on plante une croix. Mais en leur nom. Timidement. Qui fera valoir à la face du monde cette humble prétention, cette simple occupation? Quel roi? Et la messe sert à inaugurer un principe, dit Alexis qui traduit Basile et André à sa manière...

le principe de Coucouchou qui est le pays, qui est notre pays. Le gouvernement nous a choisi un désert de sable. Nous on choisit ici. C'est la reprise de possession, de façon spectaculaire, des Indiens qui reprennent Coucouchou. C'est

le commencement d'une terre indienne. Inouachi: *une terre indienne renouvelée.*

Et cette terre est renouvelée par la construction d'un camp en bois rond, amorce d'un village de leur choix. Auront-ils le courage de ce choix? Et la force de résister aux arguments de l'inertie? du confort des blancs? de la boîte à lunch? du collier? Et l'artisanat montagnais qui en résultera introduira le bois rond dans leurs usages et aura plus de sens que la rassade que les cinéastes et le missionnaire et l'anthropologue portent bravement pour signifier leur admiration parce qu'il produira un patrimoine et une particule de souveraineté, parce qu'il informera le quotidien au lieu de mémoriser le passé.

POURVU QU'ILS MAINTIENNENT, EN DEPIT DES ACHETEURS, LA SUITE DU MONDE DANS UN SENS QUI ENTRAVE LES ARGUMENTS DU PEPSI

Pour l'instant, ils se contentent de rêver. A l'appui des symboles, ils invoquent le ciel et toute leur manière de vivre sans l'aide du magasin. Sauf les canots, les moteurs, les fusils. Sauf la force du plus fort qui refuse aux autres leur part du royaume. Pour l'instant, ils rêvent d'espace et de chasse à rendre l'âme.

Car ils sont toujours en instance de partir. Autour des maisons à La Romaine tout l'appareil des départs. Les canots de toile, légers, fragiles, désaffectés mais capables encore de rejoindre le castor à la tête des eaux, là où les moteurs n'ont plus de prise. Aussi les skidous impétueux qui les délivrent de la marche et les dépouillent de la force de marcher. Les traîneaux et les toboggans renversés dans tous les sens et qui servent d'abri contre le vent aux femmes appliquées à cuire la banique dans le sable. La peau d'ours à sécher sur une corde tendue parmi les oripeaux d'une lessive. Et l'estomac de l'ours bien lavé qui servira de contenant *"frigo-seal"* pour garder la graisse de l'ours (harmonieuse économie). Partout, un incroyable bardas incohérent quand il est dépouillé de la marche et du voyage. Mais ils ne partent pas. Ils

ne partent plus. Plus jamais. Ou si peu. De plus en plus de moins en moins. Et pourtant ils commencent à comprendre qu'ils sont en train de perdre à tout jamais ce qu'ils ont de plus précieux à leurs yeux. Ils s'aperçoivent aussi que la sédentarisation n'est pas toujours facile à vivre. Ils affrontent d'autres misères. Dont la bière qui n'est pas facile à exprimer convenablement. Et ils se répètent ce que leur a raconté celui qui a fait le dernier tambour. Le tambour qui autrefois était un instrument de la chasse. Le tambour aujourd'hui qui ne sert plus qu'à jouer du tambour. Et celui qui ferait à nouveau un tambour sur la réserve, il l'offrirait sans doute à la Centrale d'Artisanat.

Celui qui a fait le dernier tambour leur a raconté le temps où l'Indien n'avait pas même besoin de farine et alors il allait plus vite plus loin. Puis, non sans admiration, il a parlé du temps où l'Indien n'avait pas besoin de skidou pour aller au-delà du skidou et avec quatre sacs de farine il se rendait comme Antoine Mullen jusqu'à North West River, de La Romaine, dans la neige sans trace que de bêtes obliques, chercher des filles à marier pour les garçons de son village, sollicitant parfois le porc-épic, ou le lièvre isocèle, ou la perdrix de savane qui se croit inaccessible sur sa branche, ou le poisson sous la glace patiente.

et pour autant que c'est respectable
le poisson est plus respectable
que la farine

leur a enseigné l'homme qui a fait le dernier tambour de chasse. Et il a aussi parlé de la chasse et du temps où le caribou avironne au grand lac du Pays de la Terre Sans Arbre qui se trouve au-delà de la ligne de partage des eaux, à l'intérieur des terres, à plusieurs mois de rivières et de neiges et de portages et de marche du large, là où se trouve l'endroit où ils venaient l'été à la chasse à la moyack et à la pêche au saumon, là où ils habitent aujourd'hui. Et il s'est lui-même émerveillé de son récit, des canots emportés par la chasse, des hommes à l'affût derrière les pierres basses, des caribous innombrables à la nage, du signal qui délivre les canots de leur attente, des avi-

rons à l'emporte-pièce, des caribous encerclés de cris et de gestes, des lances qui frappent les bêtes apeurées, des panaches qui s'entrechoquent, du sang qui rougit la rivière, des centaines de caribous échoués sur la grève à la merci des couteaux savants et parcimonieux, de la viande qu'on fume et sèche pour l'hiver, des grands *chapoutouanes* où le tambour invoque *atticknapéo* pour maintenir avec le grand caribou une alliance aussi ancienne que la mort des derniers glaciers.

Ensuite, il en est venu à raconter le temps où tous les Indiens et même les jeunes gens poursuivaient le loup-cervier, à la trace, dans les tourbières et les savanes et tous les lieux fréquentés par le lièvre innombrable, jusqu'à le rejoindre en dépit de ses petites oreilles, fines comme une moustache, et ses grandes pattes moelleuses.

Puis, il a repris son souffle en soupirant pour encore une fois rappeler les temps déjà moins lointains où cinq Indiens seulement réussissaient à courir le loup-cervier, le temps où il n'y a en plus eu que cinq dont Basile. Enfin, il a parlé d'un temps plus rapproché où le chasseur, ayant soif, a bu et il n'a plus continué à courir le loup-cervier, bien qu'étant le fils de celui qui avait rejoint dans un seul hiver jusqu'à neuf loups-cerviers et une fille l'avait marié à cause de cet exploit.

Il a parlé, celui qui a fait le dernier tambour, (peut-être est-ce justement celui que j'ai pendu dans un coin de mon bureau comme un trophée et qui s'est tu depuis) longuement, du temps des très grands Indiens qui allaient jusqu'au *Pays de la Terre Sans Arbre* tuer le caribou à la lance et qui en revenaient porteurs de récits à chanter au rythme du tambour à propos de *Mouchouâounoutses*, les hommes du *Pays de la Terre Sans Arbre*. Il a aussi parlé, celui qui a fait le dernier tambour à servir à la chasse et à la marche, des grands Indiens qui ont succédé aux très grands Indiens et qui couraient le loup-cervier jusqu'à neuf fois dans le même hiver. Ensuite il a parlé des Indiens qui ont soif et le loup-cervier court encore. Puis il n'a plus voulu rien dire à cause de la tristesse, comme si la

mémoire de la chasse ne pouvait plus rien pour un peuple qui n'a plus ni désir ni force, et il n'a pas voulu parler de la femme incapable de tresser la babiche des raquettes et encore moins de sa fille ni de l'homme qui ne sait plus donner aux varangues successives la forme du canot, ni mettre à mûrir dans la mousse les plats-bords emprisonnés, ni confier au couteau croche toute maîtrise sur le bois. Ni de son fils. Alors il s'est tu à cause de la tristesse de ses paroles.

La tristesse de celui qui a fait le dernier tambour affecté aux dernières chasses est devenue la tristesse de ceux qui ne savent plus faire le tambour, ni le canot, ni les raquettes, ni la traîne, ni courir le loup-cervier et ne savent du *Mouchouânipi* que les récits des plus vieux. Mais on peut vivre sans la chasse. Pourtant, ils ont mal vécu à cause de cette tristesse. Et ils ont entendu le tambour qui parle du caribou et de l'intérieur des terres et de tout ce qui n'existe plus. Et ils ont pensé qu'ils veulent être ce qui n'est plus.

Ils ont rêvé de grandeur et de liberté. Ils ont rêvé du temps où ils n'avaient pas même besoin de farine. Ont-ils aussi rêvé du temps où ils ne connaissaient pas les armes à feu ni le fer des couteaux croches? Ils ont rêvé à en avoir mal. Et pour nourrir ce rêve ils vont chaque semaine à Coucouchou, vivre à l'indienne, faire du camping, reproduisant les gestes de la transhumance, comme réduits à l'image. Cette image qu'ils se font d'eux-mêmes. C'est tout ce que leur cède le présent.

Et André Mark en inaugurant un camp en bois rond est parti, tout seul, à la conquête de ce rêve de celui qui a fait le dernier tambour, à la conquête d'une terre déjà tombée en légende. Qu'adviendra-t-il de cette entreprise que nous filmons sinon ce mal d'âme qui embrouille le futur? Qu'adviendra-t-il de cette idée de royaume que nous avons élu un 15 novembre 1976?

*Ignace Cau**

Crise de l'Edition et politique du livre au Québec

"Si vous n'êtes pas un élément de solution c'est que vous êtes un des aspects du problème" (Slogan publicitaire britannique)

On a beaucoup parlé, ces dernières années, de la crise de l'édition au Québec.

Jean-Paul L'Allier, l'ancien ministre des Affaires culturelles, dans son Livre vert, qui est le premier document de synthèses et d'orientation à être rendu public par le ministère des Affaires culturelles en 15 ans, décrit de façon objective la situation actuelle dans les milieux du livre. Son document attire l'attention sur 7 problèmes principaux:

– la pénétration du marché québécois, relativement petit et fragile, par les grandes maisons d'édition étrangères;

– la faiblesse du réseau des bibliothèques publiques et scolaires;

– le coût très élevé des livres;

– les droits d'auteur mal protégés;

– l'inexistence d'un réseau efficace de distribution;

– l'effort insatisfaisant du gouvernement pour permettre l'existence d'une véritable politique du livre (1).

---

*Etudiant au département de sociologie de l'Université de Montréal.

1. L'Allier, J.-P., *Pour l'évolution de la politique culturelle.* Document de travail, mai 1976, pp. 157-171.

Le présent travail a pour but de proposer des objectifs pour une politique du livre au Québec.

Notre analyse se situe dans le prolongement du Livre vert de Jean-Paul L'Allier. Ce document représente, sous plusieurs aspects, un cadre de référence utile à la prise de décisions politiques dans le domaine du livre. Le gouvernement péquiste aurait intérêt à ne pas réserver à ce document de travail le même sort que l'Union Nationale réserva au Livre blanc de Pierre Laporte après la défaite du Parti Libéral en 1966.

Avant de dégager certains "possibles" aux problèmes de l'édition québécoise, nous allons jeter un bref coup d'oeil sur l'ensemble de la situation actuelle dans les milieux du livre.

EVALUATION DE LA SITUATION ACTUELLE

Pour l'évaluation de la situation actuelle, nous avons eu recours à deux sources principales:

a) La Bibliothèque Nationale du Québec qui publie annuellement depuis 1970 les statistiques de l'édition québécoise;

b) L'"Etude sur le commerce du livre au Québec", soumise au ministère des Affaires culturelles, par la maison Drouin, Paquin et Associés, le 1er octobre 1976 (2).

Structure de l'édition

En définissant comme maison d'édition commerciale tout organisme qui a édité au moins quatre livres dans le courant de l'année, la Bibliothèque Nationale du Québec estime que le nombre d'éditeurs ne dépas-

---

2. Drouin, J., Paquin, Hoepffner, J., Etude sur le commerce du livre au Québec.
Première partie: Evaluation de la situation, 135 p.
Deuxième partie: Définition d'une stratégie d'aide et de développement, 60 p., Ministère des Affaires culturelles, 1er octobre 1976.

se pas la cinquantaine. De son côté le Conseil supérieur du livre (3) croit que le nombre véritable d'éditeurs dont l'édition constitue l'activité principale se chiffre à environ 65.

Si on tient compte du fait que le nombre d'éditeurs peut varier avec le temps, on peut considérer que la vérité se situe entre les deux chiffres mentionnés.

Depuis 1970, on assiste dans l'édition québécoise à un fort mouvement de concentration à la fois géographique et économique.

Des 79 éditeurs recensés en 1974 par le service des Lettres et du Livre du ministère des Affaires culturelles (4), 65 sont de la région de Montréal, 11 de la région de Québec et 3 d'autres régions.

Si l'on peut penser que la présence d'une population nombreuse de consommateurs jointe à la présence d'universités renommées (centres d'activités intellectuelles) sont des facteurs déterminants pour l'implantation d'un éditeur, il faut quand même admettre que par son aspect culturel l'édition est un luxe réservé aux grandes villes (5).

Sur le plan économique, ce mouvement se traduit par la concentration de la plus grande partie de la production des livres québécois dans une dizaine de maisons d'édition.

Toujours en 1974 "une dizaine de maisons produisent près des trois quarts des titres publiés chaque année et quatre ou cinq de celles-ci se taillent la pro-

---

3. Le Conseil supérieur du livre, fondé le 24 mai 1961, est une fédération d'organismes professionnels groupant:
   - L'Association des Editeurs Canadiens (AEC)
   - L'Association des librairies du Québec (ALQ)
   - L'Association Québécoise des Presses Universitaires (AQPU)
   - La Société des Éditeurs de Manuels Scolaires du Québec (SEMSQ).
4. Source: *Liste des éditeurs du Québec en 1973-74*, Service des lettres et du livre, 1974.
5. Voir à ce sujet: Lépine, P., "Carte de l'édition des livres au Québec", dans *Bulletin de la Bibliothèque du Québec*, vol. 5, no. 2, Nov. 1971.

portion la plus forte des nouveaux titres, des réimpressions et des rééditions" (6).

La grande majorité des maisons québécoises sont de petite taille. En 1974 dix éditeurs seulement vendaient pour un million ou plus.

Notons que pour les fins de la présente étude nous examinerons seulement l'évolution de la production des maisons qui font de l'édition leur activité principale. (7)

Nous ne prendrons pas en considération les éditeurs "par accident" (sociétés, compagnies, auteurs qui publient de temps à autre moins de quatre livres) et les publications du gouvernement exemptes des risques financiers véritables.

A lui seul le gouvernement québécois, comme nombre de publications et tirages, occupe une place aussi importante que l'ensemble des maisons d'édition commerciales.

Evolution des titres

Si l'on examine les maisons dite d'édition commerciale ou ayant publié quatre titres ou plus au cours de l'année on s'aperçoit que la production évolue peu ou à peu près pas depuis ces quelques dernières années. Le tableau suivant nous donne l'évolution totale des titres de 1972 à 1976 ainsi que le pourcentage d'augmentation d'une année à l'autre.

---

6. Lussier, Y., Melançon, A., *Premiers éléments pour l'élaboration d'une politique du livre*, Ministère des Affaires culturelles, 19 octobre 1974, p. 185.
7. Source: *Bibliothèque Nationale du Québec*. Bulletins: vol. 6, no. 1, nov. 1972; vol. 7, no. 4, déc. 1973; vol. 8, no. 3, sept. 1974. Numéros spéciaux: oct. 1975; oct. 1976; avril 1977.

PRODUCTION TOTALE EN TITRES (unité) et % D'AUGMENTATION					
Années	1972	1973	1974	1975	1976
Total des titres	1595	1519	1522	1341	1742
% d'augmentation	N/D	−4	+0,1	−11.8	+29,9

Evolution des tirages

Une stagnation du nombre de titres jointe à une stagnation ou une diminution du nombre d'exemplaires, a entraîné une stabilité de tirages moyens. Dans le tableau ci-dessous on peut constater une stabilité de tirages autour de 3,000 – 3,500 exemplaires:

Années	1972	1973	1974	1975	1976
Exemplaire 1 -- 1,000	5860	6067	5815	3738	6009
Tirage moyen par livre	3828	3994	3820	2891	3449

Le tirage moyen des cinq dernières années est de 3596.

Les tirages moyens au Québec restent faibles, ce qui ne permet pas à l'édition d'être rentable. L'importance du tirage est un facteur essentiel de rentabilité.

Pour 1976 comparativement à 1975 les chiffres de ce tableau ainsi que ceux du tableau précédent s'incrivent dans une perspective d'accroissement très fort. Cette augmentation s'établit à 29,9% pour le nombre de titres, 55% pour le nombre global d'exemplaires, 19,3) pour le tirage moyen par livre.

En comparaison des années avant 1975, l'édition au Québec a augmenté seulement dans le nombre de titres, cette augmentation s'établit à 12,7%.

Le prix moyen de l'édition québécoise, en 1976, est de $6.73.

Nouveautés et rééditions

Au cours de la période étudiée la répartition entre nouveautés et rééditions se développe en faveur des nouveautés:

- en 1972 . . . 1531 nouveautés contre 64 rééditions
- en 1973 . . . 1457 nouveautés contre 62 rééditions
- en 1974 . . . 1392 nouveautés contre 130 rééditions
- en 1975 . . . 1277 nouveautés contre 64 rééditions
- en 1976 . . . 1587 nouveautés contre 155 rééditions

Chiffre d'affaires

La seule source statistique relative au chiffre des ventes de l'édition est actuellement Statistique Canada.

En 1975, le chiffre d'affaires global des ventes des éditeurs canadiens publiant en français a été estimé à $29.8 millions (Source non publiée) Les ventes de l'édition commerciale (60 éditeurs québécois) se chiffrent à $25.41 millions, dont $18.66 millions de facturation de leurs propres livres et $6.45 millions de distribution de fonds d'autres éditeurs.

La rentabilité de l'édition québécoise est peu élevée même pour les éditeurs d'une certaine envergure.

Selon le rapport Drouin, Paquin et Associés, la rentabilité est limitée par les facteurs suivants:

– les coûts de production de plus en plus élevés;

– la stagnation des tirages moyens;

– la concurrence de la part des éditeurs étrangers sur un marché déjà limité: il y a des éditeurs qui commencent à publier sur place, comme Flammarion et Larousse;

– le manque de débouchés à l'étranger: $223.000 d'exportation en 1974; les Editions de l'Homme est la seule maison québécoise qui a réussi à s'implanter à l'étranger.

LA DISTRIBUTION DU LIVRE

La distribution du livre est le problème majeur de l'édition québécoise.

La situation dans ce secteur est tellement aberrante que les éditeurs québécois sont obligés de se faire distribuer par les éditeurs étrangers qui sont des concurrents dans le domaine de l'édition.

"La part du marché des distributeurs étrangers n'a cessé d'augmenter depuis quatre (4) ou cinq (5) ans et ils représentent maintenant la majorité du réseau de distribution du livre au Québec. Il s'agit pour la plupart de distributeurs d'éditeurs français au départ, comme les Nouvelles Messageries internationales du livre (Groupe Hachette), La SOCADIS (Gallimard, Denoël, Flammarion, Bordas-Dunod), Dimedia (Le Seuil), les Editions françaises (Larousse, Presses universitaires de France), les Presses de la Cité" (8).

Il existe un seul distributeur québécois qui soit en mesure de concurrencer les éditeurs étrangers: l'Agence de distribution populaire du groupe Sogides.

LA LIBRAIRIE

Le réseau de la librairie est pour l'éditeur québécois d'une importance primordiale. Contrairement à ce qui se passe aux Etats-Unis où la vente du livre est devenue l'apanage des "colleges stores" et des clubs du livre, ici au Québec – où on trouve proportionnellement dix fois plus de librairies qu'aux Etats-Unis –, la librairie est le premier endroit où l'on peut trouver les ouvrages de culture générale et de référence.

---

8. Drouin, J., Paquin, Hoepffner, J., op. cit., p. 46. *Première partie.*

En 1975, le chiffre d'affaires global pour les ventes du livre seulement a été estimé par le rapport Drouin, Paquin et Associés à 54,5 millions de dollars.

La rentabilité des librairies est à la baisse depuis trois ans, avec une marge bénéficiaire brute de 26 à 28%, très proche du montant des frais généraux qui oscillent entre 27 et 28%. Près de la moitié des librairies (46%) ont un chiffre d'affaires inférieur à $250,000.

La croissance du marché du livre au Québec dépend de la santé du "commerce" de la librairie. Or, on l'a dit, le niveau de rentabilité est insuffisant; pour ne pas faire faillite elle doit accorder plus d'importance à des produits connexes plus payants: papeterie, fourniture de bureaux, etc. Les librairies doivent aussi limiter leur stock à ce qui se vend le plus. Le livre, en somme, risque de devenir un produit quelconque.

Le tableau suivant nous montre que le marché québécois demeure un marché d'importation: (9)

ANNEES	1971	1973	1975
Livre importé	73	70	67
Livre canadien	27	30	33
Total:	100%	100%	100%

On voit cependant que l'évolution va très régulièrement dans le sens d'un accroissement de la part du livre canadien.

Le Québec est un marché prospère particulièrement pour les éditeurs français. Alors que les ventes de livres français décroissent un peu partout à travers le monde, elles continuent à progresser au Québec comme nous le présente le tableau ci-dessus (10):

($ 000,000)

1972	1973	1974	1975
16, 4	18,1	18,1	22, 0

9. idem p. 73.
10. Source: *Statistique Canada*, Importations par marchandise, 65-007; cité dans *Le Devoir* 7 janv. 1976, p. 11.

Les librairies agréées sont la pièce maîtresse de la politique actuelle du livre.

L'agrément est le certificat qui donne à une librairie appartenant à 50% à des intérêts québécois, le droit de vendre des livres à des institutions subventionnées (commissions scolaires, bibliothèques, etc.) Les institutions sont obligées de s'approvisionner en livres québécois et étrangers dans les librairies agréées.

A la fin d'avril 1976, il y avait au Québec 136 librairies agréées qui représentent les 2/3 des librairies de la province.

La politique d'agrément des librairies est perçue par les libraires comme insuffisante pour assurer la rentabilité. Elle devient un facteur de majoration des coûts du livre.

BIBLIOTHEQUES

Une politique de développement des bibliothèques est la condition première d'une politique de l'édition et de l'accessibilité du livre à la population québécoise.

Dans son Livre vert Jean-Paul L'Allier analyse les retards québécois en matière de développement de bibliothèques publiques avec une extrême lucidité. Il compare la situation des bibliothèques publiques du Québec avec celles du Canada selon les neuf critères suivants:

- le pourcentage de la population desservie;
- le nombre de volumes;
- le nombre de prêts;
- les recettes totales;
- les contributions municipales;
- les subventions provinciales;
- les dépenses totales;

– les dépenses en salaire;

– les dépenses en volumes.

En regard des différents critères, Québec oscille entre le sixième et le dixième rang parmi les dix provinces.

Il faudrait "a) créer environ 70 bibliothèques nouvelles pour desservir les quelques 38% de la population québécoise qui n'ont pas encore de service public de lecture; b) améliorer les 107 (115 en 1975) bibliothèques actuelles pour que leur financement et leurs services atteignent la moyenne canadienne" (11).

Malgré un plan de rattrapage accepté par le gouvernement – plan de quinze ans – au dire de L'Allier, nous serons encore, d'ici quinze ans, en retard de quinze ans sur l'Ontario pour ce qui est du nombre des citoyens ayant accès à une bibliothèque publique.

Le tableau qui suit, établi selon les dernières statistiques parues (12) nous semble confirmer l'hypothèse de L'Allier:

	QUEBEC 1975	ONTARIO 1975
Population totale	6,211,888	8,090,287
Population desservie	3,877,982	7,937,194
Proportion desservie	62.43%	98.1%
Municipalités desservies	351	885
Nombre de bibliothèques	115	686
Nombre de livres	5,404,848	17,644,695
Livres par tête		2,18
Nombre de prêts	11,534,688	53,128,079
Prêts par tête	2,97	6,567
Contributions municipales	$ 9,235,756	$59,617,082
Subventions provinciales	$ 2,687,100	$19,811,070
Subventions par tête	$0.69	$2.44
Dépenses totales	$13,395,509	$80,978,890
Dépenses par tête	$3.45	$10.00

11. L'Allier, J.-P., op. cit., p. 164.

12. Sources: *Bibliothèques publiques du Québec. Rapport Statistique 1975*, Ministère des Affaires culturelles, Service des Bibliothèques Publiques 1976. *Public Libraries in Ontario*. Statistic for the year ending December 31st, 1975, in *Ontario Library Revew*, vol. 60, no. 4, dec. 1976, pp. 267-271.

POUR UNE POLITIQUE DU LIVRE

Si dans notre société, envahie par l'économie politique et sa rationalité, le livre apparaît comme un produit quelconque – une marchandise – il n'est pas un produit quelconque. Il est un moyen de communication et de culture; il est aussi terrain et moyen de la lutte des idées.

Le livre, produit culturel privilégié de l'Edition, a pour fonction d'amener les gens à participer à la production de la conscience collective et au modèle culturel qui définit la société.

L'édition est un reflet de notre production symbolique. Elle est à la fois témoin et moteur des transformations sociales.

L'édition (l'industrie du livre) est un secteur de l'économie québécoise parce que le livre est l'un des principaux véhicules de la culture québécoise, un facteur essentiel de toute affirmation d'identité, un moyen privilégié pour affirmer et identifier le spécifique de la culture québécoise.

La politique du livre devrait être l'une des branches majeures de la politique culturelle d'un pays. Mais ce n'est, hélas!, pas tout à fait le cas ici au Québec.

L'Etat québécois a toujours considéré le livre comme un produit industriel peu important à tel point qu'il l'a abandonné aux seules lois du laisser-faire et aux hasards de la concurrence.

On est loin de considérer le livre comme un instrument privilégié dans l'expression d'une culture.

Jusqu'à présent la dimension culturelle n'a pas animé notre politique du livre.

Jean-Paul L'Allier admet que "les efforts qui ont été faits ont d'abord porté sur l'aspect industriel plu-

tôt que culturel du livre et de ce fait, il n'existe aucune véritable politique de lecture publique au Québec" (13).

Les efforts d'ordre économique (exemple: aide à l'édition) ont été, d'autre part, insatisfaisants. L'Allier est le premier à l'admettre. Ceci est dû au fait que le ministère des Affaires culturelles du Québec a toujours été, budgétairement, un ministère marginal: il a toujours disposé de moins de un demi de un pour cent du budget total du gouvernement.

C'est le gouvernement fédéral qui "a occupé les champs laissés vacants par l'anémie chronique de l'action québécoise".

Le Conseil des Arts du Canada, créé en 1957, qui est responsable des politiques culturelles canadiennes a réussi à encadrer parfaitement l'édition québécoise par toutes sortes de programmes.

"Comment – s'interroge L'Allier – demander à des artistes, à des créateurs, à des diffuseurs de culture de ne pas accepter de collaborer avec le gouvernement fédéral si l'on ne peut leur proposer par ailleurs une politique vigoureuse et efficace d'intervention et de collaboration québécoises?" (14).

L'action d'Ottawa en matière culturelle est, selon l'Allier, animée d'une volonté ferme de "créer une culture canadienne". Elle vise "à absorber les composantes de la culture québécoise dans le grand tout canadien" (15). C'est pour cette raison que l'artiste – soit-il indépendantiste – qui frappe à la porte du Conseil des Arts obtient toujours bonne oreille. "La meilleure façon de s'approprier une culture qui ne procède pas de vous et qui est même dirigée contre vous c'est de lui venir en aide, et par cela même, de la diriger d'une certaine manière" (16).

13. L'Allier, J.-P., op. cit., p. 158.
14. idem p. 98.
15. idem p. 98.
16. Beaulieu, V.-L., "La faillite du ministère des Affaires culturelles", dans *Le Devoir*, 7 déc. 1974, p. 13.

Le gouvernement du Québec qui n'a jamais pris au sérieux le ministère des Affaires culturelles – comme l'illustre le budget en dessous du seuil de pauvreté qu'on lui a toujours consenti – devrait faire de ce ministère un organisme-clé de sa politique, tant par les fonds publics qu'on devrait lui confier que par le dynamisme et l'imagination dont il devrait faire preuve.

Le ministère des Affaires culturelles n'a pas manqué seulement de budget; il a manqué aussi d'imagination et de dynamisme. Il n'a pas fait grand'chose pour le rayonnement de la culture chez nous et à l'étranger. Nous vivons dans une société de consommation de la culture des autres.

Des problèmes au niveau culturel

C'est aberrant de voir la liberté qu'on laisse à l'étranger dans un des secteurs le plus important de la vie culturelle de notre pays. Il est aussi curieux de constater comment les deux plus puissants exportateurs de livres au Québec, à savoir les Etats-Unis et la France, eux, protègent jalousement l'industrie du livre avec réglementations et mesures "protectionnistes". Un exemple: les éditeurs québécois qui ont la chance de pénétrer en France doivent payer une taxe (TVA) de 7%. C'est au gouvernement Bennett (1931) que nous devons l'entrée des livres de langue française au Canada sans taxe de douane. La politique du gouvernement Bennett autorisa l'importation de livres "de langues étrangères" sans taxe d'importation pour venir en aide aux "minorités ethniques" du Canada.

Les livres de langue anglaise, exception faite pour les encyclopédies, sont, au contraire, taxés.

Si les autres pays protègent si jalousement leurs biens culturels, pourquoi en serait-il autrement au Québec?

Les mécanismes économiques de la culture

La première intervention possible pour protéger l'édition québécoise est de changer les règles du jeu dans

les mécanismes économiques de notre culture: les organismes de diffusion et de distribution où la mainmise étrangère est à peu près totale.

La Commission royale d'enquête du livre en Ontario (1972) a considéré le contrôle étranger des réseaux de distribution comme un danger à prévenir. Si cela se produit, selon la Commission:

"any Cultural intention this country may have to further the interest of its own authors and of its *book and periodical publishing industries* will be largely thwarted" (17).

Pour le Québec ce danger est déjà une réalité.

Il ne faut pas être "la tête à Papineau" pour comprendre qu'un système de diffusion contrôlé par les distributeurs des éditeurs étrangers, ne favorise pas en priorité la distribution et la promotion des livres québécois. En effet, ces distributeurs pensent avant tout à donner une place prépondérante à leurs propres éditions, et veillent à ce que leurs livres figurent en bonne place aux étalages.

Le livre québécois est traité en parent pauvre. L'édition littéraire, elle, n'étant pas rentable ne peut pas intéresser les distributeurs étrangers animés par un souci de profit maximal.

De cette subordination de notre marché du livre aux éditeurs et distributeurs étrangers il découle aussi que la population québécoise est desservie en fonction des intérêts de ces derniers qui ne se soucient pas de l'avenir de sa littérature.

En poussant certains fonds d'édition pour en éliminer d'autres du marché, certains distributeurs plus puissants (Hachette), exercent une véritable censure sur la diffusion de certaines idées: ainsi le profit idéologique est ajouté au profit commercial.

---

17. Cité dans: De Grandpré, P., *Rapport sur la distribution des périodiques et du livre de poche au Québec*, Ministère des Affaires culturelles, Janvier 1973, p. 67.

Le livre québécois mérite une meilleure place que celle qui lui est accordée maintenant dans les librairies et les points de vente. Avec Jean-Paul L'Allier nous croyons "que l'objectif premier du ministère des Affaires culturelles doit être à notre avis de rendre accessible au plus grand nombre de Québécois possible la production québécoise et accessoirement, la meilleure production étrangère" (18).

L'atteinte de cet objectif suppose tout d'abord une intervention du gouvernement pour changer, dans le plus bref délai, les règles du jeu dans les mécanismes économiques de la culture; il faudrait, suivant les recommandations du rapport Drouin, Paquin et Associés, "que les distributeurs de maisons d'édition étrangères perdent leur position dominante et que tout éditeur québécois puisse se faire distribuer par une entreprise québécoise non contrôlée par un concurrent" (19).

Il faut, en somme, créer un réseau québécois de distribution (une Agence) ayant les moyens de couvrir efficacement l'ensemble du pays. Un tel projet traîne dans le paysage de l'édition québécoise depuis fort longtemps. Déjà en 1965, Pierre Laporte parlait en ces termes.

Politique actuelle du livre

La deuxième intervention possible pour protéger l'édition québécoise ou l'industrie du livre est d'en reviser la législation.

Ce qu'on appelle la politique actuelle du livre, nous l'avons déjà dit, consiste essentiellement à obliger les institutions subventionnées (commissions scolaires, bibliothèques, etc.) à s'approvisionner en livres québécois et étrangers chez les librairies accréditées et appartenant à 50% à des intérêts québécois.

Le règlement des librairies défini par les arrêtés ministériels du 26 février 1972, porte les numéros

18. L'Allier, J.-P., op. cit., p. 158.
19. Drouin, J., Paquin, Hoepffner, op. cit., (deuxième partie) p. 10.

353, 354; le numéro 352 défini par l'arrêté, du 19 février 1972, concerne l'aide à l'édition; pour être subventionnée, une maison d'édition doit appartenir à 50% à des Québécois.

Bref, le gouvernement Bourassa qui a adopté les trois règlements sur l'actuelle politique du livre a fixé à 50% du capital-action la participation maximale des intérêts non-québécois dans l'industrie du livre.

Or la question que nous nous posons est la suivante: la société québécoise doit-elle admettre que des entreprises étrangères accaparent une position dominante dans une industrie qui est un mode d'expression essentielle de sa culture?

Nous ne sommes évidemment pas le premier à nous poser une telle question et à y répondre négativement.

Le Conseil supérieur du livre, de nombreux organismes culturels et l'opinion québécoise toute entière ont déjà dénoncé dans le passé la mainmise étrangère sur l'édition et la distribution.

S'il est devenu un lieu commun au Québec de parler de "colonialisme culturel d'Hachette" c'est parce que le gouvernement, par son silence et sa complicité l'a instauré (20).

Le trust Hachette, le plus grand "marchand" de lecture au monde (Stock permanent de 65 millions d'ouvrages – mouvement annuel de 90 millions de volumes – chiffre d'affaires de 6 milliards de francs), contrôle le meilleur réseau de librairies au Québec; Hachette en détient le 50% du capital-actions.

Il n'est pas nécessaire de décrire ici tout le scénario grotesque des arrêtés en conseil définissant l'actuelle politique du livre.

---

20. Voir à ce sujet: De Bellefeuille, P., Pontaut, A., et coll., *La bataille du livre au Québec* – oui à la culture française, non au colonialisme culturel, Leméac, 1972, 137 p.

Résumons brièvement l'affaire qui confirme ce que nous avons déjà affirmé, à savoir que le gouvernement québécois a toujours considéré le livre comme un produit industriel peu important.

Le 10 mars 1971, un arrêté en conseil fixe à 25% la participation étrangère; six jours après un nouvel arrêté, la fixe à 40%. A cette époque Hachette devenait propriétaire de 45% du capital-action du Centre Educatif et Culturel (CEC); mais selon le dernier arrêté en conseil il ne pouvait être agréé par le ministère. Enfin, peu après la visite officielle du premier ministre Bourassa à Paris, le cabinet votait en troisième arrêté en conseil qui portait à 50% la participation étrangère.

Dans LE SOLEIL, Ivanhoé Beaulieu résumait cet "imbroglio" en ces termes:

"En moins de deux mois, les professionnels québécois du livre perdaient les garanties qu'on leur promettait depuis quelques années. La porte était ouverte à la venue de capitaux étrangers. Entre la Baie James (où des financiers français assurent des fonds) et l'industrie québécoise du livre, le gouvernement Bourassa a choisi la Baie James" (21).

Le récent mémoire du CSL, relatif au document de travail: *Pour l'évolution d'une politique culturelle* de Jean-Paul L'Allier, recommande qu'une enquête soit menée afin de déterminer de façon précise les propriétaires de maisons d'édition et de librairies au Québec.

Le CSL recommande aussi que soit limitée à 20% la participation maximale des intérêts non québécois dans l'industrie du livre et que, pas plus de 10%, ne devrait être détenu par une seule et même personne. Rappelons que dans un autre domaine de communication, celui de la radio et télévision, les autorités fédérales ont déjà limité à 20% la participation étrangè-

21. Cité dans: De Bellefeuille, P., Pontaut, A., et coll., op. cit., p. 128.

re du capital-action. La même intervention nous paraît essentielle dans l'industrie du livre.

Il serait souhaitable de prendre en main cette industrie à 100%. Il n'y a pas de motifs sérieux pour demander l'aide d'entreprises étrangères dans ce secteur économique et culturel. Les capitaux nécessaires pour la relance de l'industrie du livre sont tout à fait à la mesure du pays; notre culture paraît assez dynamique et vivante pour animer une industrie autochtone des biens culturels.

LA LECTURE EST DANGEREUSE!

Toutes les mesures visant à prévenir et combattre la mainmise étrangère pour protéger et encourager l'édition québécoise seraient inopérantes si l'Etat se désintéressait du réseau de la librairie et de la bibliothèque. Une politique de développement des librairies et des bibliothèques est la condition première d'une politique de l'édition et de l'accès du livre à la population québécoise.

La Bibliothèque, elle, doit etre le reflet de tous les niveaux culturels et de toutes les tendances idéologiques exprimées par l'édition québécoise et étrangère.

Le contexte idéologique dans lequel furent instaurées et maintenues trop longtemps au Québec les bibliothèques publiques, explique en bonne partie le retard sur ce qui se fait en Ontario (22).

Ainsi quand John Ridington vint à Québec pour y étudier le développement des bibliothèques, le premier ministre Taschereau lui déclara:

"A public libarry is not without perils to our modern generation and specially to the younger ones" (23).

---

22. Cette thèse est développée par André Castonguay dans "La Bibliothèque publique et les Québécois", *Documentation et bibliothèques*, décembre 1973, pp. 149-152.
23. Ridington, J., *Libraries in Canada: a study of library conditions and needs*, Toronto, Ryerson Press, 1933, p. 35. Cité par André Castonguay, op. cit., p. 150.

On assiste au même scénario lorsqu'il s'agit de créer la bibliothèque municipale de Montréal. Pour Mgr Bruchési la bibliothèque ne devrait contenir que des ouvrages techniques et exclure des ouvrages "dangereux pour la foi et la morale" (24).

Les bibliothèques publiques sont devenues ainsi un instrument de "prosélitisme" du point de vue de l'Eglise et un instrument inoffensif et insipide du point de vue du Gouvernement.

La révolution culturelle des années 60 a contribué à redéfinir la notion de Bibliothèque et à promouvoir un pluralisme véritable dans la lecture publique au Québec.

LES POINTS DE VENTE

"Une politique québécoise de l'édition ne saurait être efficace et productive sans une réglementation adéquate des activités des messageries et des kiosques qui constituent le plus important réseau de diffusion de la culture populaire via imprimé". Telle est la principale conclusion du rapport de M. Pierre De Grandpré sur la distribution des périodiques et du livre de poche au Québec (25).

Selon ce rapport on retrouve 15,000 points de vente de journaux, périodiques et livres de poche dans les restaurants, épiceries, tabagies, pharmacies, gares, centres commerciaux, etc...

Il est superflu de rappeler que ces 15,000 points de vente servent avant tout les intérêts des producteurs et distributeurs étrangers.

Ces points de vente ont été l'objet de préoccupation de L'Allier qui, dans son Livre vert, admet que la po-

---

24. Drolet, A., *Les bibliothèques canadiennes 1604 – 1960,* Ottawa, Cercle du Livre de France, 1960, p. 177; cité par A. Castonguay, op. cit., p. 150.
De Grandpré, P., op. cit., p. 69.

litique actuelle a fait peu de chose pour les circuits de la "culture populaire" (26).

On a toujours privilégié le réseau de la "culture cultivée" (la librairie) en radicalisant ainsi la séparation du livre en deux réseaux distincts.

On assiste dans les circuits de la "culture populaire" à un manque de production socialement adaptée. Le citoyen qui ne lit que ce qu'on lui offre, consomme une production conçue pour d'autres pays; une production qui est parfois le fruit de la pénétration du grand capital dans l'édition, qui favorise au maximum des livres à rotation rapide (exemple: certains romans d'espionnage), livres anonymes et standardisés. Une production, en somme, loin d'une vie culturelle spécifiquement populaire.

L'Etat doit faciliter au circuit populaire toutes les formes de culture possible. Une telle politique devra tenter de dépouiller le circuit populaire de produits qui n'ont aucune qualité et favoriser la plus grande accessibilité possible des individus à la diversité de la production, celle de la québécoise d'abord.

UN DEFI A RELEVER

Il n'est pas question de vouloir laisser entendre qu'il existe chez nos dirigeants politiques un complot contre le livre québécois.

Nous croyons tout simplement que notre pays, dominé et dépendant, qui ne contrôle qu'une petite partie de sa souveraineté, ne peut pas pleinement favoriser la création culturelle.

Nous continuerons à être arrosés d'un flot continu des produits et sous-produits standardisés de la culture des autres, tant et aussi longtemps qu'on ne changera pas les règles du jeu culturel québécois.

---

26. L'Allier, J.-P., op. cit., p. 102.

"Il n'y a pas de remède-miracle contre l'aliénation, mais il y a un instrument de combat qui a fait ses preuves et c'est le livre" (Escarpit).

Nos éditeurs ont un défi à relever, et c'est un défi à la fois social et politique. Ils doivent favoriser la création d'oeuvres qui alimentent et éveillent l'imaginaire social.

Ils doivent s'engager dans cette période de transition dans laquelle notre pays lutte pour devenir maître de ses moyens de production culturelle.

Loraine Pintal *
Claude Roussin
André Simard
André Thibault

Une ligne progressiste pragmatique pour le centre d'essai des auteurs dramatiques

INTRODUCTION

Après la réunion du 5 décembre 1976, les signataires de ce texte ont senti le besoin de formuler une position idéologique d'ensemble afin de clarifier le débat. Nous n'avons pas l'intention de le faire durer. Ces débats ont déjà fait perdre beaucoup de temps au Centre d'Essai. Nous souhaitons vivement que ces clarifications nous laissent le loisir de passer à autre chose.

I. POSTULATS DE BASE

1) Nous refusons les analyses simplificatrices qui tendraient à ramener toutes les formes de domination et d'exploitation à l'action d'un seul facteur, notamment le facteur économique ou politique. Il existe une exploitation spécifique de la femme par l'homme, des enfants et des vieillards par les adultes, des régions périphériques par les métropoles, des minorités culturelles par les majorités, etc.

---

* Le Centre d'Essai des Auteurs Dramatiques est sujet, comme bien d'autres organismes, à un débat d'orientation idéologique. Le texte que nous reproduisons ici a été préparé pour servir de document de travail lors d'une séance consacrée à ce débat, au Congrès des 21 et 22 mai 1977.

2) En ce qui touche le champ de la production symbolique – ou vie culturelle – cette spécificité se présente sous plusieurs visages:
   - des thèmes, des définitions, des valeurs, des moyens d'expressions appartenant à un modèle culturel dominant, se donnent comme les seuls légitimes, discréditent les alternatives, accaparent les ressources sociales, et génèrent conformisme et résignation passive, symptômes d'une véritable aliénation culturelle;
   - les groupes sociaux ayant un statut moins valorisé n'obtiennent pas une reconnaissance équitable quant à l'intérêt de ce qu'ils ont à exprimer (qualifié de "kétaine", puéril, vulgaire, "colon" etc.) et en conséquence sont privés des ressources nécessaires et de l'accès aux canaux de communications;
   - certaines oeuvres, certains auteurs et certains média sont transformés en fétiches sacralisées, ce qui laisse croire à un clivage, tout à fait injustifié, entre le producteur défini comme actif et le récepteur défini comme passif, au lieu que la vie culturelle soit conçue comme un échange dynamique entre membres d'une société;
   - des formes d'expérience intellectuelle, émotive ou esthétique qui accroissent les moyens d'action et les possibilités d'influence des personnes qui en bénéficient sont entourées d'un mur protecteur qui en restreint l'accès aux privilégiés: décorum ou ésotérisme de la présentation, coût élevé, élitisme des lieux de diffusion, etc.; potentiellement universelles dans leur contenu, elles deviennent bourgeoises par le caractère limité de leur circulation;
   - les principaux canaux par lesquels doivent passer les producteurs culturels pour rejoindre le public sont contrôlés par des intérêts financiers, grandes bureaucraties et détenteurs de positions-clés à l'imagination tronquée, qui soumettent cette diffusion à leurs propres priorités.

Il est évident que ces situations sont aggravées par les autres champs de domination et d'exploitation, tout comme elles contribuent en retour à les alimenter. Mais elles ont aussi leur réalité propre, qui de-

mande des actions spécifiques, et la libération culturelle ne saurait être une conséquence automatique d'une révolution dans un autre domaine, comme le domaine économique.

3) Une analyse un peu attentive des cheminements historiques de la liberté culturelle interdit de définir à priori les formes de théâtre les plus capables de faire oeuvre de désaliénation: tour à tour, la création d'origine populaire, une diffusion plus démocratique des oeuvres de répertoire, la peinture impitoyable de la misère, la simple description exacte d'une classe dominante décadente, l'ouverture au délire de l'imagination ou des sens... mais surtout la confrontation dialectique entre toutes ces possibilités et entre culture montante et culture dominante, ont contribué un jour ou l'autre à désaliéner la vie culturelle.

4) Un piège constant que rencontrent tous les mouvements sociaux est de se scléroser prématurément soit en se donnant des appareils autoritaires ou bureaucratiques, soit en figeant leurs aspirations dans des formulations très intellectualisées, qui ont tôt fait de devenir des doctrines, puis des dogmes, servant davantage à écarter les hérétiques qu'à fournir une inspiration pour l'action. Dans ce cas, la façon même de questionner le statu quo suppose déjà connue la réponse ou l'alternative; la domination de l'argent ou de l'état sur la vie est remplacée par celle des idéologies; la liberté, l'égalité, la création, la réciprocité n'y gagnent strictement rien. De plus, la nouvelle orthodoxie tend à avoir les mêmes effets que les précédentes, religions, morales, "esprit du capitalisme" etc.: encadrer, normaliser, la production symbolique.

5) L'étude des mouvements sociaux réels a vite révélé la futilité et l'absence de signification des étiquettes: on a brûlé une foule de marginaux au nom d'une religion dont le nom voulait dire "universelle", le parti "communiste" dans certains pays est moins marxiste que le parti social-démocra-

te, le parti "radical" en France se signale essentiellement par son centrisme, etc., etc. Nous refusons donc de donner la priorité à la proclamation de termes et slogans censés véhiculer une idéologie, et préférons que cette idéologie puisse se révéler dans des programmes d'action.

6) Vouloir rallier tous les organismes progressistes autour d'une seule et même analyse globale et d'un seul et même programme d'action balayant d'un coup de langue l'ensemble de l'organisation sociale s'est souvent avéré la recette idéale pour entreprendre fort peu d'actions dans des champs particuliers. Pendant qu'une gauche paralysée mijote une image intégrale de la société à venir, d'autres intérêts savent fort bien faire fonctionner ces champs particuliers d'une façon aliénante pour la majorité. La gauche ne réussit à être un moteur de changement que quand elle délaisse les grandioses majuscules pour des préoccupations plus circonscrites et plus opérationnelles.

7) Vu la diversité des champs où fonctionnent des structures aliénantes, il est logiquement possible et vérifié par l'expérience que des gens puissent avoir un intérêt identique à poursuivre un travail de libération dans un champ donné, tout en conservant des options divergentes dans d'autres secteurs de la vie sociale. Pour une institution qui poursuit le changement sur un terrain donné, inviter ses membres à la cohésion dans le domaine spécifique de son action tout en encourageant le pluralisme sur les autres plans est la façon de s'assurer le maximum et l'optimum de participation.

II. PROPOSITIONS FONDAMENTALES

1) Le CEAD se définit sans équivoque comme un organisme de changement qui vise à démocratiser la vie culturelle et à combattre les facteurs aliénants qui la paralysent, par une action dans le domaine de l'écriture et de la production théâtra-

les. Cette orientation se manifeste spécialement:
- en favorisant la plus grande diversité créatrice des thèmes, des styles dramatiques ou des méthodes d'écriture, tout en encourageant une certaine prise de conscience de la part des auteurs face à notre réalité;
- en favorisant l'accès à l'écriture dramatique de groupes et catégories sociales habituellement exclus de la production culturelle;
- en favorisant des modes de coopération étroits entre les auteurs et les autres artisans de la production théâtrale, et entre tous ceux-ci et le public;
- en favorisant la diffusion des oeuvres théâtrales dans des secteurs de la population moins privilégiés en matière culturelle;
- en protégeant les auteurs, contre la censure intellectuelle et l'exploitation économique de grandes entreprises lucratives et bureaucraties publiques dans des domaines comme l'édition, la production théâtrale et les mass média (présentation des oeuvres, information, critiques).

2) Le CEAD accueille sans préférences ni discrimination dans cette action des gens qui en partagent les objectifs, quelles que soient leurs divergences dans d'autres domaines de l'action sociale.

3) Le CEAD consacre l'essentiel de son budget de fonctionnement courant au maintien et à l'amélioration de ses services aux auteurs, aux artisans du théâtre et au public.

4) A chaque année, des programmes spéciaux sont mis sur pied, compte tenu des voeux de l'assemblée générale et des disponibilités personnelles qui s'y manifestent, programme qui visent essentiellement à faire progresser par des expériences concrètes l'un ou l'autre des objectifs de lutte à l'aliénation culturelle qui sont ceux du Centre. Ces programmes spéciaux sont confiés à des responsables ad hoc, et utilisent des budgets spéciaux, pour lesquels le Centre demande au besoin des subventions spéciales.

Marcel Fournier
Robert Laplante

Borduas et l'automatisme: Les paradoxes de l'art vivant

Peintre internationalement connu et dont le nom nous renvoie spontanément à l'événement le plus marquant de la vie culturelle et intellectuelle du Québec des années quarante, Paul-Emile Borduas connaît, surtout depuis sa mort en 1960, une multitude de discours de consécration tenus par des "prêtres" aussi différents que les historiens et critiques d'art, les essayistes, les sociologues et les militants nationalistes, et – on le devine aisément – pour des raisons différentes et souvent fort contradictoires. Il serait tentant d'expliquer les divergences et la variété des points de vue en invoquant (pour raisonner comme les historiens de l'art) l'inépuisable richesse de son oeuvre dont la qualité, la diversité sont d'une densité telle qu'elle donne prise à plusieurs niveaux de lecture et d'interprétation qui malgré tout, étant donné les propriétés particulières de l'oeuvre picturale construite sur un code non-explicite et non explicité, ne parviennent pas à l'élucider complètement. Mais l'entreprise s'avérerait vite oiseuse et stérile dans la mesure où, d'entrée de jeu, elle renonce à rendre compte de ce qui, précisément, demande à être expliqué: la profusion et la dispersion des différences dans les divers modes de rapport à l'oeuvre.

1. BILAN DES LECTURES: LE TALENT CONTRE L'IMPOSSIBILITE HISTORIQUE

En fait, sous l'argument de la richesse, de la diversité et de la spécificité de l'oeuvre, se camouflent

plusieurs lacunes théoriques qui ne sont pas sans contribuer largement à produire le "mystère" entourant l'oeuvre. Un premier biais consiste à centrer la démarche analytique exclusivement sur l'oeuvre et à postuler que celle-ci renferme tous les éléments de son intelligibilité en même temps qu'elle en est le principe. Il s'agit alors de l'amener à se "trahir" elle-même en retraçant sa genèse et les influences qui la marquent. Le travail, qui exige évidemment la maîtrise d'un vaste système de classement permettant de situer chacune des oeuvres de l'artiste dans une classe nécessairement définie par rapport à une autre et de déterminer, par une analyse des ressemblances et des différences, les influences subies, consiste le plus souvent à dégager, sur la base d'une étude des caractéristiques internes, l'*unité* de la production artistique de Borduas et à la relier à celles d'autres peintres, contemporains ou non. On fait alors résider la preuve du bon classement dans la collecte d'informations permettant de certifier l'authenticité ou la véracité des influences subies: quels peintres a fréquentés l'artiste? Quelles expositions a-t-il visitées? etc. Cherchant sa preuve dans *l'événement,* l'anecdote, ce type d'explication fait alors apparaître l'ensemble de l'oeuvre dans un cheminement *continu* où les contraintes ne pèsent que sur les aspects internes de l'oeuvre et ne peuvent parvenir que des aspects internes d'autres oeuvres, plaçant ainsi le rapport à l'oeuvre en dehors de tout procès social d'élaboration. Ainsi, André Jasmin réfute l'hypothèse selon laquelle Borduas a été, au tout début de la Seconde Guerre Mondiale, "touché" par une toile de Mondrian et tente de démontrer que la toile qui a alors impressionné l'artiste est "La laitière" de Vermeer. (1) Pour sa part, Guy Robert, qui consacre un ouvrage complet à Borduas, parle de l'influence des tableaux de Pellan tout en établissant diverses comparaisons entre l'oeuvre de l'artiste québécois et celle de Jean Arp. (2). Enfin, ce serait, selon Guy Viau,

1. Jasmin, André, "Le climat du milieu artistique dans les années 40" in *Peinture canadienne française;* Conférences de Sève no. 11-12, Les Presses de l'Université de Montréal, 1970, p. 27.
2. Robert, Guy, *Borduas,* Les Presses de l'Université du Québec, Montréal, 1972.

qui a connu Borduas, "devant un Renoir que celui-ci éprouve pour la première fois le mécanisme de la création artistique. (3)

De telles analyses des influences proprement picturales sont d'autant plus difficiles que Borduas rompt assez tôt avec son seul maître, Ozias Leduc, et que pendant son séjour en France, il semble être imperméable aux différentes écoles parisiennes alors en pleine effervescence. La rareté des filiations plausibles et vraisemblablement identifiables aidant, on délaissera alors la quête des influences proprement picturales mais aussi des textes critiques et théoriques dont la référence tient aux influences littéraires du surréalisme et, plus particulièrement, à celle du "pape" Breton. Plusieurs spécialistes vont alors se mesurer au défi de définir l'ordre de préséance d'un pan de richesse sur l'autre et d'identifier où et à quel moment dans l'oeuvre, cette influence commence à se faire sentir. E.H. Turner (4) établit alors à 1938 la date où François Hertel fait connaître à Borduas "Le Château Etoilé" de Breton. Par contre, Guy Viau (5) pense que "c'est vers les années 1940 que Borduas déniche dans les rayons de la bibliothèque de l'Ecole du Meuble un numéro de la revue *Le Minotaure* dans laquelle se trouve "Le Château Etoilé" et d'autres textes de Breton. J.R. Ostiguy (6), pour sa part, rejette ces hypothèses: ce serait, selon un témoignage de Mme Borduas, un scientifique français de passage à Montréal, Henri Laugier, qui aurait, en 1941, fait découvrir à Borduas la revue *Le Minotaure*. C'est aussi le point de vue qu'adoptent François Gagnon (7) et Bernard Teyssèdre (8) mais que ne partage pas tout

3. Viau, Guy, La peinture moderne au Canada français, Ministère des affaires culturelles, Québec 1964, p. 49.
4. Turner, E.H., Paul Emile Borduas 1955-1960, Musée des Beaux-Arts de Montréal, Montréal 1962.
5. Viau, Guy, op. cit.
6. Ostiguy, J.R., Un siècle de peinture canadienne 1870-1970, Presses de l'Université Laval, Québec 1971, p. 45.
7. Gagnon, François, "Contribution à l'étude de la genèse de l'automatisme pictural chez Borduas" *La Barre du Jour*, nos 17-20, janvier-août 1969, pp. 206-224.
8. Teyssèdre, Bernard, "Fernand Leduc, peintre et théoricien du surréalisme à Montréal", *La Barre du Jour*, no 17-20, janvier-août 1969, pp. 224-270.

à fait Guy Robert qui relève quelques flottements et ambiguités dans la lettre de Laugier à Borduas, en plus de manifester de grandes réticences à accepter le poids explicatif de l'influence littéraire dans le cheminement de Borduas, préférant s'en tenir davantage aux données d'ordre pictural (9). Ce type d'approche, on le voit, reproduit exactement les mêmes erreurs que la précédente mais en déplaçant le point d'ancrage du pictural vers le littéraire. En effet. même si elle semble atténuer l'autonomie souveraine de l'oeuvre picturale, cette approche ne s'attarde guère à dégager les modalités de transfert du rapport à l'oeuvre du domaine littéraire au domaine pictural; elle vise plutôt à soupeser l'originalité de la production picturale à la lumière d'un emprunt littéraire. Les historiens de l'art attachent en effet beaucoup d'importance à la question de savoir si la lecture de Breton précède ou suit ce qu'on a tenu pour la première véritable manifestation de l'originalité et du génie de Borduas, à savoir les *Gouaches de 42*. Et sous cette querelle de dates et d'anecdotes où l'on cherche à vérifier si le génie vient avant l'influence ou l'inverse, la question du statut de l'innovation artistique, ses conditions sociales de possibilité et le rapport qu'elle entretient avec l'ensemble du champ intellectuel, reste indiscutée.

Et c'est précisément pour cela que, malgré les nombreux articles, livres et thèses universitaires consacrés à Borduas, l'explication de son itinéraire artistique et intellectuel offre très peu de consistance. Même lorsqu'ils décrivent avec précision divers aspects de la vie de l'artiste ou qu'ils tentent d'établir une relation entre son oeuvre et le contexte (social, politique, culturel, etc.), (10) les spécialistes de l'art transforment l'oeuvre admiré en objet sacré et contribuent à accroître et produire le "mystère": Borduas et son oeuvre apparaissent alors, en effet, non seulement indéchiffrables mais aussi historiquement impossibles. Toutes les litanies attachées aux fausses explications par le talent apparaissent alors

9. Robert, Guy, op. cit., p. 31.
10. Gagnon, François, op. cit.

pour enraciner dans la nature ce qu'on présente comme culturellement impossible. C'est ainsi que sera créé le "personnage" Borduas dont le portrait sera tiré en présentant des traits culturels comme autant d'obstacles à surmonter par son talent "naturel". On le présente alors comme un peintre peu instruit, "impitoyablement conscient de son désavantage intellectuel" (11), "handicapé dans la manifestation des concepts et des arguments" (12), "timide et malhabile avec les mots" (13), dont l'expression souffre d'une certaine "gaucherie lyrique" (14) et qui, "aussi démuni dans sa formation idéologique" (15) sera alors d'autant plus facile à ostraciser qu'il sera seul et abandonné de tous. Personnage qu'il nous faut tenir pour d'autant plus suspect que, de son vivant, Borduas est admiré pour sa fougue, sa vivacité et son intelligence, lui qui "discute volontiers de théories qu'il exploite toujours brillamment." (16)

Somme toute, de telles lectures, qu'elles soient centrées sur l'oeuvre ou sur l'auteur, sa biographie et sa trajectoire individuelle, parce qu'elles ne déterminent pas rigoureusement les conditions de production et de circulation des oeuvres artistiques, ne contribuent guère à une objectivation désacralisante du peintre et son oeuvre et ne font bien souvent que "rajeunir la liturgie sans rien renier de la vénération ancienne" (17) des oeuvres dont elles prétendent rendre compte. Elles auront, de plus, fortement contribué à faire oublier la genèse et les caractéristiques spécifiquement socio-culturelles du *mouvement* automatiste en réduisant celui-ci à l'influence et à la pensée d'un seul homme qu'on aura *négligé* de saisir dans la globalité de son insertion sociale; on aura ainsi passé sous silence toutes la dynamique macro-sociologique des rapports de force qui structuraient

11. Robert, Guy, op. cit., p. 24.
12. idem, p. 53
13. idem, p. 54
14. idem, p. 58
15. Robert, Guy, op. cit., p. 56.
16. Gagnon, Maurice, Sur un état actuel de la peinture canadienne-française, Montréal, Editions de l'Arbre, 1945, p. 85.
17. Bourdieu, Pierre, "La critique du discours lettre" *Actes de la recherche en sciences sociales*, nos 5-6, p. 7.

l'ensemble des institutions (et les relations des groupes qui s'y affrontaient) de diverses manières touchées et mises en cause par la violente critique automatiste. Et ce silence est d'autant plus suspect que n'est pas sans être problématique le lieu où Borduas élabore sa conception de l'art: c'est à titre de professeur de dessin dans une *école technique* (l'Ecole du Meuble) qu'il aura l'occasion de forger sa réflexion et sa pratique picturales qui viendront bousculer les plus sûres positions de l'*art académique* du Musée et de l'Ecole des Beaux Arts. On s'est empressé de faire de son renvoi de l'Ecole du Meuble le symbole de son "martyre" et de la répression dont il fut victime mais on n'a pas vu là tout le paradoxe d'une telle consécration. Et pourtant, c'est dans ce paradoxe que s'articule toute la spécificité (et une bonne partie du "mystère") du mouvement automatiste.

En effet, il y a quelque chose d'intriguant dans le fait qu'une institution vouée à la formation de la couche supérieure de la classe ouvrière devienne le secteur de transformations importantes dans une production symbolique qui est propriété exclusive de la petite bourgeoisie canadienne-française qui doit d'ailleurs la disputer chaudement à certaines fractions de la bourgeoisie anglophone. Et cela n'est compréhensible que dans la mesure où l'on replace l'enseignement et la pratique du dessin dans le cadre plus large du rôle que leur assigne un système d'enseignement alors fort secoué autant par la nécessité d'encadrer une classe ouvrière dans une formation devenue plus nécessaire à la suite des transformations de la production que par celle de trouver de nouvelles positions à une petite bourgeoisie qui commence d'être aux prises avec "l'engorgement des professions".

2. POSITION INTERMEDIAIRE ET CONTRADICTIONS: L'ECOLE DU MEUBLE

Jusqu'au début des années 1920, il n'existe au Québec aucune véritable institution d'enseignement des arts plastiques. Il y a bien, à la fin du XIXe siècle, l'initiative de l'abbé Joseph Chabert, qui s'intéresse alors à l'éducation de la classe ouvrière et à sa spécialisation technique et artistique et qui réussit à

mettre sur pied une école, l'Institution nationale, dont un des objectifs est d'offrir gratuitement des cours de dessin. Même si à la suite de diverses mésaventures (vandalisme, scandales, absence de subventions, etc.), l'école doit fermer ses portes, cette expérience manifeste l'intérêt que l'on porte dès cette période à l'enseignement des beaux-arts, en particulier du dessin. En 1897, le Surintendant de l'instruction publique, Boucher de la Brière, reconnaît, dans son rapport annuel, que contrairement au futur membre d'une profession libérale, le futur négociant, le futur cultivateur ou encore le futur ouvrier (souvent fils d'ouvrier lui-même) "n'a aucune école spéciale où il puisse apprendre la théorie et la pratique du métier qu'il veut exercer". Conscient de cette lacune, celui-ci se rend à Paris pour visiter des écoles industrielles et, à son retour, travaille à la diffusion de l'enseignement du dessin et à l'amélioration des méthodes de pédagogie du dessin. Dans le nouveau programme (18) de l'enseignement primaire qui est élaboré quelques années plus tard (1920), cette préoccupation est toujours présente: même si le dessin n'est pas, comme l'enseignement religieux, la langue maternelle et l'arthmétique, une "matière essentielle", il n'en devient pas moins une "matière obligatoire" à laquelle doivent être consacrées au moins deux heures par semaine.

A la même époque, des Anglophones montréalais tentent une première généralisation de l'enseignement professionnel par la mise sur pied d'un Conseil des Arts et Métiers: sorte d'excroissance du Mechanics Institute, cette formule de cours du soir s'adresse à des jeunes qui exercent déjà un métier et leur offre une formation complémentaire, un surplus de connaissances principalement axé sur la maîtrise du dessin. Parmi les cours qui se donnent au début des années 1910 au Monument National, ce sont donc les cours de dessin qui regroupent les plus grands nom-

18. *Programme d'études de l'Ecole primaire élémentaire,* précédé de notes concernant l'organisation pédagogique et l'organisation disciplinaire et accompagné d'instructions pédagogiques, Québec 1920.

bre d'étudiants: dessin à main levée, dessin d'architecture et dessin mécanque. (19)

A un moment où la formation artistique ne s'acquiert que sous la forme de cours privés soit dans les aterliers d'artistes canadiens connus, pour la plupart anglophones, soit dans les ateliers d'artistes européens, les écoles du soir du Conseil des Arts et Métiers commencent à prendre une grande importance pour les jeunes québécois francophones qui manifestent des dispositions pour les arts plastiques: ainsi, l'on retrouve inscrits aux premiers cours de dessin du Monument national, dont la responsabilité est confiée à Ludger Larose et à Edmond Dyonnet (20), des artistes tels Marc-Aurèle Fortin (21), Rodolphe Duguay (22) et Andrien Hébert (23). Toutefois pour un bon moment encore ceux qui comptent entreprendre une véritable carrière artistique devront travailler sous la direction d'artistes connus (Duguay est l'élève de Suzor-Côté, E. Soucy est celui de W. Hill) ou s'inscrire aux cours de la Montréal Art Association et ensuite poursuivre leur formation à Paris dans des écoles (Ecole des Beaux-Arts de Paris) ou dans des ateliers d'artistes. Cette dernière étape de leur formation est souvent pour ces artistes québécois la plus longue et la plus déterminante: par exemple Clarence Gagnon, qui devient au cours des années 1930 le peintre québécois de langue française le plus important, s'initie à l'art d'abord à la Montréal Art Association sous la direction de William Brymner (1897-1900) pour ensuite parfaire sa formation à Paris où, grâce à un appui financier de M. James Morgan de Henry Morgan & Co Ltd., il effectue un long séjour d'études

19. *Commission royale d'enquête sur l'enseignement industriel et technique*, Ottawa 1913.
20. E. Dyonnet est un professeur d'origine française qui a acquis sa formation artistique en Italie. Avant d'être nommé professeur à l'Ecole des Beaux-Arts de Montréal, celui-ci occupe de multiples positions dans l'enseignement des arts: il est en effet responsable de cours de dessin à l'Ecole Polytechnique, à l'Université McGill, à la Montréal Art Association et au Monument national.
21. de Jouvancourt, H., m.-A. Fortin, Collection Panorama, Lides Inc, Montréal, 1968.
22. Les bibliographies françaises d'Amérique, Les Journalistes associés Editeurs, Montréal.
23. Ibid.

(stage à l'Académie Julian sous la direction de Jean-Paul Laurens) et de travail (24); de même Rodolphe Duguay séjourne pendant sept ans en France (1920-1927) après avoir été l'élève de Suzor-Côté (1910) et avoir suivi des cours du soir en dessin au Monument national (1910-1911).

A la suite des bouleversements de la structure économique et aussi de la modification de la répartition de la main d'oeuvre que connaît le Québec au début du XXè siècle, le système d'enseignement professionnel, auquel est relié étroitement l'enseignement des arts, devient manifestement déficient: d'ailleurs alors même que la Commission Robertson mène son enquête sur l'enseignement technique et industriel (25) le Gouvernement québécois, dirigé alors par Lomer Gouin, crée en 1907 les écoles techniques de Montréal et de Québec, qui reçoivent quelques années plus tard (1911) dans des locaux modernes et bien équipés, les premières cohortes d'élèves. Cette forme d'enseignement, dont le programme accorde une place importante au dessin, se développe rapidement: des écoles semblables sont crée à Shawinigan (1911), à Trois-Rivières (1918) et à Hull (1919). Taschereau, qui succède à Gouin et dirige le gouvernement de 1920 à 1936, poursuit le développement et la structuration du système d'écoles techniques: ne craignant pas "l'encombrement des compétences", ce gouvernement, qui s'assure la collaboration étroite d'intellectuels et universitaires tels Athanase David, Edouard Montpetit et Victor Doré, parvient en effet à améliorer et aussi à diversifier le système d'enseignement non seulement aux niveaux supérieurs mais aussi aux niveaux inférieurs (26). Il s'agit là d'une véritable réforme du système d'enseignement dont l'objectif (politique) est d'assurer une participation canadienne-

---

24. Gauvreau, J.-M., "Clarence Gagnon, 1881-1942", *Technique*, juin 1943, pp. 435-440.
25. *Commission royale d'enquête sur l'enseignement technique et industriel*, op. cit.
26. Vigod, B.L., "Qu'on ne craigne pas l'encombrement des compétences": Le gouvernement Taschereau et l'éducation, 1920-1929, *Revue d'Histoire de l'Amérique française*, vol. 28, no 2, septembre 1974, pp. 209-244.

française aux niveaux supérieurs de l'économie tout en formant une classe ouvrière plus hautement spécialisée et plus apte à occuper les "nouveaux" postes.

La création d'Ecoles des Beaux-Arts à Montréal et à Québec au début des années 1920 s'inscrit dans cette vaste réforme du système d'enseignement québécois. D'ailleurs, à leurs débuts, ces écoles apparaissent comme des écoles techniques: devant les appréhensions du milieu canadien-français, qui s'indigne devant la folie d'ouvrir de telles écoles dans une société "si peu sensibilisée à la culture", les premiers responsables affirment le caractère pratique, d'"arts appliqués" de ces écoles et fixent comme objectif de préparer des jeunes à des débouchés tels l'architecture, l'art publicitaire et le professorat en dessin. Enfin, comme les autres écoles (techniques), ces Ecoles des Beaux-Arts n'impose aucun critère proprement scolaire d'admission: "Cette éducation par un enseignement gratuit, accessible à toutes les classes, s'étend, affirme le directeur de l'Ecole des Beaux-Arts de Montréal, aux éléments souvent les plus doués de la masse populaire. C'est dire qu'il ouvre à tous des horizons" (27). Et même s'il existe des examens d'admission qui portent à la fois sur les habiletés techniques, l'imagination et la sensibilité et sur les connaissances générales de l'étudiant, il ne semble pas, tout au moins au cours des premières années d'existence, qu'il y ait une véritable sélection des étudiants: le nombre d'étudiants qui sont acceptés au cours du jour est sensiblement le même que celui des étudiants qui font leur demande d'admission (28). A la fois par l'orientation de leur enseignement et par leurs critères d'admission, ces écoles réunissent les conditions pour être accessibles à ceux qui sont exclus des voies menant aux études supérieures, c'est-à-dire non seulement aux jeunes filles

27. Palmarès, Ecole des Beaux-Arts de Montréal, 1927, cité par B. Lebel, *Sélection et carrière des artistes plastiques au Québec*, Thèse de maîtrise, Département de sociologie, Université de Montréal, 1970.
28. *Rapport du Secrétaire et du Registraire de la Province de Québec*, 1923-24, Québec, 1924.

et aux jeunes garçons issus des classes supérieures qui y trouvent une sorte de "refuge" mais aussi, en autant qu'ils apparaissent "doués", à des jeunes qui parviennent de classes populaires. Quant à la véritable sélection, elle ne semble s'effectuer qu'au cours des études (choix de la section, persévérance, obtention de prix etc.) et à l'entrée sur le marché du travail.

Les conditions d'accès à la carrière artistique commencent dès lors à se modifier: pour acquérir le titre d'"artiste", il ne suffit plus de suivre les cours de la Montréal Art Association ou de fréquenter l'atelier d'un artiste, il faut aussi obtenir un diplôme d'une institution scolaire. En fait, l'Ecole des Beaux-Arts délaissera très rapidement les préoccupations d'art appliqué pour axer exclusivement son enseignement vers une formation classique en histoire de l'art et en peinture.

La mise sur pied en 1935 de l'Ecole du Meuble s'inscrit d'ailleurs tout autant dans une volonté de doter le Québec d'un bon réseau d'écoles professionnelles que dans une réaction à l'orientation que prend l'Ecole des Beaux Arts: un des objectifs de cette nouvelle école, dont la responsabilité est confiée à un fesseur en ébénisterie à l'Ecole Technique de Montréal, Jean-Marie Gauvreau (29), est alors de permettre aux jeunes d'accéder non plus aux carrières dites "libérales" qui apparaissent encombrées mais aux "carrières industrielles", en transformant les jeunes en "une élite d'hommes de goût, armés d'une culture artistique et technique solide". (30)

Pour atteindre cet objectif, l'Ecole du Meuble entend, dès sa fondation, se situer entre la culture (artistique, littéraire, etc.) et la technique, voire même espère réaliser une synthèse de ces deux pôles: l'enseignement touche en effet à la fois à la technique et

---

29. Après un séjour d'études à l'Ecole Boulle de Paris, Jean-Marie Gauvreau est invité en 1932 à organiser un cours d'ébénisterie dans le cadre du programme régulier de l'Ecole Technique de Montréal. A la même époque, celui-ci participe activement à la revue *Technique*, dont il devient en 1937 le rédacteur en chef.
30. Gauvreau, J.-M., "L'Ecole du Meuble", *Technique*, vol. 18, avril 1943.

aux arts décoratifs et comprend des cours de construction et de finition du meuble, des cours de garniture, des cours de dessin (géométrique, à vue, de construction du meuble), et des cours d'histoire de l'art. De plus, parmi le premier corps professoral, l'on trouve non seulement des spécialistes en ébénisterie mais aussi un architecte, Marcel Parizeau, un peintre, Jean-Paul Lemieux et un professeur d'histoire de l'art, Maurice Gagnon, qui remplit aussi la tâche de conservateur de la bibliothèque de l'Ecole. L'ébénisterie apparaît donc beaucoup moins un métier qu'un art appliqué: "Il y a dans l'ébénisterie, écrivait quelques années auparavant Jean-Marie Gauvreau, deux domaines bien distincts, celui de l'art et celui de la technique, sans quoi toute oeuvre est compromise" (31). Cependant l'Ecole du Meuble demeure, comme les autres écoles techniques et spécialisées, largement dépendante de l'industrie (du bois et du meuble en particulier), pour laquelle elle veut former une main d'oeuvre qualifiée. La devise du diplôme que cette école décerne n'est-elle pas: "Honnêteté, distinction et compétence". De plus, le directeur, qui établit de nombreux contacts avec des industriels, manifeste, au moment où la première génération de diplômés entre sur le marché du travail, sa fierté devant leur orientation professionnelle (directeurs de manufacture de meubles, dessinateurs dans de grandes maisons de commerce, professeurs ou instructeurs de travaux manuels dans les commissions scolaires, les Ecoles technique et les Ecoles d'Arts et Métiers, etc.).

Même si les responsables de l'Ecole du Meuble ne prétendent pas "rivaliser avec l'Ecole des Beaux-Arts", l'opposition entre ces deux institutions est présente dès les premières années: l'Ecole du Meuble entend aussi offrir une véritable formation artistique et décerner des titres qui sur le marché artistique et scolaire ne risquent pas d'être dévalués. Cette stratégie, qui est de demeurer une école d'art tout en répondant aux exigences de l'entreprise et qui est

31. Gauvreau, J.-M., "L'enseignement de l'ébénisterie", *Technique*, vol. 5, no. 3, mars 1931, p. 26.

largement déterminée par sa position (intermédiaire) dans le système d'enseignement et dans le champ artistique, marque le programme d'enseignement et les préoccupations des professeurs. Ainsi, sans négliger ou abandonner la tradition artisanale canadienne-française, qu'elle espère faire "renaître", l'Ecole du Meuble compte transmettre à ses élèves des éléments de "grande culture" et les familiariser avec l'art européen: le programme comprend non seulement des cours sur l'utilisation du bois canadien, dans lesquels on fait la promotion du "style paysan" mais aussi des cours d'histoire de l'art (européen). De même, le Musée du Meuble dont se dote l'Ecole réunit une collection canadienne et une collection française. Enfin, une brève étude des activités ou tout simplement des goûts des membres du corps professoral et de la direction permet de constater la valorisation simultanée d'un art dit "universel" et d'un art "local": alors même qu'il fait l'éloge du peintre canadien-français Clarence Gagnon et qu'il célèbre dans de nombreux articles et ouvrages les artisans méconnus d'ici, Jean-Marie Gauvreau diffuse des textes sur le mobilier français de la Renaissance et organise un colloque pour souligner le tricentenaire de la naissance de Louis XIV. Par ailleurs, sous sa direction, l'on trouve un Maurice Gagnon qui met tous ses effforts à la glorification de l'art contemporain ou "art vivant": publication d'articles et de livres sur la "Peinture moderne", mise sur pied avec son collègue Marcel Parizeau et le peintre John Lyman d'une société pour la "défense de l'art vivant" (achat d'oeuvre, expositions, conférences, étiditon de livres d'art, etc.).

Lorsqu'en 1937 P.-E. Borduas remplace Jean-Paul Lemieux à l'Ecole du Meuble, il y trouve donc un lieu caractérisé par la diversité des exigences et des tendances: culture / technique; art européen / art canadien-français; art moderne / art traditionnel; etc.). Mais c'est là un poste pour lequel il est, sous le rapport de l'habitus, relativement bien préparé ou prédisposé: celui-ci a en effet une double formation, l'une plus technique dans son milieu familial et sous la direction d'Ozias Leduc, l'autre plus artistique et plus

théorique à l'Ecole des Beaux-Arts de Montréal et aux Ateliers d'art sacré de Paris. Et même s'il n'obtient pas suffisamment de contrats de décoration d'églises pour vivre de son métier (32), sa compétence en art sacré constitue au moment de sa nomination à l'Ecole du Meuble un "capital" précieux: la direction de l'Ecole manifeste alors un intérêt pour ce domaine où l'Ecole pourrait "exceller non seulement dans l'exécution proprement dite, mais dans la création, l'éducation du bon goût qui laisse à désirer, de la plus humble chapelle à la prétentieuse cathédrale". (33)

L'accueil que Borduas reçoit à l'Ecole du Meuble semble bien chaleureux si l'on se réfère à un article "La peinture moderne: la peinture religieuse", qui est publié par Maurice Gagnon dans la revue *Technique* et dans lequel sont reproduites deux de ses toiles ("Jeune fille au bouquet", "Saint-Jean"). Le commentaire élogieux dont Borduas est alors l'objet est le suivant:

"L'illustre peintre (Leduc) renaît (et combien il doit en être heureux) en un élève qu'il a formé en son pays, Paul-Emile Borduas. Cet artiste canadien ne peux mieux me servir à conclure cet entretien puisqu'il est pour nous l'aboutissement heureux de notre décorateur d'églises Ozias Leduc qui lui apprit le premier son métier et que par ailleurs il est sorti des Ateliers d'art sacré parisiens après avoir bénéficié de l'enseignement de George Desvallières et de celui de Maurice Denis. Ce n'est pas, je vous l'avouerai, sans beaucoup d'émotions, que je vous parle de

32. Voir à ce sujet la thèse de Françoise Legris: La peinture religieuse de Borduas. A son retour de Paris, Borduas aura en effet tenter de vivre de son travail de peintre religieux mais, comme le montre Legris, la conjoncture économique (crise de 1929) ainsi que la concurrence des artistes italiens rendront impossible une telle tentative. Borduas sera alors contraint d'accepter un poste de professeur de dessin au Collège Grasset d'abord pour ensuite passer en 1937 à l'Ecole du Meuble. Les historiens de l'art ont beaucoup négligé cette période de la vie de Borduas mais, une telle bifurcation, nous le verrons plus bas, revêt un caractère capital dans la compréhension de son itinéraire et de l'automatisme.

33. Gauvreau, J.-M., "L'Ecole du Meuble", op. cit.

ce peintre quasi inconnu. Sa carrière est encore très courte mais elle a marqué par ses oeuvres qui sont pour l'avenir plus qu'une verte promesse." (34)

Tout en consacrant beaucoup de temps et d'énergie à ses activités pédagogiques, Borduas tente alors de nouveau d'entreprendre une carrière artistique: le seul fait d'être l'élève d'Ozias Leduc, d'avoir poursuivi des études en France et d'avoir acquis une expérience dans l'enseignement du dessin lui confère certes une certaine légitimité, mais l'accès à l'Ecole du Meuble le met en contact avec de nouveaux amis, des "amis, dira-t-il plus tard, venus du fond de (mon) rêve: Maurice Gagnon, le Père Carmel Brouillard, John Lyman et autres" (35). De plus, quelques-unes de ses premières oeuvres sont remarquées: par exemple, son "Saint-Jean" appartient à Jean Bruchési, qui est sous-ministre au Secrétariat de la Province de Québec et qui est aussi en contact avec les responsables de l'Etat. Cependant parce que l'Ecole du Meuble occupe dans le champ artistique une position inférieure et opposée à l'Ecole des Beaux-Arts, sa fréquentation constitue un handicap qui sous un autre angle, peut apparaître avantageux: sa seule fréquentation ne définit en effet pas automatiquement professeurs et étudiants comme des "artistes"; au contraire, ceux-ci sont souvent contraints à investir un temps et une énergie beaucoup plus considérables pour acquérir le "titre" d'artiste, qui leur est toujours contesté. De plus, à l'assurance et aux certitudes (dogmes), professeurs et étudiants de l'Ecole du Meuble en viennent à substituer l'inquiétude et la curiosité (esprit de recherche) et s'éloignent des canons de l'académisme pour expérimenter de nouvelles conceptions de l'art et de l'artiste.

Cette forme d'exclusion ou de relégation que constitue l'appartenance à l'Ecole du Meuble représente ainsi une condition importante de l'innovation culturelle dans la mesure où la volonté de concilier à la

34. Gagnon, Maurice, "La peinture moderne: la peinture religieuse", *Technique*, vol. 15, avril 1940, p. 254.
35. Borduas, P.-E., *Projections libérantes*, op. cit., p. 35.

fois les arts appliqués et l'"art vivant" oblige à la révision et l'invention de formules pédagogiques qui permettront bientôt de se distinguer de l'Ecole des Beaux Arts. "Les nouvelles méthodes pédagogiques préconisées par l'Ecole du Meuble, puisées aux sources de la saine tradition française, ont été, écrit le directeur de l'Ecole, adaptées à nos besoins. L'Ecole s'efforce avant tout de développer les qualités d'esprit et la personnalité; elle ne cherche pas à imposer des directives inflexibles de crainte de fausser le tempérament de ses élèves. Elle donne plutôt libre jeu à leur initiative et à leurs dons naturels, se contentant de les guider et de créer une atmosphère propice à l'éclosion des idées" (36).

Cet apport pédagogigue prend d'autant plus d'importance qu'il devient rapidement partie prenante dans un vif débat qui s'est amorcé sur la réévaluation des méthodes pédagogiques dites traditionnelles. Ainsi, la pédagogie propice aux collèges classiques, qui constituent alors le pivot du système d'enseignement québécois, est-elle l'objet d'un examen attentif: quelques intellectuels, dont certains membres du clergé, s'interrogent au sujet de la valeur de mesures pédagogiques telles les horaires, les règlements sévères, la discipline stricte, la surveillance continuelle, etc... Et, à la conception de l'enfant comme un être "naturellement mauvais" à qui il faut "oser, refuser, imposer l'effort, la générosité, et le sacrifice" ou, en d'autres termes, dont il faut "mâter la chair", (37) ceux-ci substituent une conception moins autoritaire, qui ne s'appuie pas sur "des procédés standardisés et catalogués dans les articles d'un code disciplinaire impersonnel et rigide" et qui tient compte largement de la personnalité des enfants dont ils veulent "former le caractère". (38)

---

36. Gauvreau, J.-M., "L'Ecole du Meuble, op. cit.
37. R.P. Marcel Marcotte, s.j., "Autorité et liberté", *Collège et Famille*, vol. 1, no. 5, novembre 1944, p. 199.
38. R.P. Noël Mailloux, o.p., "La discipline au service de la personnalité" *L'enseignement secondaire au Canada*, vol. 28, no. 1, octobre 1943, pp. 8-25; R.P. Dion, o.f.m., "Culture et liberté au foyer et à l'école", ibid, novembre 1945. A la fin des années 1948, paraît aussi un nouveau manuel de pédagogie générale qui connaît un grand succès: Roland Vinette, *Pédagogie générale*, Montréal, Centre de psychologie et de pédagogie, 1948, 406 p.

Ce "renouveau pédagogique", auquel participent activement les nouveaux spécialistes que sont le psychologues et les psycho-pédagogues et qui n'est pas totalement indépendant de la faveur que connaît la philosophie personnaliste dans les milieux intellectuels québécois, se manifeste d'une façon particulière dans l'enseignement de l'art, et entraîne la "découverte" des dessins d'enfants: exposition d'oeuvres d'enfants à la Montréal Art Association, à l'Ecole du Meuble, à l'Ecole des Beaux-Arts de Québec, au Collège Notre-Dame-de-Grâce, à la Familiale, etc... (39) Loin d'être considéré comme "un petit monstre qui, si on lui laisse pousser ses dents et aiguiser ses griffes, deviendra un fort grand monstre qui dévore de toutes ses griffes et mord de toutes ses dents" (40), l'enfant apparaît comme "un poète, un poète instinctif", qui "engendre les objets les plus merveilleux, fruits de sa vive imagination, exprimé en des formes non apprises et récitées par coeur" (41). De cette nouvelle conception pédagogique qui, "parce qu'elle vise à respecter la personnalité de l'enfant, est qualifiée, par François Hertel, de "personnaliste" (42). Borduas est, dès la fin des années 1930 et tout au long des années 1940, un des plus actifs propagandistes. Alors qu'il est professeur au Collège Grasset, Borduas se prend d'enthousiasme pour les dessins de ses élèves et, s'inspirant de la méthode de Quéniou que lui fait connaître Ozias Leduc, entreprend de pousser plus à fond les conséquences pédagogiques et artistiques de son "émerveillement". Exposant l'itinéraire de sa démarche picturale, il accordera une importance capitale à cette incursion dans la pédagogie: "Les enfants que je ne quitte plus de vue m'ouvrent, écrit-il à lui-même, toute large la porte de surréalisme, de l'écriture automatique. La plus parfaite condition de l'acte de peindre m'était enfin dévoilée." (43)

---

39. Selon Maurice Gagnon, in *Sur l'état actuel de la peinture canadienne*, op. cit., p. 53.
40. R.P. Marcel Marcotte, s.j., "Autorité et liberté", op. cit., p. 199.
41. Gagnon, Maurice, *Sur l'état actuel de la peinture canadienne*, op. cit., p. 56.
42. ibid, p. 52.
43. Borduas, P.-E., *Projections libérantes, op. cit., p. 34.*

Passant par la suite à l'Ecole du Meuble, Borduas poursuit frénétiquement cette expérience pédagogique et artistique qu'il décrit longuement dans les *Projections libérantes*: établissement d'une relation personnalisée entre le professeur et les étudiants, abandon des "exercices mécaniques, des imitations et des singeries", valorisation de l'expérimentation personnelle, etc. La plupart des historiens de l'art québécois reconnaissent avec lui (peuvent-ils faire autrement, eux qui sont si près des moindres chuchotements du génie du maître?) l'importance de cette expérience pédagogique et son influence déterminante sur sa production picturale, mais ils ne parviennent guère – plusieurs ne se posent même pas la question – à en dégager un principe d'explication. Et s'il en est ainsi c'est parce qu'ils ont négligé de s'interroger sur l'arrivée de Borduas dans l'enseignement secondaire. Et pourtant c'est là un événement extrêmement important car Borduas n'a pas choisi la carrière de professeur, il y a été relégué.

En effet, à son retour des Ateliers d'Art Sacré, Borduas ne choisit pas d'enseigner mais bien plutôt de *faire oeuvre de peintre* et de gagner sa vie en axant sa carrière, à la manière de son maître Ozias Leduc, sur l'art religieux. Le marché déjà bien occupé, une situation économique des plus difficiles ainsi que la concurrence d'artistes étrangers l'obligeront à renoncer à ses projets et il sera contraint, pour assurer sa subsistance, de chercher un autre métier. C'est ainsi qu'il acceptera d'abord un poste de professeur de dessin au Collège Grasset et à l'Ecole du Meuble ensuite. Il revient alors à un métier auquel il avait déjà renoncé, puisqu'il avait été, à sa sortie des Beaux Arts, professeur de dessin dans une école élémentaire, emploi qu'il avait quitté par dégoût et refus des compromissions que voulait lui imposer le système de patronage. Il avait alors choisi, sous les conseils et avec l'aide d'Ozias Leduc, d'aller parfaire ses connaissances en peinture religieuse à Paris. Plus qu'un simple retour en arrière, l'emploi dans l'enseignement signifie pour Borduas la dévaluation du capital culturel qu'il s'était acquis en Europe et qui, à ce moment-là, étant hautement valorisé, aurait normalement dû lui valoir

la légitimité et l'accès à la carrière d'artiste à laquelle il aspirait (44).

Privé d'un accès direct à la "vie d'artiste", Borduas se voit donc acculé, pour poursuivre, à la tâche de constituer un nouveau capital culturel. C'est le début d'une longue entreprise autodidacte où, en sus de sa tâche d'enseignant et du labeur de sa recherche proprement picturale, il s'efforce d'acquérir une plus grande "culture générale" et une meilleure connaissance de l'histoire de l'art. Mais c'est là tenter de répondre à des exigences qui sont très différentes et parfois contradictoires, et Borduas n'est pas sans en être, dans une certaine mesure, paralysé. "Le travail à l'atelier est, confie-t-il, éreintant. Sur dix ans d'un labeur acharné, dix toiles méritent à peine grâce. Je les reconnais comme des incidents heureux impossible à répéter. Les tableaux sur lesquels ma volonté s'acharne le plus à vouloir diriger sont ceux qui deviennent les plus lointains, les plus froids, les plus intolérables. J'achète le décapant à la pinte." (45)

De cette période de faible productivité qui va de 1932 à 1942, Guy Robert présente une description détaillée – enseignement absorbant, frustrant et mal payé, santé précaire, lourde responsabilité financière, etc. – pour mieux illustrer sa thèse qui est de considérer la misère (physique, financière ou psychologique) comme une des conditions du génie. L'opération consiste à transformer les attributs d'une position sociale en des caractéristiques d'une condition d'existence ou d'une personnalité: la principale difficulté ou

---

44. Il faut bien noter cependant qu'il s'agit seulement d'une dévaluation et non pas d'une perte de son capital culturel. Celui-ci lui sera en effet reconnu à l'Ecole du Meuble mais non pas pour lui donner directement et immédiatement accès au statut d'artiste mais bien plutôt à celle du professeur de dessin qui se double d'un "peintre *quasi inconnu*" dont la "carrière est encore très courte mais elle a marqué par ses oeuvres qui sont pour l'avenir plus qu'une *verte promesse*". (M. Gagnon, op. cit., p. 254.) Son capital culturel lui est reconnu par une instance qui n'est pas celle qui normalement reconnaît les artistes et, plus encore, cette reconnaissance fait de lui un excellent aspirant et non pas un peintre déjà doté de notoriété.

45. Borduas, P.-E., *Projections libérantes;* op. cit., p. 34.

"misère" de Borduas n'est en effet, pas tant de "joindre les deux bouts" que de rencontrer des exigences divergentes qui lui sont imposées par son itinéraire social et scolaire et par les positions qu'il occupe dans l'enseignement. Il n'est donc pas inexact d'affirmer, comme le fait François Gagnon (46), que l'innovation de Borduas est née de la rencontre d'une influence littéraire (le surréalisme de Breton) et d'une expérience pédagogique, mais cette explication demeure mystificatrice si elle ne tient pas compte en même temps des conditions de possibilité d'une telle rencontre et, donc, si elle ne fait aucunement référence au poste qu'occupe Borduas et plus largement à la position (intermédiaire) de l'Ecole du Meuble dans le champ artistique et intellectuel québécois.

3. LA QUERELLE DE L'ART VIVANT: BORDUAS ET PELLAN

En raison de leur position dans le champ artistique, les responsables de l'Ecole du Meuble ont manifestement intérêt à accueillir et à encourager toute action qui contribue à remettre en question la position dominante de l'Ecole des Beaux Arts: glorification de l'artisanat, organisation d'expositions de dessins d'enfants, acceptation du renouveau pédagogique, etc. Dans une certaine mesure, cette concurrence entre les deux écoles montréalaises prédispose aussi les professeurs de l'Ecole du Meuble à s'intéresser à "l'art vivant" dont la position au plan institutionnel demeure fragile et marginale. Un de ceux qui luttent alors le plus activement pour la défense de cet art, nous l'avons vu, est lui-même professeur d'histoire de l'art et bibliothécaire à l'Ecole du Meuble: il s'agit de Maurice Gagnon, qui organise de nombreuses conférences et expositions en plus de publier régulièrement des articles et des ouvrages consacrés à "l'art vivant". Responsable d'une collection d'art canadien aux Editions de l'Arbre, celui-ci la transforme en une véritable entreprise de glorification de la peinture "en mouve-

46. Gagnon, François, "Contribution à l'étude de la genèse de l'automatisme pictural chez Borduas", op. cit., p. 220.

ment" et plus particulièrement des membres de la Contemporary Art Society. Les deux premiers ouvrages de la collection, écrits par Gagnon lui-même et par Robert Elie, sont d'ailleurs consacrés à Pellan et Borduas.

En plus de réunir des artistes et des intellectuels membres de la C.A.S., l'Ecole du Meuble accepte de recevoir chaleureusement un spécialiste en art sacré, le R.P. Couturier o.p. Ce dernier prend alors une part très active aux débats sur la pédagogie et l'art vivant qui secouent les milieux intellectuels montréalais et ne va pas sans jeter de l'huile sur le feu. En effet, par son éloge de l'activité pédagogique de Borduas, par ses conférences publiques sur "l'art vivant" et par l'organisation d'expositions – dont celle de 1941 des Indépendants – celui-ci apporte, au moment même où il se brouille avec le directeur de l'Ecole des Beaux Arts de Montréal, une double caution, religieuse et européenne, à la lutte que les professeurs de l'Ecole du Meuble mènent contre l'académisme.

Cet enthousiasme manifesté pour "l'art vivant" trouve également son écho dans de nouvelles revues intellectuelles (*Amérique française, la Nouvelle Relève, Gants du ciel*) et bénéficie largement de la conjoncture sociale, politique et économique que crée la deuxième guerre mondiale: cette période se caractérise en effet par d'importantes transformations structurelles (industrie de guerre qui "relance" l'économie, accès de la femme au marché du travail, etc.) et aussi par une plus grande ouverture sur l'étranger. Le milieu artistique et intellectuel montréalais connaît alors une grande agitation: les nombreux intellectuels et artistes européens qui se réfugient à New York séjournent régulièrement à Montréal, rencontrent les intellectuels québécois, présentent des conférences, publient même des livres, etc. Cette ébullition culturelle aura d'autant plus d'impact que le monde de l'édition favorisée par l'adoption de nouvelles lois, connaît un développement très rapide lui assurant ainsi une large diffusion.

Pratiquement exclus du marché canadien de la peinture, les artistes québécois francophones, qui sortent de plus en plus nombreux des différentes écoles d'arts, ont alors tout intérêt à profiter de la conjoncture et à bifurquer vers l'art vivant: une telle conversion leur est d'autant plus facile que, d'une part, ils "n'ont rien à perdre" et que, d'autre part, à la suite de transformations structurelles que précipitent la guerre, une nouvelle petite bourgeoisie francophone commence d'apparaître entre la bourgeoisie anglophone et la petite bourgeoisie traditionnelle, qui se montre "disposée" à investir dans cet art nouveau (47). La véritable expansion d'une société telle la Contemporary Art Society qui est fondée en 1939 par un artiste canadien anglais, John Lyman, ne s'effectue que sur la base d'un recrutement de nombreux jeunes artistes francophones et d'une insertion dans le réseau d'enseignement francophone.

Les deux artistes qui au cours des années 1940 et une partie des années 1950 domineront la scène artistique québécoise et canadienne, Borduas et Pellan, sont tous deux francophones, ont fréquenté des Ecoles des Beaux Arts et se sont "convertis" vers la fin des années 1930 à "l'art vivant". Toutefois, leurs stratégies de conquête du marché sont dans l'ensemble très différentes et les mettent, après une courte période d'admiration mutuelle et de relations amicales, en concurrence. Le conflit qui oppose les deux artistes et auquel aiment bien s'attarder les historiens de l'art, n'est pas uniquement comme ceux-ci le prétendent, un conflit de personnalité entre deux individus également orgueilleux et ambitieux, il est aussi et *surtout un conflit d'intérêts* entre deux peintres qui luttent pour occuper, dans le champ artistique québécois, une même position, mais qui empruntent des voies quelque peu différentes. Pour sa part, Pellan emprunte des voies "traditionnelles" et s'appuie sur les institutions "an-

47. Dans son ouvrage *Sur l'état actuel de la peinture canadienne* (op. cit.), Maurice Gagnon présente une liste des amateurs d'art vivant: parmi ceux-ci se retrouvent plusieurs jeunes québécois de langue française qui sont membres des professions libérales (avocat, médecin) et des intellectuels (professeurs d'université, journalistes, etc.).

ciennes" pour accéder à une position "nouvelle": après un long séjour à Paris où il est consacré, celui-ci laisse en effet organiser sa première exposition par le Musée du Québec et la Montréal Art Association et accepte ensuite le poste de professeur à l'Ecole des Beaux Arts de Montréal. Beaucoup moins qu'une divergence de conceptions artistiques, c'est une différence de stratégies qui oppose les deux artistes: la rupture entre ces deux artistes se produit d'ailleurs au moment où Pellan accepte un poste à l'Ecole des Beaux Arts où il entend poursuivre, mais de l'intérieur, la lutte contre l'académisme et le directeur de l'Ecole, Charles Maillard. Borduas lui reproche alors non seulement de rejeter le surréalisme pour privilégier le cubisme, mais aussi de "refuser le risque, l'imprévisible pour s'attacher au connu, pour conserver l'acquis" (48).

Il est évident, et Borduas le reconnaît lui-même, que le "succès (de Pellan) favorise autant le mouvement (de l'art vivant) qu'il est glorieux au nouveau venu" mais ce succès repose largement sur le persévérant labeur d'artistes, dont Borduas qui ont dû "oeuvrer dans l'ombre" et représente rapidement, pour ces derniers, un "danger": ainsi, après avoir été stimulé par la production artistique de Pellan à un point tel que ses gouaches non-figuratives exposées en 1942 sont qualifiées de "cubistes", Borduas se trouve dans la situation paradoxale d'être identifié comme le disciple d'un autre artiste de son âge. De plus, en raison de l'apparition et de la compétition entre l'école des Beaux Arts et l'Ecole du Meuble, la nomination de Pellan à l'Ecole des Beaux Arts risque de neutraliser l'action innovatrice de l'école concurrente et de ses professeurs: l'Ecole du Meuble réunit alors un nombre d'étudiants tout aussi élevé que celui de l'Ecole des Beaux Arts et réussit à attirer des étudiants déjà inscrits à cette école. Si Borduas compte toujours accéder à la "vie d'artiste" sur un marché artistique aussi petit que le marché montréalais, il n'a guère d'autres choix que de différencier sa production de

48. Borduas, P.-E., *Projections libérantes*, op. cit.

celle d'autres tenants de "l'art vivant" et surtout de celle de Pellan qui a habilement réussi, après un long séjour en France, une synthèse de diverses écoles parisiennes et qui déjà "prend toute la place", c'est-à-dire détient le monopole de la légitimité en art vivant.

A cet égard, sa position à l'Ecole du Meuble lui fournira le matériau nécessaire pour affirmer sa différence. En effet, de par sa position intermédiaire dans le système d'enseignement, l'Ecole du Meuble, s'est fait le lieu des "moyens termes", des "formules intermédiaires" et des "équilibres", et la pédagogie, de même que la production artistique dont ses professeurs se font les détenteurs se définissent elles-mêmes, pour mieux s'opposer à l'Ecole des Beaux Arts, comme la synthèse des deux éléments que, précisément, cette dernière sépare. Maurice Gagnon exprime bien ce point de vue:

> "(l'art vivant et l'art académique) ressortissent à une activité intellectuelle. Ce n'est pas ce qui les sépare. L'art académique s'achève avec l'intelligence; l'art vivant se parfait par *l'harmonieux équilibre de l'intelligence et de la sensibilité.* Il exprime le tout humain. L'unité de la personne se satisfait pleinement dans l'oeuvre qui la perpétuera. Des techniques correspondent à ces préoccupations: la connaissance d'un métier souvent trop savant. Le métier pour l'académique est une fin en soi, pour le peintre vivant, il n'est qu'un moyen" (49).

Borduas prendra appui sur cette synthèse que prône non seulement son Ecole, mais l'ensemble des tenants de l'art vivant, y compris son concurrent, Pellan, pour élaborer une position qui lui soit propre: au lieu de tenir compte à la fois du pôle de l'intelligence et de celui de la sensibilité, il en vient à ne privilégier que le second et à accorder à la spontanéité, à ce qu'il appelle "l'instinct", une importance exclusive. L'automatisme, qui est l'étiquette accolée avec quelque

---

49. Gagnon, M., *Sur l'état actuel de l'art canadien*, op. cit., p. 20.

mépris à la peinture de Borduas, viendra alors créer une double ambiguité (50).

D'une part, en effet, Borduas renverse totalement la position des tenants de l'art académique mais en ne gardant pas la position de ceux à qui il est identifié, les tenants de l'art vivant et d'autre part il se trouve à rompre avec les nouvelles règles du jeu que ceux-ci tentent d'imposer au marché montréalais. Nullement identifiable aux positions reconnues par les deux opposants comme légitimement concurrentes, il apparaît immédiatement comme un "artiste maudit". De plus, au lieu de poursuivre individuellement son expérience intellectuelle et artistique, Borduas a regroupé autour de lui de jeunes artistes dont il est rapidement devenu le "maître" et est accusé d'avoir développé un esprit de clan et une "peinture de clan" qui sont alors condamnés parce qu'ils risquent de dégénérer en "incompréhension et en orgueil"; le comportement "collectiviste" apparaît d'autant plus menaçant que les membres du groupe automatiste tendent à négliger le réseau officiel de diffusion (les galeries) et les grandes instances de consécration (Musée des Beaux Arts, etc.).

---

50. Borduas ne maintient effet pas la relation dialectique entre les différents termes-clés ou catégories qui sont alors familières aux intellectuels et artistes d'avant-garde et que l'on retrouve dans un texte inédit, "La rythmique du dépassement et notre avènement à la peinture", d'un de ses disciples Fernand Leduc: intuition/résultat, élaboration/oeuvre définitive, discipline intellectuelle/spontanéité, individuel/collectif, actif/passif, résultat apparent/résultat réel, signifié/signifiant, conscient/inconscient, etc. De l'opposition principale entre la raison et la spontanéité, à laquelle correspond au niveau de la morale, celle entre le bien et le mal, Borduas ne retient qu'un seul terme, proposant ainsi, selon l'expression d'un signataire du *Refus Global*, Bruno Cormier, un renouveau de l'entendement du monde".

L'automatisme a peut-être été comme Borduas le dit lui-même dans le *Refus Global*, l'objet d'un malentendu: "Dans le passé, affirme-t-il alors, des malentendus involontaires ont permis seuls de telles ventes". Mais la forme d'art que celui-ci propose est aussi, faut-il préciser, née d'un malentendu: peut-être parce qu'il n'est guère disposé depuis le retour de Pellan à adopter une conception artistique qui l'identifie à ce "nouveau" concurrent et aussi parce que son itinéraire social ne le prédispose pas à faire sienne une position "moyenne", Borduas ne semble pas bien entendre ce qui se fait et ce qui se pense dans le milieu intellectuel et artistique qu'il fréquente et transforme la méthode que François Hertel avait nommée "personnaliste" en une méthode "automatiste".

Le dénouement de ces ambiguités, l'exclusion, ne s'effectue qu'à la fin des années 1940 et se réalise en deux étapes: démission de la Contemporary Art Society d'abord, puis ensuite la rédaction du *Refus Global*. Tout au cours de cette décennie, Borduas et ses "disciples" animent des colloques-expositions, qui sont organisés dans diverses institutions d'enseignement de la région métropolitaine, participent aux expositions annuelles de la C.A.S., qui se tiennent habituellement à la Galerie Dominion, et présentent des oeuvres au Salon annuel du Musée des Beaux-Arts de Montréal. Il n'y a recours à la stratégie du repli, qui se manifeste par la démission de la C.A.S. et l'organisation d'un réseau de diffusion parallèle (exposition dans des ateliers d'artistes ou dans des appartements), qu'au moment où tout en étant l'objet d'attaques plus directes (51), le groupe des automatistes acquiert, au plan local et international, une plus grande légitimité: avant 1948, Borduas lui-même présente à plusieurs reprises ses oeuvres dans le cadre d'expositions individuelles (L'Ermitage, en 1942, la Galerie Dominion en 1943, Morgan's en 1946, l'Atelier des frères Viau en 1948) et collectives et a été invité à siéger comme membre du jury d'exposition à la Galerie Dominion et au Musée des Beaux-Arts de Montréal, ses toiles et aussi celles des élèves ou disciples font partie de collections de nombreux jeunes amateurs d'art montréalais et ont été exposées à l'étranger (à l'Exposition de la Peinture contemporaine du Canada à Rio de Janeiro et à Sao Paulo de novembre 1944 à janvier 1945; à la Galerie du Luxembourg à Paris en 1947, au Salon des Indépendants à Paris en 1947, au Festival Mondial de la Jeunesse à Prague en 1947)(52). Entre 1942 et 1948, ce groupe est toujours l'objet de critiques violentes mais il acquiert dans le champ artistique québécois

---

51. Par exemple: J.-Ch. HARVEY, "La peinture qui n'existe pas", *Le Jour*, 1er juin 1944, p. 4; Alceste, *Le Devoir*, 9 sept. 1944, 18 novembre 1944; Dominique Laberge, *Anarchie dans l'art*, 1945. De plus en septembre 1946, Borduas perd la responsabilité d'une partie de son enseignement (les cours de décoration et de documentation) à l'Ecole du Meuble: il ne conserve alors que les cours de dessin.
52. La participation des membres du groupe des automatistes est à chaque exposition la suivante: Barbeau, Borduas, Fauteux, Leduc, Mousseau et Riopelle à la Galerie du Luxembourg; Gauvreau, Barbeau et Mousseau à Prague; Riopelle et Leduc au Salon des Indépendants.

une position qui sans être dominante, est loin d'être marginale. D'ailleurs, cette manifestation de "modernité" qu'est l'automatisme et qui apparaît, principalement au moment où celle-ci s'articule à un discours politisé, une contestation du conservatisme politique et idéologique de la petite bourgeoisie francophone traditionnelle qui contrôle l'Etat provincial et tout le système d'enseignement, est d'autant plus menaçante que ces porte-paroles détiennent une plus grande légitimité.

4. LE REFUS GLOBAL OU L'AUTOMATISATION DU CHAMP ARTISTIQUE PAR LA POLITISATION DU DISCOURS SUR L'ART

Cette lutte qui met aux prises les différents artistes et intellectuels même si elle a pour enjeu une nouvelle définition de l'activité artistique, n'est pas pour autant un simple conflit d'idées; il s'agit bien aussi d'une lutte politique dans la mesure où la revendication des tenants de "l'art vivant" constituent autant une remise en question de l'organisation des programmes scolaires et par là de l'autorité de ceux qui contrôlent les institutions d'enseignement qu'une contestation du "bon goût" et plus largement du capital culturel propre à divers groupes et fractions de classes, en particulier la petite bourgeoisie traditionnelle et certaines fractions de la bourgeoisie anglophone.

Dans sa réponse aux diverses questions que semble se poser le milieu intellectuel au sujet de l'art moderne (divorce entre l'artiste et le public, l'art moderne comme "art contre nature", comme "art d'enfant", etc.), Maurice Gagnon s'attaque directement au "bon goût" du bourgeois, rappelant que celui-ci a eu tort au XIXe siècle – "Seuls sont demeurés (les artistes) qu'il n'a pas prisés. Ne comptent pas ceux qu'il a estimés" (53) – et qu'il se fourvoie toujours.

---

53. GAGNON, M., *Sur l'état actuel de la peinture canadienne*, op. cit., p. 127. Gagnon décrit alors brièvement le "goût" de ce public: "Le public bourgeois n'ose rien en art. Il préfère à tout un réalisme étroit, bien reconnaissable, pondéré et où le fin mot de l'art est le

"Ce qui nous fait douter du jugement contemporain (du bourgeois) sur les oeuvres d'un Picasso ou d'un Léger, c'est ce que ce même public se paie en fait d'oeuvres d'art. Le signe du goût chez les gens cultivés d'aujourd'hui sont les donzelles de Louis Icart, en pointe sèche, ma chère!, chefs-d'oeuvres des cadeaux de noces! Ou encore des reproductions et quelles reproductions, qui ornement les salons de nos mondaines" (54)

Et pour justifier cette critique, Gagnon s'appuie sur l'autorité des "Foullon, Huyghe, Salmon, Raynal, Michaud, Zervas, Rey, Geoffroy, Caillois G. Bataille, Apollinaire, Teriade, Breton, Peret, Le Corbusier, Clive, Bell, Faure, Reverdy, Kluignos, Gleizes, G. Bazin, Fosca, G. Rivière, Coquiot et des Maritain..." (55). *Toutefois, son illusion et aussi celle des membres de la C.A.S. est de croire que le principal obstacle au développement de l' "art vivant" est d'ordre culturel et qu'il suffit, pour rendre possible son développement, de modifier par des expositions, des conférences et la publication de revues et de livres, les valeurs ou plus largement l'idéologie dominante.* Or, principalement lorsque le champ artistique est faiblement constitué (faible nombre de postes, absence d'instances de diffusion et de gratification, etc.) et qu'il est peu différencié des champs religieux et politiques, *toute lutte pour l'imposition d'une nouvelle définition de l'art et de l'artiste est une lutte indissociablement intellectuelle et politique: en effet celle-ci remet en question non seulement la légitimité de ceux qui occupent dans le champ artistique des positions supérieures mais aussi, par la contestation de la structure des rapports entre les champs artistiques,*

---

sentimental et le joli. La reproduction de la nature se fait par une habileté technique qu'il met au-dessus de tout. Pour lui, l'artiste est foncièrement un homme de pratique. Son jugement se limite à reconnaître dans l'oeuvre la recette qui l'a faite. Le bourgeois codifie l'enseignement, et comme il est homme de biens, les institutions d'Etat et les écoles adoptent cette systématisation de l'effort humain" (Ibid, p. 127).

54. Ibid, p. 128.

55. Ibid.

intellectuels, religieux et politique, celle de ceux qui détiennent des positions de pouvoir dans chacun de ces champs.

Même si la plupart des signataires du *Refus Global* (56)n'ont aucune véritable formation politique et sont peu engagés directement dans l'action politique, le *Refus Global* est un texte manifestement politique. D'ailleurs, pour l'un d'entre eux, Fernand Leduc, qui apparaît comme le "théoricien et le propagandiste du groupe" (57), une des questions importantes auxquelles sont confrontés les peintres d'avant-garde est celle de leur relation avec les militants communistes, et plus largement avec le mouvement communiste. Il peut sembler à prime abord qu'une telle question, surtout dans le Québec d'alors, est toute théorique. Il est évident, que même si le Parti Communiste Canadien réussit, pendant la Seconde Guerre Mondiale, à mieux s'implanter au Québec, le problème de l'adhésion ou de l'appui du P.C. ne trouble que quelques intellectuels. Cependant, certains signataires du *Refus Global* dont Bruno Cormier, lisent et discutent d'Hegel, Marx et Freud et manifestent leur sympathie pour le Parti ouvrier-progressiste. Des intellectuels québécois, qui militent au sein du Parti, sont alors en contact régulier avec des membres du groupe automatiste et fréquentent l'atelier de Fernand Leduc. Gilles Hénault, en particulier, se présente alors comme le témoin et le promoteur de l'alliance entre les artistes d'avant-garde et le mouvement communiste: son point de vue, qu'il rend public dans le journal communiste *Combat*, est que même si le surréalisme est un "art d'évasion" principalement en France où il est en régression, cet art peut constituer au Québec, une "protestation vivante contre une forme de société" (58).

---

56. Les signataires sont, outre Borduas: Magdeleine Arbour, Marcel Barbeau, Bruno Cormier, Claude Gauvreau, Pierre Gauvreau, Muriel Guilbault, Marcelle Ferron-Hamelin, Fernand Leduc, Thérèse Leduc, Jean-Paul Mousseau, Maurice Perron, Louise Renaud, Françoise Riopelle, Jean-Paul Riopelle et Françoise Sullivan.
57. Tyssèdre, Bernard, "Fernand Leduc, peintre et théoricien du surréalisme à Montréal", *La Barre du Jour*, no 17-20, janvier-août 1970, p. 235.
58. HENAULT, Gilles, "Discussion sur l'art", *Combat*, décembre 1947.

"Grâce à leur instinct de conservation, les gens savent fort bien, écrit-il, que Borduas est de ceux qui veulent que "ça change". Ils n'ont qu'à regarder sa peinture pour s'en apercevoir" (59).

Mais le journal *Combat* et en particulier son rédacteur en chef, Pierre Gélinas, adoptent à l'égard de l'automatisme, une position beaucoup plus intransigeante: l'on y fustige "les soit-disant révolutionnaires de la toile qui se placent à contre courant du progrès de l'humanité sur le plan économique, politique et social".

"Bien sûr, précise Pierre Gélinas en établissant une différence entre le révolutionnaire et le révolté, un individualiste petit bourgeois peut se révolter. Mais quel en est le sens? Elle est limitée à son ego, au meilleur elle vise à faire accepter une formule par une société existante. Elle ne s'attaque pas au problème fondamental de changer la société" (60).

Déjà conscient des difficultés (ou dangers) d'une alliance entre les peintres automatistes et le mouvement communiste, Fernand Leduc, qui s'interrogeait aussi au sujet du rôle social et politique des artistes, en était pour sa part dès 1943 arrivé à la conclusion que l'art ne doit pas se confondre avec la propagande et que l'artiste a sa "façon à lui de faire la révolution" (61). Cette conclusion est reprise dans le *Refus global,* qui apparaît, en partie du moins, comme une réponse à des invitations devenues, lorsqu'elles ont été déclinées, des accusations.

---

59. HENAULT, Gilles, "Un Canadian-français – un grand peintre: Paul-Emile Borduas", *Combat,* 1er février 1947. Dans un article publié dans le même journal, Claude Gauvreau se porte aussi à la défense de Borduas: "Il a bravé les injures grossières, les culs-de-jatte intellectuels et a réalisé la seule forme d'art contemporain qui soit vivante" ("La peinture n'est pas un hochet de dilettante", *Combat,* 21 décembre 1946).
60. GELINAS, Pierre, in *Combat,* 29 novembre 1947.
61. LEDUC, F., "L'artiste, un être anormal?" *Le Quartier Latin,* 3 décembre 1943, p. 5.

"Les amis du régime nous soupçonnent de favoriser la "Révolution". Les amis de la "Révolution" de n'être que des révoltés: "nous protestons contre ce qui est mais dans l'unique désir de la transformer, non de la changer".

Et en guise de critique de la position politique du P.C., l'on ajoute:

"Comme si changement de classe impliquait changement de civilisation, changement de désirs, changement d'espoir!"

La critique de la société (québécoise) présente dans le *Refus global* est indéniablement radicale – remise en question de la domination de l'Eglise, contestation de l'idéologie de conservation et d'une certaine forme de nationalisme chauvin – "Au diable, le goupillon et la tuque", affirme-t-on – mais cette critique demeure, par le fait de renvoyer dos-à-dos les révolutionnaires et les intégristes, la société communiste stalinienne et la société capitaliste, ambiguë. Et la façon de poser le problème de la relation entre l'art et l'idéologie (et la politique) manifeste une très grande ambivalence: tout l' "art" du *Refus global* est de faire paraître une position artistique, *celle de l' "art pour l'Art" comme une critique de l' "art bourgeois" et de lui assigner une fonction similaire à celle de l' "art social", alors identifié au réalisme socialiste* (62). En établissant ainsi une correspondance (ou une confusion) entre la lutte contre l' "art bourgeois" et celle contre la bourgeoisie, Borduas et les autres signataires réussissent à résoudre les contradictions propres à leur position sociale et à l'itinéraire qu'ils ont emprunté pour y accéder: qu'ils soient des "bourgeois dévoyés" en rupture avec les normes et les valeurs de leur classe ou qu'ils soient des fils d'ouvriers relégués dans des écoles d'arts appliqués, ceux-ci trouvent dans leur condition économique et dans leur exclusion sociale les fondements d'une solidarité avec la

62. Au sujet de la distinction entre "art social", "art bourgeois" et "art pour l'art", voir P. BOURDIEU. "Champ intellectuel, champ du pouvoir et habitus de classe", *Scolies*, 1971, pp. 7-26.

classe dominée et parviennent, à la fois dans la peinture automatiste et dans le *Refus global*, à exprimer leur hostilité commune à l'égard des "bourgeois", "ces personnages à bottines vernies" (63) et de leurs représentants dans le champ artistique.

Il n'y a aucun doute que la publication du *Refus global* soit un "acte social" (64) ou même politique, mais paradoxalement celui-ci conduit à l'indifférentisme politique. Les intellectuels qui signent le manifeste, contestent comme d'autres intellectuels (professeurs, journalistes, etc.) d'alors, l'idéologie dominante (de conservation), mais sans pour autant endosser les projets de réformes juridiques et politiques élaborés par divers groupes et mouvements sociaux: pour ces intellectuels ou artistes quelque peu idéalistes, la "libération de l'homme" ne réside pas seulement dans l'abandon du primat de la religion (de "l'acte de foi") pour le primat de la raison (de "l'acte calculé") ou plus largement dans le passage de la société traditionnelle à la société industrielle, dont le fondement est le "rendement maximum".

> "La méthode introduit les progrès imminents dans le limité. La décadence se fait aimable et nécessaire: elle favorise la naissance de nos souples machines au déplacement vertigineux, elle permet de passer la camisole de force à nos rivières tumultueuses en attendant la désintégration à volonté de la planète. Nos instruments scientifiques nous donnent d'extraordinaires moyens d'investigations, de contrôle des trop petits, trop rapides, trop vibrants, trop lents ou trop grands pour nous. Notre raison permet l'envahissement du monde, mais d'un monde où nous avons perdu notre unité."

Pour Borduas et ses amis, le problème se situe donc non tant au niveau du modèle de société – les socié-

63. Selon l'expression de Claude Gauvreau, "L'épopée automatiste vue par un cyclope", *La Barre du Jour*, nos 17-22, janvier-août 1969, p. 54.
64. Ibid, p. 75.

tés capitalistes et communistes sont toutes deux totalitaires et répressives – qu'au niveau du modèle d'homme et du modèle de civilisation: il faut chercher "un complet épanouissement de nos facultés d'abord, et ensuite, "un parfait renouvellement des sources émotives qui puissent nous sortir de l'impasse et nous mettre dans la voie d'une civilisation impatiente de naître". Au primat de la raison doit être substitué celui de l'imagination.

Lorsque le *Refus Global* est rendu public, le nombre d'artistes et de professeurs d'art connaît, faut-il préciser, une augmentation considérable – entre 1941 et 1951, ce nombre passe en effet de 964 à 1,461 (65) – qui n'est pas totalement indépendante d'une part de l'accroissement du nombre de postes de professeurs d'art ou de dessin dans l'enseignement et d'autre part, de l'élargissement du marché montréalais des biens symboliques (peinture, histoire de l'art, etc.). L'élargissement, consécutivement à la reprise de la croissance économique, de la bourgeoisie et de la petite bourgeoisie francophone et aussi l'élévation du niveau d'instruction de ces fractions dominantes du groupe ethnique canadien-français fournissent une condition indispensable – l'existence d'un public ou d'un groupe support – à la constitution d'une véritable "communauté" artistique locale: tout comme pour d'autres secteurs (cinéma, littérature romanesque, émissions radiophoniques "culturelles", science, etc.), la décennie 1940-1950, est pour les arts plastiques, importante en ce sens qu'elle est le moment de

65. Tableau: Main-d'oeuvre dans les occupations d'"artistes et de professeurs d'art", selon le groupe ethnique, dans la province de Québec, de 1931 à 1961.

Année	*Nombre d' "artistes et de professeurs d'art"*	*Composition ethnique en pourcentage*		
		Brit.	Franç.	Autre
1931	683	36.0	46.9	17.1
1941	964	34.8	50.9	14.3
1951	1,461	26.6	57.5	15.9
1961	2,240	19.8	55.3	24.9

Source: *Yvon Lussier, La division du travail selon l'ethnie au Québec, 1931-1961.* Thèse de maîtrise, département de sociologie, Université de Montréal, 1967.

la création de sociétés (C.A.S.), d'ouverture de galeries, de l'organisation des débats ou de conflits proprement artistiques, etc. L'accroissement des artistes (et aussi des intellectuels et des scientifiques) ne provoque pas seulement une rapide saturation des quelques postes accessibles et une plus grande concurrence entre ceux qui ont des chances objectives d'accéder à ces postes: un tel gonflement de ces catégories sociales modifie aussi le poids de chacune des fractions ou catégories sociales au sein des classes dominantes et entraîne une re-structuration des rapports entre les champs intellectuels (et artistiques), religieux et politiques. Contre les quelques artistes et intellectuels "bourgeois", qui ont acquis le monopole de multiples positions dans ces différents champs et qui semblent dotés du don d'ubiquité sociale, les nouvelles générations d'artistes (et d'intellectuels), dont le seul avenir objectivement probable est l'enseignement et par là même la soumission au clergé et à la petite bourgeoisie traditionnelle qui contrôlent le système d'enseignement, ont tout intérêt à revendiquer une nouvelle conception de l'art et de l'artiste qui leur garantisse une plus grande indépendance dans la définition des normes mêmes de leur production.

Dans *Prisme d'yeux,* Pellan, qui, par son action à l'Ecole des Beaux Arts de Montréal, vient d'obtenir la démission du directeur, M. Maillard, se limite pour sa part à poser la question de la liberté de l'enseignement de l'art et de l'homme. Quant au *Refus Global,* rendu public quelques mois plus tard, il véhicule aussi, au-delà des mots certes plus virulents et d'une orientation (apparemment) anarchiste, la revendication d'une plus grande autonomie pour l'artiste: loin d'être celui qui se distingue par "d'habiles singeries académiques" ou qui recherche la renommée et la fortune, l'artiste est d'abord celui qui cherche à "réaliser dans l'ordre imprévu, nécessaire de la spontanéité, dans l'anarchie resplendissante, la plénitude de ses dons individuels", il est celui qui "obéit aux nécessités de son être". *Mais si le discours des automatistes apparaît alors beaucoup plus révolutionnaire que celui que tiennent alors les autres tenants d'un "art vivant", c'est qu'il fait voir que la condition de*

possibilité de cet art n'est pas seulement une modification culturelle (du bon goût), mais aussi une transformation structurelle: toute expansion de l' "art vivant" est alors impossible sans l'autonomisation-différenciation du champ artistique (et intellectuel) par rapport aux champs religieux et politiques et donc sans une re-structuration des rapports entre les différentes fractions des classes dominantes (66).

L'on peut donc dire qu'il a fallu qu'un artiste tienne un discours très politisé pour que l'oeuvre d'art soit dépolitisée, rentabilisée... Et si Borduas est devenu, au début des années 1960, une référence importante, l'explication n'en est pas seulement qu'il symbolise l'artiste maudit dont le salut n'est assuré que dans la postérité: beaucoup plus déterminant est le fait que le *Refus Global* marque le début à la fois de l'institutionnalisation d'une nouvelle conception de l'art, de l'élaboration d'une nouvelle définition de l'artiste et d'une plus grande autonomisation du champ artistique. Désormais, la "vérité" de l'oeuvre d'art ne se définit plus par son rapport à une doctrine ou à des dogmes mais repose uniquement sur son adéquation à une réalité intérieure, celle de l'artiste lui-même (et corrélativement, celle du spectateur). Borduas ne fait que réaffirmer de façon plus polémique la position qu'il présentait quelques années auparavant (1942) dans sa première conférence publique. "Des mille manières de goûter une oeuvre d'art": dans un style plus respectueux des normes académiques (érudition, etc.), celui-ci proposait alors une nouvelle manière de goûter, de produire une oeuvre d'art, le "subjectivisme" qui institue la réalité intérieure du créateur comme le seul principe de légitimation de sa production artistique.

Cependant si Borduas est aussi rapidement exclu du système de l'enseignement, ce n'est pas seulement parce qu'il tient un discours politique sans s'asso-

---

66. Au sujet des "intérêts que des groupes d'intellectuels peuvent avoir dans des transformations économiques, sociales et politiques, voir: A.W. GOULDNER, "Revolutionart Intellectuals", *Telos*, vol. 26, Winter, 1975-76, pp. 3-37.

cier à d'autres intellectuels et sans coordonner son action à celle de mouvements sociaux et politiques: il faut aussi prendre en considération le fait qu'il occupe un poste dans un secteur de l'enseignement, l'enseignement technique, qui ne jouit et qui n'offre à ses professeurs qu'une faible autonomie. De plus, dans ce secteur de l'enseignement, il y a un effort entrepris depuis 1945 pour réaliser une plus grande "moralisation" de la classe ouvrière: création d'un Service de l'aide à l'apprentissage, nomination d'aumôniers dans les écoles techniques et les écoles d'arts et métiers, publication de nombreuses brochures destinées aux professeurs et aux élèves, etc. (67). Devant les nombreux problèmes sociaux, devant la plus grande combativité du syndicalisme – entre 1940 et 1945, il y a 128 conflits de travail et ceux-ci affectent plus de 75,000 travailleurs – et devant ce qu'on appelle "la menace du communisme", le Gouvernement réagit en adoptant de nouvelles législations (loi des Conventions collectives, loi des Relations ouvrières, etc.), en recourant à la répression (loi du "Cadenas") et enfin en effectuant lui-même le travail d'inculcation idéologique dans les institutions d'enseignement professionnel. Tout se passe comme si au moment où ce corps professoral, qui ne possède pas habituellement une véritable formation pédagogique, augmente considérablement et se diversifie, l'on perdait confiance en son "bon sens" et que l'on tentait, par l'organisation de cours par correspondance et par la publication de livres et de circulaires pédagogiques, de le rendre plus homogène sous le rapport à la fois de la connaissance pédagogique et de l'idéologie: l'objectif est d'amener les membres de ce corps professoral à définir leur tâche non plus seulement en fonction de l'inculation d'un ensemble d'habitudes (travail soigné, prévoyance, loyauté, constance au travail, respect de l'autorité, sens des responsabilités, etc.). Pour les responsables de l'enseignement professionnel, qui considèrent que "le passage de l'école primaire à la grande liberté des écoles professionnelles présente pour les jeunes un danger" et qui craignent

67. Voir à ce sujet, Fournier Marcel, *Entre l'école et l'usine*, op. cit.

que "la spécialisation à outrance de l'enseignement et l'absence de tout rappel à la morale n'entraînent comme d'autres pays, des désordres sociaux" (68), il s'agit de "refaire l'idéal des jeunes" (69). Et, beaucoup moins que les responsables des autres enseignements, ceux-ci ne peuvent tolérer, à un moment où ils ne peuvent faire l'économie d'un travail d'endoctrinement, aucune forme de contestation de l'ordre scolaire et de l'ordre établi: l'école professionnelle ne remplit bien sa fonction propre, qui est de contribuer à la reproduction d'une fraction (supérieure) de la classe ouvrière, que dans la mesure où elle est étroitement reliée à l'entreprise dont elle respecte les exigences, techniques et morales.

Sans être totalement fausse, l'explication du renvoi de Borduas, qui ne se réfère qu'au contexte idéologique général, qualifié "d'ère opaque du fascisme clérical duplessiste" (70), demeure incomplète: ce qui rend le discours de Borduas intolérable c'est en fait beaucoup moins son contenu que la position de celui qui le tient.

> "Qu'un gogo quelconque s'amuse à pareil anticléricalisme de commis-voyageur, exprimé en français fautif, cela le regarde, écrit-on alors. S'il s'agit, comme dans le cas de Borduas, d'un homme appelé à former la jeunesse, à marquer un enseignement, il y a une différence. Dans les circonstances, il n'y a pas à s'étonner de la décision de M.M. Sauvé et de Poisson." (71)

Borduas se rend lui-même rapidement compte qu'on lui reproche non seulement d'avoir tenu un propos

---

68. Delorme, J., Fykel, W., *Pour l'avenir des jeunes. L'enseignement spécialisé dans la province de Québec*, Québec 1945.
69. Delrome Jean, *Pour former les jeunes:* service des cours par correspondance, Ministère de la Jeunesse, Montréal, tome I, p. 13.
70. Selon l'expression de Claude Gauvreau in "L'épopée automatiste...", op. cit. p. 76. Cette explication est aussi reprise par François-Marc Gagnon, Paul-Emile Borduas, 1905-1960, Ottawa, Galerie Nationale du Canada, 1976.
71. "Le cas Borduas", *Le courrier de St-Hyacinthe*, 24 septembre 1948, p. 1. Ce point de vue est aussi exprimé par Roger Duhamel, "Le zélateur d'une mauvaise cause", *Montréal Matin*, 27 septembre 1948, p. 4.

"peu sérieux" dans des mots et selon un style qui ne respectent pas les règles (de politesse) de toute discussion politique mais aussi et surtout de l'avoir fait d'un lieu, où un tel propos est objectivement interdit: "Il s'agissait, corrige-t-il lui-même dans sa défense, d'une action extra-scolaire" (72). Si le *Refus Global,* qui présente une nouvelle définition de l'art et de l'artiste, n'avait impliqué, comme le manifeste de Pellan, *Prixmes d'yeux,* que des intellectuels et des artistes, il aurait été probablement toléré et relégué aux discussions de salons. Mais parce que Borduas parle de liberté, de spontanéité et d'instinct et qu'il propose une nouvelle esthétique et une nouvelle morale, qui non seulement ne sont pas acceptées par les autres intellectuels, mais aussi apparaissent incompatibles avec les normes de l'école (professionnelle) où il enseigne, celui-ci provoque la réaction violente non seulement d'intellectuels dont la légitimité ou la position de pouvoir est remise en question par le *Refus global,* mais aussi des instances politiques directement responsables du système d'enseignement professionnel.

Dans une certaine mesure, les conditions sociales qui rendent possible la publication d'un manifeste tel le *Refus Global* sont celles-là mêmes qui en limitent la diffusion: la référence à la position intermédiaire (l'Ecole du Meuble) que Borduas occupe dans le système d'enseignement et dans le champ artistique et aussi à l'itinéraire qu'il a suivi pour y parvenir permet en effet de rendre compte à la fois de la possibilité de production de son discours et de l'impossibilité de sa re-production.

72. Lettre de Borduas au directeur de l'Ecole, J.M. Gauvreau, citée par G. Robert, *Borduas*, op. cit., p. 155.

*Jean Trudel**

La musique traditionnelle au Québec

Arrivé dans les Amériques
Y avait tant d'ennui
Tant d'peine d'amour pis d'attristés
Pis tant d'envie d'danser
Que le menuisier Médée
S'est garroché tout excité
Y'a construit trois cents violons
Des tambourins des mandolines
Y'a écrit une chanson
Y'a convoqué toute une soirée

Beausoleil-Broussard (Jacques Savoie)

AVERTISSEMENT

On le remarquera dans les pages qui suivent: on ne peut pas encore parler de musique traditionnelle québécoise exclusivement pour elle-même. Plusieurs raisons expliquent cette situation. Très peu de recherches d'abord, ont été accomplies dans ce domaine et le matériel qui a été recueilli n'a pas encore été ni dépouillé, ni transcrit, ni analysé. Deuxièmement, on ne connaît pas ici la signification, l'histoire et l'évolution des formes présentes dans notre tradition: j'y insisterai en étudiant seulement deux de ces formes, le reel et la gigue, contraint que je suis par le temps et l'espace. Enfin, comme je l'ai déjà dit ailleurs à pro-

* Professeur au CEGEP de Limoilou, l'auteur termine actuellement un ouvrage sur *La danse et la musique traditionnelle au Québec*.

pos de notre musique traditionnelle "l'important n'est pas le fait musical, mais son effet: la socialisation" (1); je m'attacherai donc beaucoup plus à l'aspect descriptif et social qu'à l'analyse musicale en tant que telle.

MUSIQUE SAVANTE ET MUSIQUE TRADITIONNELLE

"Le seul domaine, aujourd'hui, où l'expérience musicale ait conservé son authenticité est celui de la musique populaire, parce qu'il ne s'agit ici que de structures simples" (2). A cette citation d'Ernest Ansermet je suis toujours porté à ajouter que la seule expérience musicale authentique ne peut être que populaire au sens d'une musique appartenant et témoignant d'une culture nationale définie. Or l'Occident, surtout depuis la Renaissance, a développé un goût maniaque pour les codes et les canons régissant et définissant, a priori, ce que doit être l'esthétique. Ce faisant, se nomme musique seulement ce qui entre dans les cadres de la nomenclature officielle et l'histoire et la théorie de la musique n'en ont que pour l'oeuvre de génie, le monument musical dont la compréhension est réservée à quelques initiés.

Tout comme l'architecture ne se réduit pas aux Parthénons, châteaux, cathédrales, manoirs et mosquées mais comprend bien plus et surtout l'igloo, le tepee, la tente arabe, la yourte mongole et la maison sur pilotis; tout comme l'histoire d'un peuple n'est pas que l'histoire des faits d'importances, des rois, des ministres, gouverneurs, monseigneurs ou intendants mais bien plus tous les petits faits de la vie quotidienne, l'invention d'outils matériels, intellectuels et moraux, la nourriture que l'on mange, le type d'espace que l'on habite, la sorte de vêtement que l'on porte, le chasseur, le pêcheur, le paysan, le colon ou l'ha-

1. Trudel, Jean, *La danse traditionnelle au Québec*. Dans "Forces" Montréal, Société d'éditions de la revue "Forces", 1975, no 32. p. 43.
2. Ansermet, Ernest, *L'expérience musicale et le monde d'aujourd'hui* (1948). Dans: "Ecrits sur la musique". Neuchâtel (Suisse), Les Editions de La Baconnière, 1971. p. 51. Collection "Langages".

bitant; la musique ne s'identifie pas à l'oeuvre géniale mais bien plus à cette musique de l'homme de tous les jours qui, tous les jours, doit jouer pour vivre son coeur et son corps.

Ceux qui font profession de musiciens ne s'attardent pas à considérer un tant soit peu ce qu'il est convenu d'appeler la musique populaire, folklorique et traditionnel. Peu, très peu l'ont fait; et, de temps en temps, celui-ci ou celui-là consacre, puisqu'il le faut bien (l'esprit de la science historique l'exigeant!) et presque en s'excusant auprès de ses savants confrères chefs d'orchestre ou premiers violons, consacre donc quelques pages à ce phénomène le considérant comme étant le commencement, l'origine, mais bien imparfait, bien primitif (au sens péjoratif du mot) de ce qu'ils définissent comme musique: l'oeuvre extraordinaire du compositeur de génie. Une telle attitude peut être parfaitement justifiable mais a comme conséquence directe de drainer, à tous points de vue, dans les systèmes d'éducation en particulier, des notions et des valeurs qui n'ont rien à voir avec l'être intime d'une collectivité.

En tous les domaines et en musique en particulier, l'oeuvre géniale n'est qu'une petite partie et insignifiante de la musique à quelque époque que ce soit. L'expérience musicale humaine, dont parle Ernest Ansermet, n'a jamais été et n'est toujours pas le résultat du compositeur professionnel mais d'une musique indigène, autochtone, fortement enracinée dans un milieu physique et psychologique qui la fait naître et continuer jusqu'à ce que les mécanismes d'acculturation la fasse mourir ou la transforme et la fasse renaître sous une forme nouvelle si l'homme concerné se sent menacé. Tel est précisément le cas de la musique traditionnelle québécoise.

LE CONTEXTE QUEBECOIS

Si, sur le plan universel, peu de chercheurs se sont penchés sur le phénomène de la musique traditionnelle, la situation au Québec est plus que dramatique. Il n'y

a encore que six ou sept ans, celui qui s'adonnait à la cueillette de la musique traditionnelle, auprès des dépositaires de cette tradition, était fréquemment qualifié de "colon" et "d'habitant" ou de "gars-qui-n'était-pas-encore-arrivé-en-ville". A l'époque il n'était pas encore de bon ton de s'intéresser à nos traditions et à nos traditions musicales en particulier. Seuls quelques illuminés et collectionneurs entrevoyaient là les véritables bases de notre histoire et les racines profondes de notre personnalité collective. Plus près de nous encore Marcel Rioux soulignait que "ce n'est que dans certaines couches de l'intelligentsia que l'on recommence à s'intéresser au passé, non pas tant en vue d'une recherche désintéressée que pour y trouve des raisons et des valeurs pour les combats d'aujourd'hui" (3).

Cette nouvelle vision de soi s'inscrivait dans l'entreprise de construction d'un immense chantier d'exigences nationales. Consciemment ou inconsciemment on s'appuyait et on s'appuie de plus en plus sur le postulat que le passé traditionnel d'une collectivité peut fournir des modèles structuraux de vie aptes à donner à l'homme contemporain des outils actuels et qui lui ressemblent. La tradition est le témoin le plus fidèle de ce qu'est une culture.

On peut identifier différentes phases dans le cheminement concret de cette tradition, phases dans lesquelles on retrouve tout un processus sociologique où la culture, bien plus que la politique ou l'économique, joue un rôle prépondérant et déterminant et où, ici, la musique a agit comme un des moteurs les plus dynamiques et les plus constants malgré le silence des commentateurs, chercheurs et historiens à son endroit.

Parler de musique comme moteur, c'est parler d'une force énergétique qui donne à l'homme la volonté de continuer: c'est-à-dire une culture, celle-ci se définissant comme "l'ensemble des solutions trouvées par l'homme et par le groupe aux problèmes qui leur sont

3. Rioux, Marcel, *Les Québecois*. Paris, Editions du Seuil, 1974. p. 82.

posés par leur environnement naturel et social" (4). Dans ce contexte il est grand temps d'affirmer que tout est d'abord culturel, y compris le système politique ou économique s'ils sont des instruments propres à fournir à l'homme d'une collectivité donnée les moyens adéquats à sa continuité et à son développement authentique.

C'est ce qu'a fait notre ancêtre en prenant pied ici. Il a dû reformuler une toute autre vision du monde parce que les conditions de vie (physiques, géographiques, sociologiques, économiques etc.: culturelles) et les intérêts mis de l'avant dans ce nouveau continent étaient tout autre que ce qui avait cours outre atlantique. Cette reformulation n'est pas théorique, elle s'est d'abord et avant tout exprimée au niveau du vécu quotidien en inventant un geste original et personnalisé, lequel s'est extériorisé dans la création d'une culture. L'architecture, tant domestique qu'urbaine, le vêtement, la nourriture, la technologie du textile, du bois, du fer, les techniques agricoles, de chasse et de pêche, les moyens de transport, la vie sociale, etc. sont autant de domaines, quand on les analyse en profondeur, où au cours des générations, l'homme québécois a forgé une culture dynamique dont nous sommes les héritiers. Cette culture nous sommes à la redécouvrir, après une longue période de déracinement, et nous vivons actuellement ce que l'on peut appeler "l'ère du patrimoine".

Depuis le début des années '60 le Québec traverse, tous en conviennent, une forte période d'identification à ce qu'il est, à ce qu'il a, à ce qu'il a été et à ce qu'il sera. C'est devenu un lieu commun que de souligner que le Québécois est entouré de toutes parts d'anglophones et qu'il cherche de plus en plus à affirmer son originalité propre sans pour cela se replier sur lui-même. Or, il est un fait indéniable, à savoir qu'une collectivité, si elle ne veut pas mourir avant le temps, doit avoir une connaissance d'elle-même et de ce qui

4. De Varine, Hugues, *La culture des autres*. Paris, Seuil, 1976, p. 15. Collection "Techno-Critiques".

l'a fait être pour créer un mode de vie authentique adapté aux conditions de vie dans laquelle elle se trouve et répondant aux aspirations, aux habitudes et au mode de vie de cette collectivité, toutes choses léguées par son histoire et, répétons-le, ayant avec le temps créé une personnalité, un caractère, un état d'esprit et une mentalité originale, des formes et des contenus adaptés aux données du problème et aux moyens dont on dispose.

Cet état d'être consiste essentiellement à comprendre qu'aucune pensée n'est déracinée, qu'aucun homme n'est une île. Concrètement cela veut dire qu'aucun fait pris isolément n'a de signification par lui-même. Il ne prend sens et n'exerce une fonction au sein de la collectivité que par rapport à un ensemble structuré. La musique dans la tradition québécoise a été un des principaux axes autour duquel s'est greffé la vie même de l'homme.

IDENTIFICATION ET HISTOIRE DES FORMES

Posez la question: – "Qu'est-ce que c'est que la musique de folklore au Québec?".

– Eh ben... c'est..., c'est des rigodons!

C'est sous ce terme que la majorité des gens groupe toutes les formes musicales traditionnelles instrumentales que l'on peut retrouver au Québec: le reel, la gigue, la partie de quadrille, la galoppe, la clog, la valse et la polka principalement.

LE RIGAUDON OU RIGODON

A titre d'anecdote, puisque le mot est connu de tous mais sa signification ambigüe, et pour montrer jusqu'à quel point notre connaissance du répertoire est boîteuse l'on publiait et l'on diffusait très largement il y a une douzaine d'années un *Glossaire folklorique* à l'intention des milliers de jeunes qui, partout à travers le Québec, étaient membres de ce que l'on appelle une "troupe de folklore". Ce genre de loisir était à

l'époque extrêmement important. Dans ce glossaire donc, sous le terme "rigaudon" on retrouve la définition suivante: "Terme général englobant tous les airs de danses carrées, quadrilles et gigues". (5)

Le rigaudon est, en fait, un pas et une danse très vifs à deux temps, d'origine provençale et qui fut certainement la danse nationale de cette partie de la France. Jean-Jacques Rousseau indique qu'on doit le nom de cette danse à son inventeur, un maître danseur marseillais du XVIIe siècle, Rigaud, On doit, cependant, affirmer sans crainte de se tromper qu'il n'est pas le créateur, tout au plus l'a-t-il très fortement popularisé et remis à la mode.

Antonius Arena fait mention d'un "rigodon des vaisseaux" (6), Rabelais lui, au Ve Livre de Pantagruel parle d'un "rigoron piorry" ou "rigodon pirouette", chez Chas d'Albert on retrouve un nommé Regadon qui vers 1485 aurait été le promoteur de ce pas (7), enfin d'autres en voient l'origine dans le mot anglais "rig". (8)

Quoiqu'il en soit concernant l'origine du mot, il s'agit d'un air, d'un pas et d'une danse qui fut des plus populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles tant à la cour que dans les fêtes de village. A la cour du XVIIe siècle il a provoqué une révolution dans l'art chorégraphique au même titre que la "Volte" contre la "Basse-danse" à la Renaissance.

Chez le paysan le rigodon, à cause de ses "postures et grimaces indécentes", fut très vite sévèrement critiqué, jugé et condamné tant et si bien que le Parlement de Provence dans un arrêt du 3 avril 1664, condamne à une amende de 500 livres et menace d'empri-

5. Thomas, Guy, *Glossaire folklorique*. Montréal, Editions Bouthillier musique, (s.d.). p. 19.
6. Arena, Antonius, *Provençalis de Bragardissima villa de Soleriis ad suos compagnone. 1536*.
7. *Albert, Chas d', The encyclopedia of Dancing*. London, Middleton, 1920. p. 114.
8. Raffe, W.G., *Dictionnary of the Dance*. New-York-London, A.S. Barnes and Co.-Thomas Yoseloff Ltd, 1964. p. 420.

sonnement tous ceux qui s'obstineraient à danser "les insolences di Rigodon" (9). En 1670, le 17 mars, il est décidé que "les danseurs de Rigodon ne seront point enterrés en terre sainte" (10) et il est déclaré à Saint-Germain-en-Laye que "c'est le démon qui a inventé cette danse abominable, indécente dans tous ses mouvements et véritablement scandaleuse à partir du moment où les danseurs et danseuses cessent de se donner la main pour se livrer à des pantomimes infernales". (11)

Avec ces quelques exemples d'une publicité aussi virulente que foudroyante et l'emploi qu'ont fait du rigodon musiciens et compositeurs (12) il n'est pas difficile de comprendre que le terme se soit rapidement répandu à travers tout l'Occident jusqu'à devenir ici et en d'autres endroits, notamment en France, le terme générique de tout air populaire. Curieusement, mais probablement parce que aucun inventaire systématique et aucune étude comparative n'a encore été faite sur le sujet, on ne retrouve pas d'air de rigodons au Québec, dans le sens instrumental du mot, bien que plusieurs informateurs m'aient assuré avoir souvenance qu'il existait des mélodies spécifiques auxquelles on attribuait ce nom.

HISTORIQUE DU REEL

Le "reel" est la forme musicale traditionnelle la plus connue et la plus répandue, non seulement au Québec mais à travers toute l'Amérique du Nord. Il est présent aussi bien dans la musique Ozark de l'Arkansas, dans la musique des Appalaches, dans le Bluegrass, le Folk, le Country and western que dans les mélodies de nos chansonniers.

---

9. Gallois-Montbrun, *Le Rigaudon*. Dans: "Almanach de Provence". 1861.
10. Archives ecclésiastiques des Alpes-Maritimes. Evêché de Vence. Série G, Art. 1295, XVIIe siècle. Note sur les ordonnances des évêques relatives à la danse du Rigaudon. 1664-1671, p. 226 et délibérations du 26 février 1679.
11. *Procès sous Louis XIV condamnant le Rigodon*. Dans: "Almanach de Provence" 1866.
12. Desmarets dans son "Opéra de Circé", Rameau avec le "Rigaudon de Dardanus", Ravel dans son "Tombeau de Couperin", etc.

L'origine du mot "reel" prête à la plus grande confusion. Historiquement il désigne d'abord un type de danse et ensuite une forme musicale servant de support à cette danse tout aussi bien qu'aux "country dances" anglaises, quadrilles français et québécois, set carrés, gigues, cotillons ou "square dances". Il désigne aussi une danse, une figure ou un pas de danse même si cette danse n'est pas un reel (13) ou encore tout simplement un titre de mélodie.

Au sens où nous l'employons le mot "reel" signifie dévider, bobiner, tournoyer, aller en zig-zag, en farandole etc. C'est là la signification même du verbe anglais "to reel". Sur le plan musical il est facile de comprendre après avoir vu un violoneux manier son archet, pourquoi il appelle sa pièce un "reel". Mais il faut remonter plus loin pour retrouver l'origine de ce mot employé en danse et en musique.

1. Par exemple: la figure de "la chaîne du reel" qui constitue la première partie du *Quadrille* tel que dansé dans la région de Québec.

J.G. O'Keefe et Art O'Brien donnent la conclusion suivante à propos de l'origine du mot:

The derivation of the word reel has been the subject of some conjecture, but in no instance has it been traced to an Irish origin. In a book, entitled *News from Scotland* (1598) it is found mentioned as a dance: "Silas Duncan did go before them playing this reill or dance upon a small trump". (14)

L'auteur écossais D.G. Maclennan cite le même document et ajoute:

"Very little reliable information can be obtained as to the origin of Strathspeys and Reels, but they are known to have been danced towards the ends of the 17th century and Jacobites days, handed down traditionally

13. Par exemple: la figure de "la chaîne du reel" qui constitue la première partie du *Quadrille* tel que dansé dans la région de Québec.
14. O'Keeffe, J.G. et O'Brien, Art, *A handbook of Irish Dances. With an Essay on their Origin and History*. Seventh Edition. Dublin, M.H. Gill and son Ltd, 1902. p. 10.

(by ear) before the earliest printed collections of the tunes appeared." (15)

J.F. et T.M. Flett pour leur part ont relevé les vers datant de 1525:

And gan do dowbill brangillys and gambatis,
Dansys and rowndis traysing mony gatis
Athir throu other "reland", on thar gys:
Thai fut it so that lang war to devys
Thar hasty fair, thar revellyng and deray,
Thar morysis and syk ryot, quhil neir day." (16)

Il faudra attendre le milieu du XVIIe et le XVIIIe siècles pour en apprendre plus sur l'origine du "reel". Thomas Wilson, un maître à danser de Londres au début du XIXe siècle, parle du "Threesome reel" et du "Forsome reel" comme deux anciens reels très populaires non seulement en Ecosse, en Irlande et en Angleterre mais aussi dans toutes les colonies. L'auteur explique que le "reel" vient de la figure du "hey" laquelle se fait en forme de "S", de serpentins, d'entrelacements entre les danseurs de façon à dessiner un "8".

In their construction, they consist merely of the Country Dance Figure of "hey", with alternate setting (...) These dances derive their name from the construction of the Figure of hey, of which Figure only they are composed, (...) representing double S's or serpentine lines, interlacing or intervolving each other, which describe a figure of 8 and exhibiting in the performance (...) a "Reeling motion". (17)

---

15. Maclennan, D.G. *Highland and Traditional Scottish Dances*. Edinburg, 1934. pp. 15-16.
16. Douglas, Gavin, *The Aeneid of Virgil*, translated into Scottish verge, MS. in Trinity College, Cambridge, c. 1525. Cité dans: Flett, J.F. et T.M. *Traditionnal dancing in Scotland*. London, Routledge and Kegan Paul, 1964. p. 132.
17. Wilson, Thomas, *The complete system of English Country Dancing, containing all the figures ever used in English Country Dancing, with a variety of New Figures and New Reels*. London, Sherwood, Neely and Jones, /1821/. pp. 135-136.

Dans le langage l'expression anglaise "to make hey of something", qui signifie embrouiller quelqu'un, donne une image assez juste de la figure de danse "hey" qui devient le mouvement de "reel".

La figure de contredanse connue sous le nom de "hey" ou "hay" dans les danses anglaises et irlandaises de même que le reel écossais n'est pas sans rappeler la description de la "haye", figure principale du *Branle de la Haye* que décrit Thoinot Arbeau dans son *Orchésographie*. Ce traité, publié en 1588, est un manuel des plus détaillé des danses et des airs de danse en usage au XVe et XVIe siècles. (18) Les descriptions que font Wilson et Arbeau seraient ici trop longues à comparer mais on peut conclure avec d'autres auteurs (19) que le "hey" serait à l'origine de toutes les chaînes et figures de reels; que celui-ci est d'origine écossaise et date du XVe siècle et qu'il est d'abord employé en relation avec la danse.

L'emploi du mot "reel" pour nommer un air n'apparaîtra qu'au XVIIIe siècle. Je dis "n'apparaîtra qu'au XVIIIe siècle" car c'est de cette époque que datent les plus vieux manuscrits connus d'airs de reel: soient le "Manuscrit Mac Farlan" (c. 1740) déposé à la bibliothèque Nationale d'Ecosse et le "A collection of Country Dances written for the use of his Grace the Duke of Perth by Dav. Young, 1734", connu sous le nom de "The Drummond Castle manuscrip". Ces deux manuscrits contiennent entre autres notations, celle du célèbre "Ruidhleadh Thulachain" ("Reel of Tulloch" ou "Reel o'Tolloch"). Avant cette date on ne parle pas dans les recueils de musique de "reel" mais de Ayres, Tunes, Scots Tunes, Jiggs, Country Dances etc. bien que l'on parle couramment, à partir de 1710, du "reel" en rapport avec la danse et que cela le deviendra pour la musique seulement à partir du dernier quart du XVIIIe siècle.

---

18. Arbeau, Thoinot, (anagramme de Jean Tabourot). *Orchésographie*. Paris, 1588. p. 90. Réimpression précédée d'une notice sur les danses du XVIe siècle par Laure Fonta. Genève, Slatkine reprints, 1970.
19. J.G. O'Keeffe et Art O'Brien, D.G. Maclennan, J.F. et T.M. Flett déjà cités. Voir aussi: Sharp, Cecil J., *The Country Dance Book*. London, Novello & Co. Ltd, 1912. Wood, Melusine. *Historical Dances 12th. to 19th*. London, Imperial Society of Teachers of Dancing, 1952.

Au Québec le terme "reel", comme en Ecosse et en Irlande, signifie aussi une danse ou une figure de danse mais il fait référence surtout à des pièces instrumentales qui peuvent servir, sauf pour certains cas bien localisés, à n'importe quelle danse. Le plus connu de tous, "Le reel Sainte-Anne", pourra, par exemple, aussi bien servir à danser une deuxième partie de "set carré" dans la Vallée du Richelieu, qu'à une troisième partie du "Calédonia" dans Portneuf ou encore à la "Contredanse" dans la région du Saguenay alors que nous nous trouvons devant trois traditions et trois formes chorégraphiques très différentes. Il peut signifier aussi génériquement, un air traditionnel quelconque.

Généralement un "reel" est à 2/4 (en Ecosse plus souvent à 4/4). Il se divise en deux parties de huit mesures, chacune étant répétée deux fois. Chaque mesure se compose de huit croches rassemblées en deux groupes de quatre ou notes équivalentes.

Joué sur un tempo de 110-130 battements à la minute le reel québécois suit le mode majeur. En certaines occasions nous avons pu enregistrer de très belles versions en mineur. (20)

Contrairement au "reel" irlandais où le musicien accorde une très grande place à la performance technique et à une maîtrise très soignée de son coup d'archet ce qui lui donne une allure empreinte de prouesses; contrairement aussi à la sévérité aristocratique et à la structure presqu'inflexible du "reel" écossais; le "reel" québécois, issu de ces deux héritages, se caractérise sur le plan sonore par un enjouement, une gaieté, une fantaisie mélodique tels des effets de Majeur plus que Majeur provoqués par une tonalité de do avec un quatrième degré altéré, des impressions de

20. A titre complémentaire le lecteur peut entendre une très intéressante pièce où l'ambiguité de la tonalité passant du majeur au mineur donne à l'interprétation un caractère insolite et archaïque. Dans: *Jules Verret. Danses traditionnelles du Lac Saint-Charles: Quadrille, Lancier, Brandy.* "Deuxième partie du "Quadrille"". Disque Philo FI-2007. North Ferrisburg (Vt) - London, Canada, 1975. Réalisation: Jean Trudel; transcription et analyse musicale: Christiane Guilbert.

péroraison musicale, des mesures à 3/8, 9/8, 3/4 ou 6/4 entremêlées à une métrique 2/4, aussi bien que des phrases musicales raccourcies ou allongées de 1, 2 ou même trois temps.

Le problème de l'inventaire et de l'analyse du répertoire se posant, il est très difficile d'évaluer qualitativement (caractéristiques générales et spécifiques) et quantitativement ce répertoire pour en voir toutes les ramifications. Considérant qu'un bon musicien traditionnel possède toujours un répertoire familial et régional spécifique pouvant varier de 20 à 300 reels différents, je peux affirmer, après en avoir rencontré une centaine au cours des dix dernières années un peu partout à travers la province qu'il existe entre 5,000 et 10,000 reels différents sans compter les variantes et les pièces que l'on peut qualifier faire partie de la tradition commune!

LA GIGUE

Le problème de la gigue est aussi ambigü que celui du "reel". Comme lui le mot recouvre plusieurs réalités. Si historiquement il faut voir le berceau du "reel" en Ecosse c'est du côté de l'Irlande qu'il faut se tourner pour la gigue, bien qu'au XVIe siècle on fasse souvent référence à la "Scotch Jig": "Hot and hasty like a Scotch Jig" (21) ou "Wooing, wedding and repenting, as a Scotch jig and full as fantastical". (22)

Certains auteurs pensent que c'est en France qu'il faut chercher l'origine de la gigue mais lorsque cette danse y apparaît au XVIIe siècle le mot qui la nomme est une traduction de "jig" lequel serait lui-même une traduction de l'Italien "giga" ou "gige". Guerre d'étymologistes? Peut-être. Chose certaine il y a une relation entre les divers termes employés et les différents modes d'expression qu'ils désignent.

---

21. Shakespeare, William, *Measure for Measure*, II, 1.
22. Shakespeare, William, *Much Ado About Nothing*, II, 1.

Au XIIe et XIIIe siècles le trouvère et le troubadour s'accompagnaient souvent d'un instrument appelé "giga" ou "gigue". Il s'agit d'une vièle à archet monocorde, à manche plutôt court, sans ouverture latérale et de forme piriforme rassemblant à un jambon, un gigot! (23) De là peut-être son nom "giga"? Le terme sera en tout cas gardé dans ce sens et passera dans le langage: en vénerie on parlera de "gigue de chevreuil" pour "cuisse de chevreuil", dans le langage populaire on dira de quelqu'un qui a de grandes jambes qu'il a de "grandes gigues". On perçoit immédiatement que le mot en viendra très vite à désigner une danse et plus particulièrement une danse exécutée avec les jambes et les pieds seulement laissant immobile la partie supérieure du corps.

Au Québec, un bon gigueur, reconnu comme tel de notoriété publique, doit pouvoir exécuter sa danse avec un verre de "brandy" sur la tête et un dans chaque main, les bras disposés en croix, sans en renverser une goutte. J'ai eu souventes fois l'occasion d'observer une telle performance et de me voir confier, comme en secret, que c'est le "soulevant" de la musique qui procure le bon maintien: "le corps droit, la tête un peu rejetée en arrière, les bras à hauteur de poitrine, et les coudes en dehors, le danseur semble immobile tant il paraît peu dérangé par le jeu des jambes et des pieds, qui s'agitent et se trémoussent sans jamais manquer la mesure". (24)

Toujours au XIIe siècle Jean de Gralande, théoricien et grammairien anglais, mentionne la gigue dans le *Dictionarium* (c. 1230) et en pays germaniques on retrouve le mot "geige" pour violon.

W.G. Raffe lui, donne une version très originale de l'origine du mot. (25) Il viendrait de l'hindou Jagat, "chose qui se meut" ou "univers vivant entièrement"

---

23. Jarrie, Henri, *Dictionnaire des instruments anciens*. France. Disque Harmonia Mundi HMU (3) 445. p. 15.
24. Dupin, Pierre, *Anciens chantiers de Saint-Maurice*. Ill. Gaston Boisvert. Trois-Rivières (Québec), Editions du Bien Public, 1953. p. 113. Collection: "L'Histoire Régionale" no 13.
25. Raffe, W.G. op. cit. p. 247.

selon un rythme vital, essentiel. Dans l'hindouisme "les fêtes se succèdent, nombreuses, tout au long de l'année, revêtant parfois dans certains lieux un éclat tout particulier: en Orisa, à Puri, la procession du char de Jagannatha, "le maître de l'univers" (l'un des noms de Visnu), attire des foules considérables;" (26) Toujours aux Indes le nom "jig" est donné à un véhicule à deux roues évoquant là le fameux char de Jagannatha. Cette fête hindou aurait traversé les frontières orientales pour parvenir jusqu'à l'Europe grâce aux Croisés et aurait donné des noms comme "jugler" et "jongleur" (experts en choses qui bougent) et par la suite celui de la danse elle-même.

"Jigg" ou "jig" nomme encore une forme théâtrale sophistiquée très populaire sur le continent européen, particulièrement en Angleterre entre 1550 et 1750. Le "jigg" combinait le théâtre, la musique et la danse.

Quant à l'argumentation soutenant que la gigue est d'origine italienne suite à l'influence des "giga" de Corelli (1658-1713) il faut la laisser de côté. En effet, en 1651, paraissait la première édition du *The English Dancing Master* de Playford (27), qui en connaîtra dix-huit jusqu'en 1728, et dans lequel on retrouve déjà de nombreux airs de gigue irlandaise.

Tous les auteurs sont d'accords pour dire que la gigue, tant sur le plan chorégraphique que musical, est issue de l'Irlande. Elle y est pratiquée au milieu du XVIe siècle. L'historien Grattan Flood révèle une lettre de Sir Henry Sidney à la Reine Elisabeth I, datée de 1569, où il est fait mention que les dames anglo-irlandaises de Galway dansent la gigue. (27) Le même auteur proclame que la gigue comme forme chorégraphique et comme forme musicale est vieille de plus de

---

26. Esnoul, Anne-Marie, *L'hindouisme*. Dans "Histoire des religions", sous la direction d'Henri-Charles Puech. Paris, Gallimard, 1970. "Encyclopédie de la Pléiade". p. 1044.
27. Playford, John, *The English Dancing Mafter: or, Plaine and eafie Rules for the Dancing of Country Dances, wth the Tune to each Dance*. London, Thomas Harper, 1651. Dans "Playford's English Dancing Master 1651" a Facsimile reprint with an Introduction, Bibliography and notes by Margaret Dean-Smith. Londres, Schott and Co. Ltd 1957. xxxi-90 p.

mille ans et qu'en langue gaélique on utilise le mot "port" au lieu de "jig" pour désigner un air vocal et instrumental. Dans le "Martin's Month's Mind" (1589) nous pouvons lire: "Hays, jiggs and roundelays". (28)

Que faut-il penser de ces affirmations? Car là où l'on ne s'entend pas c'est sur l'époque de naissance de ces formes.

O'Keefe et O'Brien apportent la réflexion suivante:

"The Irish words for "jig" and "reel", namely "Port" and "Cor" respectively, signified the tunes merely, and do not appear to have been applied to the dances until comparatively recent time. (29)

Il faut de plus constater qu'aucune référence sérieuse à la danse n'a pu être trouvée dans la littérature médiévale irlandaise. Seule une vieille chanson écrite dans un dialecte du sud de l'Angleterre, et datant de la première moitié du XIVe siècle, laisse entendre dans un de ses vers ("come ant dannce wit me in irlannde") (30) que l'on danse en Irlande mais sans plus et sans parler de musique. Ce qui ne veut pas dire que l'on ne pratiquait pas assidûment ces arts!

Il faudra attendre le début du XVIIe siècle pour avoir plus de précisions sur le sujet. Un voyageur du nom de Fynes Moryson (1566-1630) note, au cours d'un voyage qu'il effectue en Irlande de 1600 à 1603, que l'on y trouve d'agréables mélodies pour les danses mauresques et que les Irlandais ne dansent ni "measures", ni gaillardes mais seulement des "country dances" (31) parmi lesquelles il y a tout lieu de croire que la "jig" tenait une place de choix.

O'Keefe et O'Brien mentionnent que le mot "port" est rattaché au titre de nombreux airs écossais com-

28. Cité par J.G. O'Keeffe et Art O'Brien, op. cit. p. 13.
29. O'Keeffe, J.G. et O'Brien, Art. op. cit. p. 10.
30. *Grove's Dictionnary of music and musicians*. 1954. Rubrique "Folk music: Irish". p. 295.
31. Moryson, Fynes. *Itinerary*. Manuscrit conservé au "Corpus Christi College" d'Oxford. pp. 654-655 et 662-663.

posés par un nommé O'Cahan. Plus précisément il s'agit d'un joueur de harpe irlandaise, Rorry Dall O'Cathain (c. 1575-1665), fils d'une noble famille du comté de Derry en Irlande et qui a passé une grande partie de sa vie en Ecosse. L'histoire rapporte qu'il aurait joué devant le roi James VI et dédié plusieurs de ses compositions à des membres de la noblesse écossaise: "Port Gordon", "Port Atholl", "Port Lennox" etc.

On ne sait pas exactement ce que signifie le mot "port" sauf que des comparaisons faites entre la structure musicale de celui-ci et de la "jig" montre une filiation certaine.

"But whatever may have been the signification of this words (Port and Cor) in the past, they have come today to mean the dance as well as the tunes. (...) These is certainly no evidence to show that the jig, as it has been danced in Ireland for the past century, is of great antiquity; on the contrary all evidence points rather to the fact that is comparatively modern, and that in its earliest form it was a Round or Long dance, a "Hey de Gigue" in fact, as it is termed in literature". (32)

Cette courte analyse nous laisse donc à la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe, époque où la "Country Dance" est très à la mode et supportée musicalement par ce qui deviendra le reel et la gigue telles que nous connaissons ces formes aujourd'hui. La masse incroyable de documents et de recueils d'airs publiés à cette époque jusqu'à aujourd'hui, le démontre facilement. Au Québec il faudra attendre le XVIIIe et surtout le XIXe siècles pour voir s'implanter autant le reel que la gigue.

Bien que l'on retrouve parfois de très belles pièces en 9/8 (hop jig ou slip jig) composées de trois groupes de trois croches par mesures ou d'une noire suivie d'une croche pouvant remplacer n'importe lequel des groupes de trois croches, la gigue ordinaire est à

32. O'Keeffe, J.G. et O'Brien, Art. op. cit. p. 11.

6/8 et composée de deux parties de huit mesures, chacune étant répétée deux fois. L'unité mélodique repose sur une alternance de noires et de croches ou de deux groupes de triples croches et selon la prédominence de l'une ou de l'autre de ces unités on parle de "gigue simple" ou de "gigue double".

Plus rarement mais la quantité justifie la remarque, on retrouve des gigues à 3/8, 3/4, 6/4 et 12/8.

Le terme "gigue" dans la tradition québécoise revêt plusieurs réalités selon que l'on parle de danse ou de musique.

En danse:

– Il désigne d'abord, et d'une façon générale, les pas de danse exécutés par un danseur en solo. On distingue particulièrement le pas de gigue simple et le pas de gigue double.

– Il désigne aussi des danses exécutées par deux danseurs ou plus ("Gigue à deux", "Gigue à trois", "Gigue à quatre" ou des pantomimes "La gigue du sauvage", etc.) où les danseurs exécutent des chorégraphies simples en se déplaçant avec des pas de gigue.

– Plus rarement il donne son titre à une danse structurée mais dans laquelle on ne retrouve plus rien qui ait un rapport avec la gigue. (Certains "set carrés" de la Vallée du Richelieu, le "Quadrille" dans la région de Mont-Joli, ou encore certaines versions de "contredanse" ou de "cotillon" dans Charlevoix et en Gaspésie entre autres.)

– On retrouve le pas de gigue dans des danses où il sert pour tous les déplacements (certaines versions du "brandy" par exemple) ou encore, ce qui est plus fréquent, comme pas d'accord, pas d'appoint ou pas de figures spéciales. C'est le cas, notamment pour une grande partie du répertoire du Saguenay-Lac Saint-Jean ("La danse du castor", "La danse du mouchoir", "Les p'tits chars", "Le caroussel" etc.) du comté de

Beauce-Sud et de Mégantic où la figure "la grande chaîne" se fait en giguant.

– Notons enfin qu'au Saguenay-Lac Saint-Jean on emploie les mots "frotté", "frottage" et "frotteux" pour signifier le pas ou le danseur qui gigue. En termes chorégraphiques on dira, par exemple, "le brandy frotté".

En musique:

– Musicalement le mot "gigue" désigne très souvent un air dont la mesure n'est pas à 6/8. "La gigue à Philibert" (2/4) (33) et "La sauvagesse" (2/8) (34) sont de bons exemples. C'est ce genre de pièces qui sert de support au danseur de gigue, les accents rythmiques étant très fortement marqués contrairement au reel ordinaire beaucoup plus mélodique. Il existe des classiques dans ce domaine dont la célèbre "Grande gigue simple" (6/4) connue de tous les musiciens, "Le brandy" (6/4, 12/8) ou encore "La Grondeuse" (2/4, 6/4).

– Le musicien traditionnel fait aussi la distinction (un peu partout à travers le Québec) entre la "gigue simple" et la "gigue double" mais en mettant le plus souvent sous ces noms des mesures à 6/4 et à 9/8 respectivement.

– Je n'ai, au cours des dix ou douze dernières années, que très rarement rencontré de musiciens traditionnels qui nommaient "gigue" un air à 6/8. On parle volontiers dans ces cas de "parties de quadrille", c'est-à-dire des pièces qui servent d'accompagnement musical aux évolutions des danseurs de "Quadrille" pour les différentes figures de danse. Deux documents, ci-après nommés "Gagnon" (35) et "Bou-

33. *Louis "Pitou" Boudreault violoneux, Saguenay-Lac Saint-Jean.* Disque "Opus-Le Tamanoir", Montréal, 1974, A-1. Collection: "Portrait du Vieux Kébec" Vol. 2. Réalisation Bertrand Gauthier et Réal Tremblay.
34. *Jules Verret. Danses traditionnelles du Lac Saint-Charles: Quadrille, Lancier, Brandy.* op. cit.
35. Gagnon, Ernest, *Le Carnaval de Québec. Quadrille sur des airs populaires et Nationaux. Hommage à l'honorable Etienne Cartier.* Montréal, J.A. Boucher, c. 1870.

cher" (36) donne les mesures suivantes en rapport avec les différentes parties du "Quadrille":

QUADRILLE	GAGNON	BOUCHER
Première partie	6/8 "Vogue, beau marinier"	6/8 "La feuille ronde"
Deuxième partie	6/8 "Yankee doodle"	2/4 "A Saint-Malo, beau port de mer"
Troisième partie	6/8 "C'est la belle Française"	6/8 "Par derrière chez ma tant"
Quatrième partie	2/4 "V'là l'bon vent"	6/8 "M'en revenant des noces"
Cinquième partie	2/4 "Dans les chantiers nous hivernerons-Dixie's land"	2/4 "Derrière chez mon père"

M. Jules Verret du Lac Saint-Charles lui, jouera son "Quadrille" avec un rythme ternaire pour les deux premières parties et binaire pour les quatre autres (son "Quadrille" est composé de six parties). Dans son "Quadrille des Lanciers" il emploiera le rythme ternaire pour la première, troisième et quatrième partie et le rythme binaire pour la deuxième et la cinquième. Ce dernier commentaire témoigne d'un état de fait assez représentatif de la région de Québec.

Dans la Vallée du Richelieu de même que généralement dans la Vallée de l'Outaouais, dans les Cantons de l'Est, dans les Cantons de Leeds et dans les villages frontaliers de la Beauce, Dorchester, Bellechasse, Montmagny et L'Islet, la première partie du "set carré" est à 6/8.

– Là où l'immigration irlandaise a été très forte (Hull, Lotbinière, Québec, Baie des Chaleurs etc) on nomme spécifiquement gigue ce qui est joué à 6/8. Dans la région de la Gatineau on danse encore la gigue sur une suite musicale composée d'une "clog" (3/4), d'une gigue (6/8) et d'un reel (2/4).

– La gigue québecoise à 6/8 est souvent un heureux mélange des mesures irlandaises, écossaises et anglaises.

36. Boucher, A.J., *Les canotiers du Saint-Laurent. Quadrille canadien.* Montréal, J.E. Bélair (publié avec l'autorisation de la Maison A.J. Boucher), c. 1900.

MUSIQUE ET VIE DANS LA TRADITION QUEBECOISE

Au Québec, en civilisation traditionnelle, la musique n'a qu'une seule fonction: celle d'être au service des danseurs. Quand un violoneux décroche son violon et se met à "taper du pied" ce n'est pas pour se donner en spectacle mais parce qu'il y a là des gens qui veulent danser. L'effet est immédiat, son "trépignement invite naturellement à la danse". (37)

– "... et Jérôme, décrochant son violon, se mit à jouer un "reel". (...) Le "reel" eut pour effet de faire sortir maître Blais de sa manie de politiquer. Il s'avança, fort galammant, ma foi, vers madame Tanguay, et tous commencèrent les premiers pas de cette danse fringuante que nous tenons des écossais." (38)

– "Dès les premières notes, on voit s'entr'ouvrir la porte du "forepick" et sortir le "foreman" qui vient s'installer près du poêle, les mains derrière le dos, l'air extrêmement intéressé. Le "foreman" est un des beaux danseurs qu'on connaisse, et il ne peut entendre le violon ou l'accordéon jouer un air de danse sans éprouver des démangeaisons dans les jambes." (39)

Pour bien montrer l'importance de la relation intime musique-danse-danseur, mes informateurs m'ont souvent affirmé qu'autrefois chaque danse avait son air spécifique et que très souvent chaque danseur avait sa préférence pour telle ou telle version. C'est ce qui explique, sans doute, le nombre incroyable d'airs portant un nom de personne. Voici, d'ailleurs, ce que dit un des grands détenteurs de la tradition musicale au Québec, M. Louis Boudreault de Chicoutimi.

"Y'a le, "le Brandy", ça y'a presqu', presque tout'es les joueurs de violon d'ma sorte là, ils' jouent tout'es. Mais c'est pas, c'est pas pareil, c'est pas soull'vant jouer par un ou par l'autre, c'pas autant soull'vant, pis c'est pas une particularité non plus comme ça existait dans ma parenté à moé.

---

37. Champris, Gaillard de, *Images du Canada-Français*. Paris, Editions de Flore, 1947. p. 68.
38. Faucher de Saint-Maurice, Narcisse. *A la veillée*. Québec, Typographie C. Darveau, 1881, pp. 13-14.
39. Dupin, Pierre, *Anciens chantiers de Saint-Maurice*. op. cit. p. 111.

Les Vaillancourt ça c'était, tout' du côté d'maman, c'était mes parents, c'était une renommée au Lac Saint-Jean ça, épouvantable. Y' avait 'ein'qu'les Vaillancourt qui pouvaient danser un "brandy" comme ça: à force que ça frottait ben là tsé; les femmes comme les hommes follaient qui soient capables de frotter pis sautiller pas mal.

Y'avait c' qu'y appelait l' "Brandy des Vaillancourt", ça c'était ordinaire, comme j'vas l'jouer la première version; quand ça tombait au tour d'Edgard à passer (...) quand't papa jouait, ben y'é connaissait ses danseurs, quand't papa jouait l' "Brandy" pour faire danser ça aux Vaillancourt, y'avait (...) l'premier qui passait, l'deuxième c'était un p'tit changement dans l'histoire de jouer l' "brandy", pis l'troisième encore un p'tit changement; pis Adélard, l' "brandy à Adélard" ça c'était un p'tit peu plus différent encore. Pis ça r'tombait sus celui-là ordinaire." (40)

De son côté M. Jules Verret est détenteur de l'une des plus belles et des plus riches tradition de "parties de quadrille" qu'il m'ait été donné d'entendre. Chacune des pièces de son répertoire est directement associées à telle ou telle partie du "Quadrille", du "Quadrille des Lanciers" ou du "Calédonia".

Un autre aspect important de la musique des québécois c'est le musicien lui-même. C'est grâce à lui si il y a musique mais c'est aussi à cause de lui que l'institution religieuse lancera ses traits acerbes contre tout ce qui s'appelle veillées, partis de campagne, danses, enfin le divertissement en général. Tous les musiciens vous raconteront de ces histoires et anecdotes à propos des curés qui menaçaient du refus de l'absolution et même de l'excommunication tous ceux qui jouaient pour faire danser.

---

40. Entrevue avec M. Louis Boudreault, 68 ans, 24 mars 1973. Collection Jean Trudel, enrg. bobines 45-4 et 46-4, 22 décembre 1974 bobine 127. C'est ce dernier enregistrement que nous avons transcrit. Il a été publié sur "Premier festival de musique traditionnelle du Québec", deux cassettes Sono ADS 104-75. Une version semblable a aussi été enregistrée sur disque par "Opus-Le Tamanoir", op. cit. A-2.

Voici quelques exemples.

"Un jour, le curé de la paroisse avait décidé que c'était défendu d'danser. Il dit à Thomas Pomerleau, celui-là qu'on appelait "Le bedeau de l'enfer", de jeter son violon dans l'poêle s'i voulait avoir l'absolution. Le vieux Pomerleau lui, avait une idée en arrière d'la tête. Il s'en va chez lui, prend son violon et l'jette dans l'poêle. Pis y r'tourne à l'église pour dire au curé qu'il avait jeté son violon. Le curé y donne l'absolution. Pis y s'en r'tourne à maison et sort son violon du poêle qui n'était même pas allumé! Tu t'imagines que l'curé était enragé." (41)

Citons aussi:

"Ah! maudit, défendu! oui parle-moi z'en! Une fois, moi, à Cathédrale (ça voulait dire la principale paroisse de Chicoutimi) (...), j'avais fait'e la mi-carême, pis j'avais joué du violon (...), une idée qui m'prend, vu qu'c'était défendu pour pas avoir d'rproche à m'faire (...), j'me décide d'm'accuser d'avoir fait'e la mi-carême:

– J'pense pas d'avoir fait'e de mal, j'ai joué un peu d'violon pour faire danser.

– Hein!, 'i dit, t'as pas fait d'mal, 'i dit, la désobéissance à l'Eglise, 'i dit, de c'que c'é qu't'en fait! T'as joué du violon t'é la cause de tout ça. (...)

– 'I me r'fuse l'absolution pour un mois, Bon 'ieu c'tait pas drôle dans c'temps-là, avoir été élevé chrétiennement comme on l'était, l'absolution r'fusée pour un mois 'temps, j'te dis qu'c'était grave!" (42)

---

41. Entrevue avec M. Henri Landry, 50 ans, 2 février 1974. (Saint-Pierre de Broughton, Mégantic) Notes manuscrites, collection Jean Trudel. Le lecteur peut entendre la très belle pièce "Le bedeau de l'enfer" qu'Henri Landry a appris de Thomas Pomerleau (décédé vers 1950 à l'âge de 80 ans environ) sur le disque *Henri Landry*, Philo FI 2002, North Ferrisburg (Vt) London, Canada, 1975. A-3. Réalisation: David Green et Phil Hresko.
42. Entrevue avec M. Louis Boudreault, 68 ans, 24 mars 1973. (Chicoutimi). Collection Jean Trudel, enrg bobine 48-22.

M. Boudreault racontera encore que son père avait été menacé d'excommunication parcequ'il jouait une dans, le "Bobelo", qui était particulièrement défendu. (43)

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi le clergé s'empressait de jeter son discrédit sur le musicien: il était celui qui permettait la rencontre, autre que platonicienne, entre un homme et une femme.

"Dans c'temps-là le moindre p'tite poignée de mains qu'i' pouvaient, ça 'es contentaient. Avoir la chance d'avoir une fille qui intéressait un gars là ben, vice-versa, s'trouvaient dans même danse ben i' étaient certains d'avoir la chance de s'prendre la main, en s'prenant 'main ben c't'un langage que tout l'monde connaît en: s'tu serres un p'tit peu ou ben tu y chatouilles l'creux d'là main ça veut dire toutes sortes de choses, (...) après 'danse ben c'tait compris qu' ç'avait collé ça pis i' s'parlait pis ça marchait".(44)

Un peu plus loin notre conteur continue, toujours en parlant de la musique et de la danse:

"C'tait permis pour les noces, y avait une permission spéciale pour la journée d'la noce. (...) Quand même d'in noces fallait ben s'donner ben garde de "swingner" par la taille. Une fille qui s'était laissée prendre en d'sour des bras pour "swingner" follait qu'à s'en accuse (...) follait qu'ça soille l'homme qu'y aille les bras par dessus 'es siens. (...) Pis ça été de tout't les temps, y'a pas d'hommes qu'i'aime pas ça toucher des places bien faites. (...) Les curés en chaire: "J'vous ai vu d'mes yeux ça "swingnaient" par la taille"! (45)

Et comment ne pas se rappeler ces vers de Gilles Vigneault inspirés directement de la tradition:

---

43. Ibid. 22 décembre 1973. Enrg. bobine 126-4.
44. Entrevue avec M. Louis Boudreault, 68 ans, 24 mars 1973. (Chicoutimi). Collection Jean Trudel, enrg. bobine 48-21.
45. Ibid. 48-23.

Un dernier tour, la "chaîne des dames"
Avant d'partir 'a m'a serré la main plus fort,
'A m'a r'gardé: j'ai perdu l'pas.
Dimanche au soir après les vêpres,
J'irai-tu ben, j'irai-tu pas?
P'tit salut passé tout droit
J'avais jamais tourné comme ça!

Me v'là tout étourdis
Mon amour et mon amie.
C'est ici qu'i s'est mis
A la tourner comme une toupie
'A l'a compris pis 'a l'a dit:
"Les mardi pis les jeudi, ça f'rait-tu ton bonheur. (46)

Cependant, dans au moins un cas il apparaît que l'autorité religieuse se soit servie du divertissement de danse et de musique pour hâter le développement démographique.

"C'était en 1848 et l'autorité diocésaine de Québec, insensible aux abois des douairières qui avaient des filles à marier, venait de défendre les "danses vives", juste à la veille du carnaval; elle permettait cependant la "danse carrée" dont le "Quadrille" était le prototype magistral, avec l'arrière-pensée peut-être que les serrements de doigts dans la "chaîne des dames" ou les impressions échangées pendant les évolutions des couples de côté, conduiraient, tout aussi sûrement que les enlacements de taille, à la publication de bans aux environs de Pâques." (47)

Le Québécois de la société traditionnelle prenait bon avis des soubresauts intempestifs de l'autorité religieuse et continuait à faire de la musique et à danser "sachant bien au fond de lui-même qu'il n'y avait pas là matière à péchés, mais plutôt matière à création aidant à surmonter, le temps d'une fête, la réalité

46. *Vigneault, Gilles.* Disque Columbia FL-292, B-5.
47. Morin, Victor, *Clubs et sociétés notoires d'autrefois.* Dans "Cahiers des Dix", Montréal, 1949, no. 14. p. 191. D'après Sir James Le Moine, *Maple Leaves,* 1906, qui lui-même signait un article signé "Pedro" (pseudonyme de Francis-J. Audet et Gérard Malchelosse). Note de V.M.

difficile du travail de la terre, de celui de la forêt ou du travail en mer, et procurant le regrain d'énergie nécessaire pour affronter, à chaque jour, la peine qui lui est échue" (48). "Ecoute, dans c'temps-là, travailler toute la journée, 'i fallait veiller pis j'tais d'mander partout pour jouer du tambour". (49)

Toutes les occasions deviennent prétextes à une bonne veillée de musique et de danse. L'hiver, à cause de la vie au ralenti qu'il impose, était la saison par excellence pour ce genre d'activité: "La veillée! En ce pays où l'hiver rend les soirées si longues, et si difficiles les déplacements, la veillée devient presque une institution nationale" (50)

– "I dansaient surtout l'hiver. Nous aut' quand on était jeunes, à toutes les fins de semaines 'i avait une soirée, toutes les fins d'semaine. Mais l'été ça dansait pas. L'été 'i travaillaient s'a terre, 'i étaient occupés de bonne heure le matin jusqu'à assez tard le soir.

Mais l'hiver là, surtout des fêtes à aller au carême. L'hiver c'était la période d'amusement.
'I fêtaient l'carnaval." (51)

– "Nous aut', dans not' parenté, l'dessus d'la côte Taché (...) c'était tout' des parents ça. Pis ' y a pas d'soir que ça dansait pas. L'carnaval nous aut't ça commençait une semaine avant Noël pis ça finissait au carême, au Mardi-Gras, pis quand la parenté avait pas donné chacun sa veillée, le carême était trop d'bonne heure, follait qu'ça r'commence à Pâques pour rechever, pour que chacun aille en son tour pour donner sa veillée." (52)

---

48. Trudel, Jean, *La danse traditionnelle au Québec*. op. cit. pp. 42-43.
49. Entrevue avec M. Roland Genois, 71 ans, 21 mai 1977. (Saint-Raymond de Portneuf) Collection Jean Trudel. Notes manuscrites.
50. Champris, Gaillard de, *Images du Canada-Français*. op. cit. p. 111.
51. Entrevue avec M. et Mme Joseph Laurent, 68 ans, 13 mars 1973. (Saint-Tite des Camps, Montmorency). Collection Jean Trudel, enrg bobine 34-17.
52. Entrevue avec M. Louis Boudreault, 68 ans, 24 mars 1973. (Chicoutimi). Collection Jean Trudel, enrg. bobine 48-24.

L'été c'était lors des noces surtout qu'on se rassemblait pour faire vibrer le violon et se dégourdir les jambes. Une corvée (battre au moulin, refaire la grange du voisin, etc.) se terminait souvent par une soirée improvisée. Une épluchette de blé-d'Inde à l'automne ou une partie de sucre au printemps ne manquaient pas d'attraits non plus pour musiciens et danseurs.

On fait de la musique aussi dans les chantiers. Le dimanche soir le missionnaire prononce une "conférence sur l'établissement ou la colonisation, entrecoupée d'airs de violon ou d'accordéon et de danses... pas lascives". (53)

"Les divertissements du dimanche n'auraient pas été complets s'il n'y eût des instruments de musique dans le camp et des musiciens pour en jouer. Un violon, un accordéon, un simple harmonica "ruine-babines", apportaient un rayon de joie dans le chantier et changeaient l'humeur des hommes. (...) Mais voilà qu'Onésime Filion se détache du groupe où l'on fait des jeux pour aller quérir son accordéon, remisé sour le lit avec le reste de son bagage. Il y a huit jours que l'instrument est silencieux. Sur semaine, on n'a guère envie de danser le soir, après des journées éreintantes on songe plutôt à dormir; mais aujourd'hui les jeunes éprouvent plutôt le besoin de se délasser, de se secouer les gigots comme ils disent. Ils vont être servis à souhait; car Onésime n'est pas un joueur d'accordéon ordinaire, il peut faire danser des rhumatisants." (54)

La musique prend aussi sa place dans la littérature orale et a donné naissance à de nombreuses légendes qui, pour les unes sont toutes à l'honneur du musicien (la légende du "Reel du pendu" par exemple) et pour les autres font percevoir le musicien comme une espèce de sorcier. Dans le bas du fleuve il est courant d'entendre dire qu'un musicien peut, grâce

53. Arsenault, Ernest. Ptre. *Les loisirs d'un curé de campagne.* Québec, Editions Caritas et Librairie Universelle, 1953. p. 230.
54. Dupin, Pierre, *Anciens chantiers de Saint-Maurice.* op. cit. pp. 110-111.

à son instrument, faire danser les "marionnettes" (aurores boréales) à volonté. Vite fasciné et envoûté par les chorégraphies de celles-ci il en perdra la vie. Les aventures abracadabrantes de Jos Violon, de Fifi Labranche et de nombreux autres témoignent puissamment de l'importance de la musique dans la vie quotidienne de notre ancêtre.

On ne peut pas parler de musique au Québec sans dire un mot du principal artisan de cette tradition: le violoneux et sa technique. (55)

"Je ne sais pas si c'est la mode ailleurs, mais cheznous, "en bas", puisqu'il est convenu d'appeler ainsi les paroisses qui suivent le Bic, un bon violoneux joue autant des pieds que des mains. Ceci paraît être un paradoxe; rien n'est plus vrai pourtant; car pendant que la main conduit l'archet, les pieds dansent et battent la mesure." (56)

L'observation est exacte. Une fois installé sur la table dans le fond de la cuisine, la tête droite ou "légèrement penchée en arrière, (...) le violon moitié appuyé sur la bretelle, moitié retenu par les plis bouffants du gilet" (57) et bien assis par une chaise juste assez basse pour permettre un bon angle aux genoux, le violonneux marque de ses pieds le rythme de la mélodie. J'ai pu constater au cours de mes recherches des dernières années que cette façon de faire tendait à disparaître des régions fortement urbanisées (Québec et Montréal principalement) depuis le début du siècle pour être remplacée par l'accompagnement de piano et plus récemment, une quarantaine d'années environ, par celui de la guitare. Il ne faudrait pas, surtout dans ce dernier cas, voir là un phénomène d'acculturation.

"As far as the guitar is concerned, it has nothing to do with French-Canadian or even French Foklore and

55. Pour ce qui a trait à l'état et à l'importance social du violoneux je renvoie le lecteur à *La danse traditionnelle au Québec*, op. cit.
56. Faucher de Saint-Maurice, Narcisse, *A la veillée*. op. cit. p. 13.
57. Ibidem.

hits use in folk music is the outcome of a musical standardization and deculturalisation process, under the influence of contemporary popular music..." (58)

J'ouvre une courte parenthèse, simplement pour souligner qu'il ne faudrait pas tomber dans un purisme consommé et que l'introduction de la guitare comme instrument d'accompagnement, ou de tout autre instrument, ne constitue qu'une saine adaptation de la musique traditionnelle à un état actuel: elle vit au lieu de mourir dans des dépôts d'archives; que cela contribue à sa continuité et permet la création. Cette démarche concorde parfaitement avec celle de notre ancêtre qui a toujours su s'adapter intelligemment aux nouveautés qui lui étaient offertes.

Revenons-en aux violoneux. Ils sont tous justement des créateurs. Combien d'airs ont-ils composés en l'honneur d'un tel ou d'un tel ou à l'occasion de tel ou tel évènement? Il ne sera jamais possible de le savoir. Ces mélodies et ces rythmes se mêlent à ceux du répertoire que la tradition a gardés. Cependant chacun, et c'est là un caractère de la personnalité du violoneux, s'ennorgueillit toujours d'être le seul à jouer telle ou telle pièce. Gare à ceux qui oseront l'apprendre et l'interpréter sans une permission tout à fait spéciale! Le violoneux est un homme fier, conscient et même jaloux du trésor qu'il a entre les mains, plutôt entre les deux oreilles. Ce qui ne l'empêche pas d'être de ce type d'homme avec qui la communication est la plus simple et la plus authentique qui soit.

Chacun a son "style": certains se définissent comme des joueurs à "deux dièses", d'autres à "bémol" ou à "deux bémols" mais tous ont leur marque de fabrique: une manière spéciale de "monter" (accorder) l'instrument ou ce petit quelque chose dans le coup d'archet, le distinguant d'abord du violoniste avec ses grands mouvements qui partent de l'épaule, coup

58. Bouthillier, Robert, *Two French-Canadian Folk Music Records: A Critical Review*. Dans "Keystone Folklore" Vol. XX, nos 1-2 Winter-Spring 1975. Pennsylvania Folklore Society, Philadelphia, University of Pennsylvania. pp. 83-84.

d'archet qui procure au violon une tonalité reconnaissable entre mille, ou encore un staccato puissant ou un pizzicato marquant fortement le rythme. Ce ne sont là que quelques indications facilement remarquables et qui laissent entendre que tout est à faire dans l'étude de la technique du violoneux.

Il faudrait aussi parler des instruments de musique eux-mêmes, des autres formes de musique traditionnelle, d'une géographie du répertoire, des styles régionaux, etc. etc.

Cela viendra ou ne viendra pas. Mais il faut que, de toute urgence, les autorités en place entendent "le son du Québec" et prennent conscience effectivement que la musique c'est aussi le patrimoine.

CONCLUSION

La musique, dans un Québec traditionnel, est l'élément le plus positif et le plus dynamique de la vie sociale. Ce n'est donc pas pour rien qu'il soit le seul à vivre encore, à n'être pas encore du "folklore" (dans le sens péjoratif du mot). Ce trop court article fait seulement laisser entrevoir tout ce qui se cache comme énergie derrière le fait musical traditionnel. Personne encore, on ne le répétera pas assez, pas une seule institution officielle, pas un gouvernement, ne s'est encore arrêté de façon systématique à ce phénomène. Cela tient justement peut-être au fait que la musique soit encore très présente et que psychologiquement tant qu'on ne sent pas une chose nous échapper on ne sent pas le besoin de la préserver et on se la croit acquise pour toujours. Considérons aussi le manque de préparation et de formation de nos professionnels de la musique éduqués à l'école des codes et des canons rigides de l'esthétique.

Un fait est intéressant à constater: c'est celui de la grande vigueur que connaît actuellement la musique traditionnelle. Plusieurs raisons expliquent ce fait: la grande vogue qui existe depuis quelques années pour tout ce qui touche à l'histoire et au patrimoine, cela a commencé par la découverte (après les américains et les ontariens) que nous possédions un mobilier et

une architecture bien à nous, puis il y a eu l'artisanat qui est maintenant une industrie, etc.; il y a aussi la peur de l'assimilation qui nous fait réagir; la venue de l'urbanisation à grande échelle qui nous fait romantiques et rend exotique cette campagne dont nous sommes habillés culturellement et que nous ne pouvons retrouver qu'à l'occasion du temps des fêtes ou de nos deux semaines de vacance d'été, etc. etc. Mais une seule est fondamentale: la musique est un langage dont tout organisme humain a besoin parce qu'il est vivant et que la musique est au centre de toute vie, par le rythme. Lorsque la musique disparaît c'est la vie qui disparaît avec. Cela est vrai aussi d'une collectivité.

S'il y a un retour marqué vers la musique traditionnelle aujourd'hui et de la part de la jeune génération c'est qu'elle commençait à sentir une perte de la vie, elle qui depuis 1960 a été continuellement déracinée sous prétexte d'être de son temps, "dans l'vent", "au bout'" et "cool". C'est cette même jeunesse qui naturellement avec les moyens dont elle dispose, sans connaissances préfabriquées, un peu à la manière de notre ancêtre, c'est cette même jeunesse donc, qui reprend à son compte la vie intime authentique et sans artifices de la collectivité dans laquelle elle se trouve. Il ne faut donc pas s'étonner que sa musique serve de base en même temps que de tremplin à une nouvelle vie musicale adaptée à ce que nous sommes.

C'est principalement à nos chansonniers, qui sont nos seuls véritables ambassadeurs à l'étranger depuis dix ans, après les violoneux, qui ont d'abord compris la richesse interne de la musique traditionnelle; son effet de socialisation, dont je parlais au début; qui ont ouvert les consciences et les oreilles de ceux qui qualifiaient notre musique populaire de musique "primitive" et qui ont réussi le tour de force de réenraciner toute une génération lui léguant ainsi la base nécessaire à la création d'une musique actuelle témoignant de nos préoccupations, de ce que nous sommes et de ce que nous voulons être et nous permettant d'affirmer notre personnalité originale. C'est là le

seul principe à retenir si nous voulons être universel et il est valable pour n'importe quel domaine de la vie culturelle québecoise.

Dans le siècle de communication et d'information où nous vivons et qui tend à l'uniformisation des consciences et mentalités, il est tout naturel que les petites collectivités, à travers le monde, cherchent à exprimer leur caractère propre. Il est, de plus, tout à fait remarquable de constater que cette affirmation se fait, de façon non officielle, bien sûr, mais combien plus importante, par la musique, langage que tout un chacun est à même de comprendre, intégrer et digérer. Pour ne pas prendre l'exemple du Québec, mentionnons seulement le cas de la Bretagne et de la culture celtique, de l'Acadie ou des Cajuns de la Louisianne.

Gilles Vigneault utilise et parle beaucoup de notre musique en l'apprivoisant à son art. Il nous dit essentiellement de ne pas tomber dans le piège de la répétition sèche ou de l'imitation simpliste mais de se servir de cet héritage en continuant à le nourrir pour vivre: la première étape consistant d'abord à reconnaître là (au sens de Bernanos) une source intarrissable d'avenir.

Moi quand j'ai connu la musique,
J'avais dans les cinq ou six ans.
Elle était en habit rustique,
Elle avait le soulier dansant.

Etant venue avec les gens
Et traversée les Atlantiques,
Connue les pluies et connue les vents
Et... découvert les Amériques.

Battue les quais, battue les ponts
Et n'avait pas perdue son nom:
S'appelait encore "rigodon",
"Quadrille" et "gigue" et "cotillon".

Moi, quand j'ai connu la musique
Elle était vêtue en violon.

Or, chaque fois que le violon retrouve le parler rustique
J'écoute alors, sans accorder:
Sans battre des mains, ni des pieds,
Comme on fait quand c'est la musique. (59)

59. *Gilles Vigneault à la Comédie Canadienne*. Disque Columbia FL-332, B-4.

Roland Giguère

Notes vives (sur la peinture)

Je n'imagine rien, je n'invente rien, tout apparaît quand j'appelle: le corps penché sur l'échelle, l'oiseau au creux du lit, la main tendue, le ciel dégagé et des nuits sans appel où tout s'inscrit sur un papier sali.

•

Quelles couleurs donner à un visage qui s'infiltre dans la toile? Visage inattendu pour lequel rien n'a été prévu, visage intrus qui pourtant s'impose et pèse. Le rouge au front, bien sûr, mais après? Rose, vert de gris, mauve, terre brûlée, garance?... Et voici que ce visage devient paysage. Anamorphose.

•

Qui sont ces êtres que je ne connais pas, que je n'ai jamais vus et qui, tout à coup, envahissent mes tableaux? Pourquoi ces têtes étonnées d'être là, en peinture? Pour faire vrai, peut-être? Pour faire réel? Et s'ils l'étaient, vrais et réels, comme vous et moi?

•

Comment saisir cette image qui fuit entre vos yeux et va se nicher quelque part dans la nuque? Il ne vous resterait qu'une ligne brisée, qu'une couleur passée, qu'une ombre mince, que ce serait assez.

•

La peinture donne à voir, dit-on, mais pourquoi ne pourrait-elle pas donner à vivre? Faire vivre.

•

Je fuis les lignes droites, entêtées, obtuses, créant des angles vifs qui écorchent, toujours dirigées vers un point fixe: la cible, le but à atteindre. J'aime les courbes, sinuosités, volutes, méandres profonds où l'on se

perd pour monter, descendre, tourner en rond et sans cesse rêver du lieu où l'on voudrait vivre, s'arrêter enfin. Mais la courbe ne permet pas l'arrêt, sinon pour repartir dans une autre direction. Courbe aveugle, boucle indénouable, sans fin, jamais résolue.

•

On n'en sort pas, on est toujours prisonnier d'un cadre, d'une fenêtre, d'un ciel. On essaie d'ouvrir, d'élargir, de rompre pour respirer un peu... On écrit, on peint pour briser ou, au moins, pour cogner à la vitre, faire signe. Le jour vient comme une taupe.

•

On remarquera que la peinture est interrogation, plus même que la poésie. On n'est jamais sûr d'une couleur, d'une ligne. Le peintre n'a pas de dictionnaire.

•

La nature ne nous aide pas. On l'imite quand on le peut, mais c'est tout. Elle pousse comme elle veut, folle, vierge, va où bon lui semble. Comment suivre ces mouvements imprévisibles et sauvages, sinon prendre leur leçon et inventer sa propre nature?

•

Je pourrais vous décrire ce que j'ai devant moi, mais mon encrier n'en peut plus. La couleur s'impatiente.

•

Un jour je vous raconterai le vert qui lutte contre le rouge. Combat à finir. Eclaboussures. Couleurs à suivre.

•

Vous voyez vert? Ce n'est que le jaune qui rôde derrière le bleu et votre vue baisse quand vient le violet. On fait silence avant cet air de viole.

•

Si le bleu m'était offert, je donnerais mille verts plus un ocre que j'aurais fait.

•

On ne gagne rien avec le jaune, on le subit en redoutant l'orange qui viendra tout déranger. Couleurs de fous.

•

A quoi rime cette terre de sienne avec le bleu de prusse qui, lui, fonce et disparaît dans la nuit? Vieille terre qui bleuit pendant que nous verdoyons.

Qui dit bleu en cette heure perdue? Bleu fou comme vous désirez, bleu de désir et rouge de honte. Le tableau s'éternise.

•

Quelle misère que ce mauve! Comme c'est terne et délavé! Mais le bleu vient qui balaie tout et voici le rouge qui embrase. L'image est sauve encore une fois.

•

Me croyez-vous quand je dis ocre ou mauve? Quand je dis garance ou noir d'ivoire? Si oui, portez mes couleurs: elles sont vôtres.

•

Evidemment, si vous dites blanc, tout est dit... Mais le sombre reste à venir.

•

Voyez mon bleu de prusse comme il rutile, mon jaune qui souffre, mon orange qui rougeoie, mes ocres qui rient et ce noir, toujours ce noir, qui guette la fin de tout.

•

Noir que je hais plus que plumes et qui pourtant m'envahit, m'emporte chaque jour au-delà de mon puits.

•

Noir d'encre, de seiche, de profondeur, de charbon, de nuit, de solitude, d'années de suie... Fumées et brouillards. Et, pourtant, lueur dans tout cela. Eclairs. Pauvre blanc! Pauvre lumière! Jour de misère!

•

Que faire avec le blanc quand c'est le noir qui attire et vers lequel tout tend? On commence avec le blanc, mais toujours le noir est là qui attend pour tout avaler et ne laisser que des parcelles de couleurs. Blanc futile alors, blanc pauvre qui voudrait éclairer, blanc prétentieux! On finit par s'apercevoir que le noir est lumière. Après combien d'années!

•

Décidément, je n'aime pas le blanc, mais j'avoue que je m'en sers quand il le faut pour couper un rouge fauve qui veut trop se faire voir. Le blanc est opaque, vise au néant, effacerait tout si on lui laissait faire son métier de blanchisseur. Il ne comprend pas que, parfois, nous tenons à nos taches, à nos bavures, à nos ombres sales.

Toutes ces couleurs passeront; ne restera qu'un fantôme qui, de temps à autre, viendra hanter vos murs.

•

Pendant que les peintres écrivent sur leurs toiles, les écrivains lèchent leurs plumes. Les deux attendent l'envol.

•

Mais comment écrire un oiseau? Comment peindre un oiseau? On prend sa plume, on choisit sa couleur et déjà il n'est plus là, perdu dans son vol. Ne reste que son chant pour le musicien à l'écoute.

•

Pauvre oiseau, sans ailes, bec perdu, mal fait, sans même de griffes, où iras-tu ainsi, sinon dans un musée?

•

Décrire avec les couleurs ce que l'on ne peut dire avec les pauvres mots. Mais, nous le savons, la couleur aussi est pauvre, difficile, éteinte comme la voix et sombre souvent dans le flou. On voit passer la phrase au cours du tableau.

•

En somme, la peinture ne m'intéresse que par ce qu'elle peut *dire* et faire apparaître: les mots qui prennent enfin leur vraie couleur.

•

Je peins pour parler comme j'écris pour voir.

*Claude Larivière**

Albert Saint-Martin, un pionnier du socialisme

Plus de dix pouces de neige recouvrent le sol et paralysent le Québec en ce 9 février 1947. Durant l'après-midi, alors que cesse la tempête, chacun s'efforce de déneiger son entrée de porte. Albert Saint-Martin nettoie le trottoir devant sa maison, rue Sanguinet à Montréal, lorsqu'une crise cardiaque le terrasse. C'est ainsi que disparut, à 84 ans, celui que gens d'Eglise et bourgeois craignaient depuis des décennies.

Fernande Saint-Martin, sa petite-fille, se souvient de ce jour-là: "Nous étions réunis autour de la table pour le souper dominical lorsque le téléphone sonna. Mon père nous apprit alors le décès d'un grand-père dont on m'avait jusqu'alors caché jusqu'à l'existence!" Par permission spéciale du coroner, le corps d'Albert Saint-Martin ne fut pas transporté à la morgue mais plutôt remis à sa famille, pour éviter que ses obsèques ne donnent lieu à des "funérailles rouges". Le lieu de la sépulture fut caché pour que personne ne puisse venir y célébrer sa mémoire. Son testament indiquait que ses biens devaient servir à la publication de ses oeuvres par ses compagnons; mais un juge annula, à la demande de sa famille, cette disposition. Tout fut fait pour qu'Albert Saint-Martin ne passe pas à l'histoire du Québec et

* Claude Larivière est secrétaire général de la coopérative des Editions Albert Saint-Martin, à Montréal.

on y réussit durant plus de vingt ans. Aujourd'hui, on redécouvre petit à petit l'homme et son oeuvre.

L'AVOCAT DU "P'TIT PEUPLE"

Né le 1er octobre 1863, fils de Joseph Saint-Martin, vendeur de tabac et de mélasse du quartier Sainte-Marie, il grandit dans ce quartier ouvrier où il habitera d'ailleurs sa vie durant. A l'aise au milieu de cet univers de débardeurs, de manoeuvres, de tisserands, il s'identifie à eux et s'efforce d'en "savoir plus" pour mieux les défendre. Il devient greffier, puis sténographe officiel au palais de justice de Montréal, là où les petites gens se font "manger la laine sur le dos" par les avocats des compagnies et des bourgeois. Ceux qui n'ont pas les moyens de se faire défendre par un avocat savent qu'ils peuvent compter sur Saint-Martin, l'avocat du "p'tit peuple", celui qui leur explique ce qu'il faut faire avec les papiers qu'ils reçoivent. Les injustices dont il est témoin et son profond sentiment d'appartenance à la classe ouvrière l'amènent à remettre en question les valeurs dominantes de l'époque: il quitte la religion en 1891 et adhère à l'humanisme et au socialisme. De son mariage avec Emma Dufresne (1883) naissent deux enfants: Berthe et Théode.

L'ESPERANTO

C'est en ces années qu'il commence à s'intéresser à l'économie politique et à l'espéranto, cette langue internationale qui doit abolir les frontières entre les hommes. Lui-même très lié avec les immigrants européens aux idées progressistes, il s'efforcera tout au long de sa vie de rapprocher Québécois et immigrants. En 1894, le *Parti socialiste ouvrier* apparaît à Montréal et il est probable que Saint-Martin en était.

Au début du siècle, il se consacre autant à la propagation de l'espéranto que de l'idéal socialiste. Il publie alors la revue *Alumo* dont la couverture est illustrée par sa propre fille Berthe et un manuel d'espéranto, grâce à une petite imprimerie coopéra-

tive installée dans sa demeure, au 79 Saint-Christophe. Il enregistre également un disque en espéranto. Invité par Damien Bouchard, il fait une série de conférences sur cette langue à Saint-Hyacinthe. En 1905, Saint-Martin se rend en France à un congrès international espérantiste (à Boulogne-sur-Mer) en compagnie de sa femme, de ses deux enfants et du sténographe A.P. Beauchemin. Ils en rapportent la *Rondiranto,* cette fameuse lettre qui avait accompli le tour du monde et portait la signature d'au moins un citoyen important de toutes les grandes villes du globe. Cette missive extraordinaire mesurait dix pieds de longueur et fut réexpédiée, de Saint-Hyacinthe, à son premier envoyeur, à Bruxelles.

L'EDUCATION POPULAIRE

Progressivement toutefois, Saint-Martin va se consacrer davantage à l'éducation populaire des travailleurs à et l'organisation du premier *Parti Ouvrier* de Montréal, dont il est le secrétaire-archiviste en 1904-1905. Il travaille alors à la fondation de clubs ouvriers, notamment à Saint-Hyacinthe, et à l'organisation annuelle du défilé du 1er mai, Fête internationale des travailleurs. En 1906-1907, Saint-Martin prend ses distances avec le Parti ouvrier et ses leaders, trop identifiés aux "unions américaines" du Conseil des métiers et du travail de Montréal. L'un d'eux, Alphonse Verville, élu député fédéral sous l'étiquette ouvrière le 23 février 1906, se comporte comme un député libéral (il se ralliera d'ailleurs à ce parti en 1917). Albert Saint-Martin souhaite aussi que l'organisation politique des travailleurs dénonce clairement la religion, cet "opium du peuple" qui ralentit la progression des idées socialistes parmi les masses québécoises. Quand, en 1907, le mouvement syndical prend le contrôle du *Parti Ouvrier* et refuse de célébrer le 1er mai, Saint-Martin forme sa propre organisation. Remettant en cause la famille comme institution sociale, il mène une vie commune avec un groupe de militants (1907), rue Ontario. En 1910, considérant que ses enfants sont maintenant assez âgés, il quitte sa femme. Sa fille Berthe est la première femme à poursuivre des

études en pharmacie au Québec. Jusqu'à son mariage, elle demeure proche de son père. L'accompagnant à l'occasion dans ses déplacements, elle agit alors comme sa secrétaire.

COMMUNE AGRICOLE

En avril 1914, Saint-Martin constate que l'arrivée du printemps n'a pas, comme d'habitude, soulagé l'effectif des chômeurs et que près de 50,000 familles ouvrières souffrent de cette situation, il lance alors un mouvement de masse, placé sous la direction du *Parti socialiste*. Pour soulager concrètement la misère ouvrière, Saint-Martin imagine l'organisation d'une commune socialiste agricole. La *Kanado,* au lac Pierre (canton Rochon, près de Mont-Laurier), est organisée en 1915 sur une terre achetée par Saint-Martin. Une vingtaine de personnes y vivent, cultivant tant bien que mal la terre ingrate. On y compte des moutons, deux vaches et deux chevaux. La plupart des collectivistes sont des citadins (dont plusieurs immigrés français) qui s'adaptent mal car ils ne s'y connaissent guère, ni en élevage, ni en agriculture. Saint-Martin y vient assez fréquemment, notamment lorsqu'il agit comme sténographe à Mont-Laurier. L'expérience prend fin en 1917 à cause de la conscription et par suite d'un incendie.

A Montréal, le leader populaire continue de mener campagne pour le socialisme. La révolution soviétique est saluée par Saint-Martin comme une grande victoire: "Le prolétariat a secoué son joug, a délogé la bourgeoisie du pouvoir, et a établi la dictature du prolétariat. Il est évident que cette dictature, par la nature même des choses, ne peut être que provisoire. Elle disparaîtra le jour où la bourgeoisie aura disparu après s'être fondue dans la future, seule et unique classe des travailleurs de la terre". Il ne serait pas étonnant qu'il ait rencontré l'un des principaux leaders du socialisme russe, Léon Trotsky. Ce dernier se trouvait en effet au Canada lorsqu'éclata la révolution soviétique. Face à la campagne intense menée par la bourgeoisie internationale contre le bolchévisme, et surtout pour faire échec à la propagande de

ceux qui lèvent au Québec un corps de jeune volontaires pour aller combattre l'Armée rouge, Saint-Martin multiplie ses interventions et publie une brochure dénonciatrice: *"T'as menti!"*

L'UNIVERSITE OUVRIERE

Porte-parole de la section française du Parti socialiste, Saint-Martin organise des débats publiés, les dimanches après-midi, au Temple du Travail de Montréal, rue Saint-Dominique. Il collabore aussi au Labor College de Bella Gauld (cours d'économie politique), puis fonde en 1925 l'Université Ouvrière, au 65 rue Craig, où l'on peut s'instruire sur des sujets aussi divers que le communisme, l'histoire de France, la Russie, la littérature française, la religion, la médecine, l'astronomie, la géographie et l'art oratoire. L'objectif est très nettement l'éducation populaire. On y organise une bibliothèque - librairie. La contribution de membre (à vie) est d'un dollar.

Saint-Martin tente aussi l'organisation d'une coopérative d'alimentation capable d'offrir ses produits à meilleur prix que les grands magasins. Deux magasins sont ouverts, dont l'un au coin des rues Wolfe et Lagauchetière. Toutefois peu habile dans l'administration et trop enclin à faire confiance à ses employés et à ses clients, Saint-Martin doit, peu de temps après, renoncer à cette forme d'action.

LES COMMUNISTES

C'est dans le cadre de l'Université ouvrière que plusieurs des premiers communistes canadiens-français seront initiés aux idées progressistes. Surtout préoccupé par l'éducation des masses, esprit indépendant, St-Martin garde ses distances d'avec le *Parti communiste du Canada,* (PC) après avoir tenté, selon le chef du PC Tim Buck, d'obtenir de l'*Internationale communiste,* en 1923, que son groupe de socialistes canadiens-français soit reconnu comme le P.C. canadien. En 1927, on convient que les membres de l'Université Ouvrière qui le désirent pourront adhérer au P.C. et que l'Université pourra poursuivre son travail d'éducation populaire.

Telle est la situation au moment où la Crise de 1929 éclate. Saint-Martin, âgé de 67 ans, retraité, se consacre alors entièrement à sa tâche d'éveilleur des consciences, multipliant conférence sur conférence, regroupant des chômeurs, organisant la Coopérative d'imprimerie *"Spartakus"*, publiant journaux, tracts et pamphlets.

L'action du groupe de Saint-Martin fatigue les Jésuites, qui se sont institués responsables de la lutte anti-communiste à Montréal. Un commando d'étudiants catholiques de l'Université de Montréal pénètre de force, le 25 octobre 1930, dans les locaux de l'Université ouvrière, à la faveur de l'obscurité, les saccageant complètement, jetant dehors les livres de la bibliothèque socialiste, les brûlant ensuite sur le Champ-de-Mars. Des policiers assistent à la scène sans intervenir. Une plainte est déposée auprès du vice-recteur de l'Université de Montréal, qui se contente d'interdire jusqu'à nouvel ordre, à ses étudiants toute manifestation de ce genre. Une poursuite de $5,000 en dommages contre la ville de Montréal est rejetée, en 1933, pour des subtilités juridiques. Le saccage ne parvenant pas à empêcher l'*Université ouvrière* de fonctionner, Mgr Gauthier en dénonce les activités: "Toute une littérature se distribue, ... des réunions se tiennent, qui ont pour but d'entraîner nos ouvriers dans le mouvement communiste. Des agents de la *Troisième Internationale* de Moscou mènent activement cette besogne. Et un temps de chômage est par malheur favorable à la surexcitation des esprits." Aux Jésuites, qui déclenchent une campagne de lettres aux journaux, s'ajoutent la Confédération des Travailleurs catholiques du Canada, (CTCC) - l'ancêtre de la CSN -, qui veut la suppression de "toute propagande et même de toute tendance révolutionnaire au pays", et des conseillers municipaux qui estiment que ces organisations qui "enseignent le communisme et l'athéisme" devraient tomber sous la juridiction de la police, car elles "sont bien plus dangereuses pour la morale publique que les cabarets de nuit actuellement sous contrôle de la police". A défaut d'intervention policière, une ciquantaine de jeunes nationalistes, fanatisés par les aumôniers

de la Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC), s'attaquent, au nom du Christ-Roi, aux gens réunis dans la salle de l'Université ouvrière et les frappent à coups de bâtons, sous l'oeil de policiers qui n'interviennent pas.

LA LOI ARCAND

L'année 1933 marque le sommet de la répression contre l'Université ouvrière et l'Association Humanitaire, mise sur pied par les frères Godin pour venir en aide aux chômeurs. Le 26 mars, l'église Saint-Jacques flambe et les époux Paquette, membres de l'Association, sont soupçonnées d'être les auteurs de l'incendie. Maurice Duplessis soulève la question au Parlement de Québec et le premier ministre libéral Alexandre Taschereau, se hâte d'annoncer qu'une loi sera présentée rapidement afin de fermer l'Université ouvrière. Le 10 avril, la loi Arcand "pour dissoudre les foyers communistes" est présentée en Chambre et rapidement adoptée. Le 12 avril, le ministre libéral du Travail, Charles Arcand, présente une seconde législation lui donnant des pouvoirs d'enquête sur les clubs de récréation et les sociétés de bienfaisance, afin d'empêcher que Saint-Martin puisse utiliser ces nouvelles formes juridiques pour poursuivre son oeuvre. Maintenant qu'elles ont les mains libres, les autorités policières s'attaquent à fond à l'Université ouvrière. L'un des membres les plus actifs du groupe, Zotique Langlois, est arrêté le 29 mai sous l'accusation d'avoir "corrompu" (endoctriné) de jeunes écoliers: il s'agissait là d'un piège tendu par les mouvements catholiques qui, le lendemain, tentent de nouveau de saccager les locaux du groupe de Saint-Martin. Ce dernier est lui-même accusé de libelle séditieux à la suite de la publication d'un pamphlet sur les sandwiches infects remis aux chômeurs. Le 23 juin, le juge décide d'interrompre le procès pour l'été et d'expédier Saint-Martin "à l'asile des aliénés criminels de Bordeaux", en vue de lui faire subir un examen mental. Une demande d'*habeas corpus* est rejetée, le juge tenant à obtenir un examen mental, lequel révèle que Saint-Martin est bel et bien

sain d'esprit! On le libère donc. A l'automne, on ajoute à l'accusation de libelle séditieux celle de libelle blasphématoire. Les procès traînent en longueur.

GRAVEMENT BLESSE

Comme l'appareil judiciaire ne parvient pas à écraser le vieil homme (il a 70 ans) et à le faire taire, une dizaine de jeunes fascistes, armés de bâtons, se jettent sur lui alors qu'il se rend donner une conférence. Prévenus depuis une semaine et présents sur les lieux, les policiers montréalais n'interviennent qu'une fois que le vieillard est étendu par terre, n'arrêtant aucun des agresseurs, les laissant plutôt s'éloigner pour attaquer de leurs bâtons un autre militant Emile Godin. Saint-Martin est conduit à l'hôpital Saint-Luc, souffrant de "quatre blessures à la tête qui semblent très graves", selon la presse. Godin est hospitalisé au Royal Victoria. Loin de protéger les personnes qui veulent entrer dans le local socialiste, la police le ferme et exerce des pressions sur le propriétaire pour qu'il en chasse les locataires.

Gravement blessé, poursuivi de toutes parts, Saint-Martin réduira considérablement ses activités. En 1936, il ouvre une nouvelle salle mais, sous la pression d'un curé, le service de la police lui refuse son permis. Un bref de *mandamus*, obtenu en 1937, lui permet toutefois d'ouvrir son local mais il dérange beaucoup moins qu'auparavant. Il se consacre surtout à écrire un livre sur la concentration économique qui, érigée en système, permet l'exploitation des consommateurs (publié en 1939).

C'est cette existence troublée, consacrée à la conscientisation de son peuple, qu'un groupe de Québécois a voulu commémorer, en 1974, lors de la fondation d'une modeste Coopérative d'édition portant le nom de cet infatigable militant.

*Jean-Bernard Fabre**
Diane Moukthar
Luc Racine

Vers une société égalitaire

La problématique du changement social et la question de l'avènement d'une société nouvelle prenne aujourd'hui une importance particulière. Dans les sociétés industrielles, la recherche d'alternatives est liée à la déconstruction des rapports d'autorité, la remise en question du pouvoir implique de plus en plus une redéfinition de la notion même de pouvoir.

C'est au sein du mouvement néo-culturel des années soixante que l'on retrace les origines immédiates d'un nouveau type de contestation des rapports autoritaires. Les pratiques néo-culturelles ont élargi la notion de pouvoir social au-delà des seules dimensions institutionnelles et socio-économiques, elles ont ainsi mis en évidence la nécessité d'élaborer une nouvelle théorie de changement social, axée sur l'édification d'une société non-autoritaire et prenant en considération les diverses dimensions du pouvoir. C'est en cela que les pratiques néo-culturelles rejoignent divers courants de réflexion dans les sciences sociales d'aujourd'hui: théorie critique, freudo-marxisme, néo-naturalisme.

Nous examinerons d'abord ici certains obstacles majeurs à l'édification d'une société non-autoritaire: (a) la disparition de l'exploitation économique qui ne

* Les trois signataires sont attachés à divers titres au Département de sociologie de l'Université de Montréal.

suffit pas pour faire disparaître les rapports hiérarchiques au sein de la société; (b) les comportements hiérarchiques fondés sur l'âge et sur le sexe ne se modifient pas aussi rapidement que les comportements programmés uniquement sur une base culturelle; (c) au sein des organisations complexes, les contraintes rattachées à la circulation de l'information imposent une structure de décision centralisée.

Par la suite, nous indiquerons les conditions dans lesquelles pourra faire le processus de transition vers une société non-autoritaire: (a) remise en question du rationalisme et fin de l'exploitation de la nature; (b) modification, par l'éducation, des comportements hiérarchiques fondés sur l'âge et sur le sexe; (c) réorganisation de la société humaine sur la base d'un réseau de petits groupes auto-suffisants.

REDEFINITION DU CONCEPT DE DOMINATION

Une société égalitaire n'est possible que si les différences entre les groupes et les personnes ne sont pas automatiquement transformées en inégalités et en rapports de subordination. Les différences fondamentales qu'on recherche au sein des sociétés humaines sont de trois ordres: (1) différences entre les groupes d'âges, adultes et enfants, aînés et cadets: (2) différence entre l'homme et la femme: (3) différences entre la société humaine et le reste du monde vivant.

Les inégalités fondées sur l'âge et sur le sexe, et la domination de la société humaine sur la nature, ne peuvent pas se ramener à une explication unique. Contrairement à ce que postule certaines théories sociales, et en particulier le marxisme (Bon, et Burnier, 1971, Castoriadis, 1975, Marcuse, 1963, Baudrillard, 1973) l'inégalité socio-économique ne peut expliquer, à elle seule, les inégalités sociales dans leur ensemble. Dans l'évolution humaine, l'inégalité socio-économique n'apparaît en effet que très tardivement, avec les sociétés de classes où l'état de la technique permet la production d'un surplus considérable, la division spécialisée du travail social,

l'apparition de l'Etat comme instance autonome et la domination de la nature (Clastres, 1972 , Childe 1963, Mumford, 1973).

Dès que l'on se préoccupe des conditions de changement des sociétés actuelles, et de leurs structures autoritaires, il faut prendre en considération les travaux des théoriciens critiques (Adorno et Horkheimer, 1974, Jay, 1973, Wellmer, 171, Marcuse, 1968), et mettre en évidence la multi-dimensionalité du phénomène de domination. Ce dernier concerne la totalité du social, il ne peut se réduire à la seule dimension socio-économique et institutionnelle.

1) Domination de la nature et domination de l'homme sur l'homme

La critique du phénomène de domination doit remettre en question toutes les formes d'inégalités sociales. Nous considérons d'abord l'une de ces formes, le rapport de domination existant entre l'homme et la nature (Leiss, 1972, Schroyer, 1973).

Dès le début de la tradition judéo-chrétienne, le monde occidental gravite et évolue autours d'un principe central: la supériorité de l'homme sur le reste du monde naturel. Cette séparation hiérarchique n'a pas toujours été conçue de la même manière, elle prend un aspect idéologique différent selon les périodes historiques et les valeurs qui y correspondent. Indépendamment de cela, toutefois, l'assujetissement de la nature par l'homme reste une constante dans l'évolution de la civilisation ocidentale.

Les origines de la conception qui soumet la nature à l'homme se retracent dans les écrits bibliques. Sous la tradition judéo-chrétienne, l'homme créé à l'image de Dieu se voit accorder une essence supérieure à celles des autres espèces, il devient ainsi le maître incontesté d'un royaume terrestre qu'il a comme fonction de dominer. Aussi longtemps que la religion chrétienne a été la force motrice du monde occidental, la domination de l'homme sur la nature a trouvé sa justification dans l'éthique chrétienne.

Tel qu'institutionnalisé par la tradition judéo-chrétienne, le rapport de domination de l'homme sur la nature évolue graduellement. A partir du 17e siècle, les changements politiques, socio-économiques, scientifiques et technologiques, caractéristiques de cette période historique, donnent une signification nouvelle à la relation de l'homme à la nature. La nouvelle cosmologie scientifique, dont on trouve les origines dans les écrits de Bacon et de Descartes, pose les fondements d'un nouveau modèle relationnel entre l'homme et le reste du monde naturel. Le rationalisme et l'éthique productiviste, tout en poursuivant l'idéologie chrétienne en ce qui concerne la position dominante de l'espèce humaine, donnent une nouvelle envergure au concept de domination de la nature: cette période voit se parachever le modèle autoritaire de relation de l'homme à la nature, que nous connaissons encore aujourd'hui.

Le monde naturel n'est plus abordé d'une façon contemplative, comme il l'était au Moyen-âge, mais d'une façon active et pragmatique: il est codé et son intégrité est niée, il est stabilisé, découpé et organisé. Le principe qui sous-tend cette nouvelle approche du monde naturel, c'est que la nature existe pour servir l'homme, qu'elle doit donc être connue jusqu'au moindre détail de son fonctionnement, pour mieux être exploitée et asservie. La conquête de la nature devient le projet du monde occidental, la maîtrise de la nature devient le principal critère et la mesure du progrès humain. Le rationalisme philosophique et la pratique scientifique produisent la technologie qui médiatise et justifie l'asservissement et le viol constants du monde naturel. Le développement de la sphère scientifique, l'accroissement progressif et continu de l'emprise de l'humanité sur le monde naturel deviennent ainsi synonymes d'évolution sociale. La rationalité scientifique et technologique produit un mode de vie fondé sur la négation de tout ce qui est extérieur à la raison. La nature est combattue dans toutes ses dimensions, qu'il s'agisse du milieu externe ou de la part naturelle intérieure à l'être humain. Les instincts, les désirs, la créativité et l'imagination

sont constamment refoulés, niés au profit de la raison (Adorno et Horkheimer, 1974, Marcuse, 1968, Jay, 1973).

Le projet scientifique ne peut désormais exister sans la maîtrise absolue de la nature, en l'homme et autour de lui. Outre leur fonction économique, les techniques scientifiques acquièrent de plus en plus une signification politique. Dans les sociétés industrielles occidentales, la technologie et la science deviennent des moyens de contrôle et de manipulation des individus. L'inconscient, refoulé et nié par le rationalisme, est exploité à des fins idéologiques. La manipulation des désirs et des besoins devient de plus en plus subtile. Et le raffinement des techniques, qui aliènent les individus de leur propre personne et de leur entourage, suit l'évolution des sciences. Comme la nature avant lui, l'homme devient objet de connaissance, son essence naturelle est appropriée par le pouvoir. Il est ainsi soumis à la machine productiviste qui, l'éloignant de lui-même, le rend de plus en plus vulnérable et dépendant. De plus, toutes les fractions de l'humanité conçues comme proches de la nature – femmes, enfants, peuples opprimés, etc. – se voient écartées de l'ensemble des activités humaines et sont infériorisées, leur rôle social étant considéré comme secondaire.

La domination de l'homme sur l'homme et celle de l'homme sur la nature sont étroitement reliées. Toute réflexion sur le phénomène du pouvoir doit ainsi tenir compte de l'impact que le rationalisme a eu sur le modèle autoritaire et répressif qui caractérise les relations que les hommes entretiennent entre eux et avec leur milieu naturel (Baudrillard, 1970, Habermas, 1971, Moscovici, 1968 et 1974).

2) La révolte de la nature

Nous pouvons facilement évaluer, à travers la crise que nous vivons actuellement, les effets destructeurs du rationalisme sur la société humaine et sur son environnement. La domination de la nature perd maintenant toute justification, le rapport entre l'hom-

me et la nature devient conflictuel, le monde naturel se dresse contre la société. Cette révolte prend différentes expressions: crise écologique, pollution, épuisement des ressources naturelles, et la situation semble irréversible (Commoner, 1972, Meyer, 1974, Picht, 1970).

Cependant, en s'intensifiant, le conflit entre l'homme et la nature favorise la recherche de nouvelles techniques concernant la domination politique (armements nucléaires, biologiques, météorologiques, etc.). Tout le conflit entre les centres mondiaux et la périphérie, concernant le contrôle des ressources naturelles, s'inscrit dans cette problématique du conflit entre l'homme et la nature (Mesarovic et Pestel, 1974).

Un autre phénomène pourrait intensifier la crise actuelle: la possibilité d'un dérèglement destructeur, sous forme d'extrêmisme et de terrorisme politique, ferait apparaître des forces qui, en s'emparant de moyens techniques super-efficaces(armes nucléaires mini miniaturisées, etc.), constitueraient une menace sérieuse pour l'avenir de la civilisation occidentale.

3) Vers une nouvelle technologie

Pour pouvoir formuler le modèle d'une société nouvelle, toute critique de la domination doit se faire en tenant compte des problèmes écologiques reliées à l'avancement technologique, et de la légitimation du pouvoir par la rationalité scientifique.

Comme solution à la crise actuelle, nous n'envisageons pas le pur et simple retour à une structure socio-économique pré-industrielle. Dans une redéfinition des rapports entre l'homme et la nature, la relation de la société humaine avec son milieu doit cesser d'être purement instrumentale: l'être humain ne doit plus être conçu comme supérieur à l'ensemble du monde vivant t comme séparé de ce dernier (Di Norcia, 1974).

Tout au long des réflexions qui précèdent, nous avons vu que l'impératif scientifique mène nécessairement à une relation de domination entre l'homme et la nature et à une relation de domination de l'homme sur l'homme. Une nouvelle conception de la relation entre l'homme et la nature devra préconiser des techniques non plus d'assujetissement, mais de préservation et de libération des potentiels naturels, aussi bien en l'homme que dans le milieu qui l'entoure. Cette remise en question de la suprématie de la raison, comme mode de connaissance et de vie, permettra de redonner aux êtres humains la totalité de leurs dimensions. L'instauration d'un modèle social nouveau implique en effet la déconstruction des structures sociales actuelles fondées sur la négation de soi, le pillage et l'exploitation effrènée du monde naturel (Samule, 1973, Bookchin, 1971).

LES HIERARCHIES SOCIALES FONDEES SUR L'AGE ET SUR LE SEXE

Comme nous l'avons déjà mentionné, il est impossible d'expliquer toutes les formes de hiérarchies sociales à partir de la distribution inégale des biens et des ressources. La nature et la fonction des inégalités sociales fondées sur l'âge et sur le sexe doivent maintenant être examinées dans cette perspective.

1) L'apport de la socio-biologie

Dans la plupart des sociétés animales, et particulièrement chez les mammifères sociaux (Moscovici, 1972; Tiger et Fox, 1971; Wilson, 1975), les rapports hiérarchiques entre membres d'un même sexe (mâle ou femelle) se caractérisent essentiellement par une distribution inégalitaire des ressources indispensables à la survie: partenaires sexuels et progéniture, nourriture, endroits pour le sommeil et l'abri, etc. Au moyen de la force, de la ruse et de l'intelligence, la part la plus importante de ces ressources est appropriée par les dominants, ce qui permet à ces derniers de se reproduire plus que les dominés.

L'appropriation inégalitaire des partenaires sexuels et de la progéniture est un phénomène qui s'atténue considérablement dans les premières sociétés humaines: les chasseurs-ceuilleurs et les agriculteurs ne connaissent pas d'inégalité systématique dans la répartition des partenaires sexuels et de la progéniture (à l'exception de quelques sociétés polygamiques). Quant aux autres ressources, elles sont distribuées égalitairement.

Pendant fort longtemps, la famille a été l'institution humaine qui a permis d'assurer une répartition égalitaire des partenaires sexuels et de la progéniture (Morin, 1973). Quant à l'égalité dans la répartition de la nourriture, elle semble pouvoir s'expliquer par des facteurs socio-écologiques rattachés à la chasse comme moyen de subsistance: pratiquement inexistante chez les autres primates, la chasse devient pour l'homme une source capitale d'alimentation.

La chasse au gros gibier suppose des relations étroites de coopération entre les membres d'un groupe d'une certaine taille. De plus, elle ne permet pas l'accumulation d'un surplus durable et est donc incompatible avec une distribution inégalitaire de ses produits: toute distribution inégalitaire finirait par affamer certains membres du groupe, réduisant ce dernier à un nombre insuffisant pour l'efficacité de la chasse elle-même et risquant d'entraîner la disparition du groupe.

Cette tendance coopérative et égalitaire de la chasse vient d'ailleurs se greffer sur l'héritage primatique de l'homme: en effet, les primates connaissent des hiérarchies sociales fondées beaucoup plus sur la distribution inégalitaire de la nourriture (chaque individu assurant par la cueillette sa propre subsistance) (Morin, 1973; Moscovici, 1972; Tiger et Fox, 1971). En suivant l'évolution des mammifères sociaux, on s'aperçoit que les espèces les plus proches de l'homme, les primates, ont déjà considérablement réduit l'ampleur des inégalités concernant la répartition de la nourriture. Les premières sociétés humaines pour-

suivent cette évolution en réduisant les hiérarchies fondées sur la répartition inégalitaire des partenaires sexuels et de la progéniture.

Il n'en va plus du tout de même quand on considère les hiérarchies fondées sur l'âge et sur le sexe. La domination des mâles sur les femelles et la domination des adultes sur les enfants sont des propriétés hiérarchiques que l'homme partage encore avec les primates et avec la plupart des mammifères sociaux (Wilson, 1975). Il n'est pas possible d'expliquer ces hiérarchies d'âge et de sexe en fonction de la distribution des ressources.

2) Les inégalités fondées sur les rôles sexuels: hiérarchie et division du travail

Dans la plupart des sociétés primatiques (Hinde, 1974; Wilson, 1975), les mâles dominent les femelles d'une double façon. En premier lieu, ce sont les mâles qui choisissent leurs partenaires sexuelles, et non l'inverse: la hiérarchie entre les femelles se fonde alors sur l'accès des mâles supérieurs et sur la progéniture. D'autre part, ce sont les mâles qui assument la plupart des fonctions concernant la direction du groupe dans son ensemble (protection contre les prédateurs et les étrangers, arbitrage des querelles internes, direction des déplacements du groupe vers les points d'approvisionnement et d'abri, etc.).

On retrouve l'essentiel de ces deux phénomènes chez l'homme. Le statut hiérarchique de la femme est généralement déterminé par celui de son conjoint et par l'importance de sa progéniture. Les femmes sont très minoritaires dans les décisions politiques concernant l'ensemble du groupe: dans les sociétés primitives, elles sont très rarement chef de tribu, de guerre ou membres du conseil; dans les sociétés modernes elles sont d'autant moins nombreuses que l'on monte dans les hiérarchies institutionnelles (Tiger, 1970).

Pour expliquer les inégalités fondées sur le sexe, il est essentiel d'analyser les rapports existant entre la division sexuelle du travail et les rapports de domination de l'homme sur la femme. Ce n'est pas tant la division économique des tâches que la division des grandes fonctions sociales (politique et reproduction) entre les sexes qui permet d'éclaircir les hiérarchies fondées sur le sexe, et leurs fonctions.

Chez les primates, les femelles s'occupent principalement du soin de la progéniture, l'entraide entre femelles pouvant être plus ou moins poussée dans ce sens. Au sein du groupe des mâles, la division des tâches est plus poussée: les mâles adultes dominants assurent la direction générale de la troupe (déplacements, protection, etc.), tandis que les mâles subadultes (adolescents) et les mâles adultes dominés accomplissent, à la périphérie de la troupe, des fonctions exploratoires (détection des dangers et des sources nouvelles d'approvisionnement, etc.) (Hinde, 1974).

Dans les premières sociétés humaines, chez les chasseurs-ceuilleurs, cette division primatique des fonctions sociales est modifiée quant à deux points centraux: (a) les mâles s'adonnent coopérativement à la chasse au gros gibier: (b) les femelles s'adonnent à la ceuillette et à la chasse au petit gibier (Leroi-Gouhran, 1964). Avec l'introduction de l'institution familiale, les hommes participent plus que les mâles primates aux activités domestiques et aux soins des enfants, mais l'essentiel de ces tâches reproductives reste le propre des femmes. Quant aux fonctions de direction du groupe (politique), les femmes y sont très peu représentées.

Le développement de sociétés fondées sur l'agriculture et l'artisanat (Leroi-Gourhan, 1964; Childe, 1963; Mumford, 1973), modifie les aspects de la division sexuelle des tâches économiques: hommes et femmes s'occupent de l'agriculture et des divers travaux artisanaux, la répartition des tâches entre les sexes variant alors selon les sociétés et selon les époques. Mais les femmes restent toujours à l'écart

des fonctions politiques, et elles assument toujours l'essentiel des travaux domestiques et des soins donnés aux enfants.

Dans les sociétés industrielles, les femmes sont relativement et progressivement intégrées aux divers travaux d'usine et de bureaux, bien que cette intégration ne concerne pas également tous les travaux (concentration des femmes dans les tâches de secrétariat, l'industrie du textile, etc.) que la rémunération du travail des femmes tende à rester inférieure à celle des hommes pour la même tâche.

Ce qui reste inchangé au cours de l'évolution des sociétés humaines, ce n'est donc pas la division sexuelle des tâches économiques spécifiques (chasse, ceuillette, agriculture, artisanat, travaux industriels, etc.): seules la chasse au gros gibier et la guerre excluent toujours les femmes, ce qui s'explique facilement par le fait qu'exposer la femme aux dangers de la chasse et de la guerre, c'est risquer de perdre deux personnes au lieu d'une seule (la femme, et l'enfant qu'elle porte ou qu'elle allaite). Ce qui demeure inchangé, c'est l'attribution des fonctions reproductives aux femmes (soins aux enfants, travaux domestiques) et l'attribution des fonctions politiques aux hommes (fonctions de décision). C'est cette division des fonctions selon le sexe que nous partageons avec les autres sociétés primatiques (Morin, 1973; Moscovici, 1972).

La domination de l'homme sur la femme n'a donc pas pour fondement la division des tâches économiques entre les sexes: la chasse n'est pas supérieure à la ceuillette, une tâche économique n'est pas supérieure à une autre, pas plus qu'un organe n'est supérieur à un autre, chacun ayant un rôle essentiel à jouer pour le bon fonctionnement de l'ensemble (Laborit, 1974). Chez les primates, la subordination des femelles aux mâles existe sans qu'il y ait de division des tâches économiques, ce qui montre assez bien comment la hiérarchie fondée sur le sexe est indépendante de la division économique du travail social.

Ce qui rend compte de la subordination générale de la femme à l'homme, c'est la division sociale des fonctions qui attribue à l'homme les activités politiques et à la femme les activités reproductives. La catégorie socio-sexuelle qui exerce les fonctions de direction et de contrôle domine nécessairement les autres catégories sociales (y compris la catégorie assurant la reproduction socio-biologique). Bien sûr, ce ne sont pas tous les hommes qui assurent les fonctions politiques, et les hommes dominants se subordonnent les hommes dominés. Mais les hommes dominants se subordonnent aussi nécessaire la grande majorité des femmes puisque cette catégorie socio-sexuelle est presque totalement exclue des fonctions politiques.

Ce qui doit être expliqué, c'est l'exclusion des femmes des fonctions de direction, phénomène commun à toutes les sociétés primatiques.

Contrairement à l'homme, qui est physiologiquement et anatomiquement incapable d'assurer certaines activités reproductives (gestation, allaitement), la femme peut exercer des fonctions de direction. Il semble toutefois que l'organisme féminin (Tiger, 1970) soit beaucoup plus sensible que celui de l'homme aux diverses tensions résultant de l'exercice des fonctions politiques, y étant moins ajusté sur les plans anatomique et physiologique (cela vaut également pour certaines autres activités: chasse, guerre, sport compétitif, etc.). Une femme peut donc exercer des fonctions de direction, mais ce sera au prix d'efforts et de risques (troubles organiques et comportementaux) plus grands.

Pour ce qui est des fonctions reproductives, il est évident qu'elles peuvent en grande partie être assumées par l'homme. Mais il est fort probable que l'homme soit beaucoup moins sensible que la femme, de par sa constitution organique, à tous les signes non-verbaux émanant du jeune enfant: s'il remplace la femme dans ce domaine, ce sera aussi au prix d'un effort plus grand et d'une efficacité réduite.

Nous ne soutenons nullement que l'homme est incapable de mener à bien des activités reproductives et que la femme est incapable d'assumer des fonctions politiques. Nous avons essayé d'indiquer que l'homme et la femme sont programmés biologiquement de façon différente, de sorte qu'il est plus facile à chaque catégorie socio-sexuelle d'assurer certaines fonctions. Avant de songer à un remaniement majeur de la répartition des fonctions sociales entre les sexes, il faudra bien évaluer le coût sociobiologique d'une pareille entreprise, et ses conditions de succès.

3) La domination des adultes sur les enfants: hiérarchie et dépendance

Les hiérarchies fondées sur l'âge comportent également une dimension socio-biologique qu'il ne faut pas sous-estimer.

Dans l'espèce humaine, le rythme de développement biologique durant la période infantile est tel que la dépendance de l'enfant par rapport à ses parents (ou à d'autres adultes) se poursuit au moins jusqu'à la puberté: ce n'est pas avant l'âge de dix-douze ans que l'enfant maîtrise suffisamment les techniques, les connaissances et les interactions sociales nécessaires pour assurer lui-même sa propre survie (Mendel, 1971; Piaget, 1932). Dans les sociétés primitives, c'est à l'âge de la puberté que l'enfant est initié à la vie adulte, qu'il en prend les droits et les obligations (Moscovici, 1972). Dans les premières sociétés urbaines, et surtout dans les sociétés industrielles (Childe, 1963; Mendel, 1971; Reich, 1973), le développement des connaissances et d'un système d'éducation institutionalisé a fortement contribué à prolonger, bien au-delà de la puberté, la dépendance et la soumission de l'enfant et de l'adolescent face aux adultes, sur des bases socio-culturelles et non plus strictement biologiques.

Gérard Mendel (Mendel et Vogt, 1973; Mendel, 1971) a pu soutenir que, dans les sociétés de classes, la période particulièrement longue de dépendance biologique infantile était utilisée et prolongée dans le but

de faire intériorisé par les enfants et par les adolescents les règles hiérarchiques des sociétés fondées sur la distribution inégalitaires des ressources économiques. W. Reich avait déjà soutenu (Reich, 1972) que la répression de la sexualité infantile était le moyen essentiel utilisé au sein de la famille dans le but d'inculquer aux enfants le schème autoritaire.

Jusqu'à la puberté, la domination des adultes sur les enfants réside en partie dans le fait que les adultes sont plus forts physiquement, mais le phénomène général s'explique en tenant compte du fait que les adultes disposent de plus d'informations (techniques et sociales) que les enfants. Les informations que l'enfant ne possède pas, on ne peut pas traiter, sont justement celles qui permettent à l'adulte d'être autonome économiquement et socialement.

Avec l'adolescence, la supériorité fondée sur la force s'estompera graduellement, en fonction de la croissance physique, mais la supériorité fondée sur l'information peut être prolongée plus ou moins longtemps, du fait que les adultes contrôlent le système d'éducation et peuvent ainsi maintenir les jeunes dans un état de manque d'informations et d'expériences. Avant l'adolescence, c'était la lenteur du processus de maturation neuro-physiologique qui empêchait l'enfant de pouvoir traiter les informations, à l'égal de l'adulte; après la puberté, c'est un contrôle strictement socio-culturel qui remplace les facteurs biogénétiques liés à la dépendance.

Si nous considérons les rapports hiérarchiques fondés sur l'âge, mais entre adultes d'âges différents, on s'aperçoit que la supériorité fondée sur l'âge réside dans le fait que les plus vieux possèdent plus de connaissances que les plus jeunes. Le phénomène existe également dans les sociétés primatiques, où les membres les plus âgés (mâles et quelques fois femelles) conduisent fréquemment les déplacements du groupe vers les points d'abri et d'approvisionnement, vue leur meilleure connaissance du territoire (Hinde, 1974).

C'est seulement dans les sociétés industrielles contemporaines, où le rythme du changement technique et socio-culturel démode très vite les acquis de l'âge et de l'expérience, que les hiérarchies fondées sur l'âge perdent une part de leur importance au sein de la société adulte. Le phénomène n'est toutefois pas total, car il est encore rare de voir les postes de décision majeurs détenus par de jeunes adultes.

Au sein des sociétés enfantines, enfin, la domination des aînés sur les cadets se fonde sur la force et sur l'accès à l'information (Eibl-Eibesfeld, 1975 et 1976). Entre enfants du même âge, les comportements hiérarchiques apparaissent très tôt (vers 2 ans), dans la plupart des sociétés connues. Les hiérarchies enfantines s'établissent tout autant par l'usage de la force que par celui de la ruse et de l'intelligence; et elles conduisent à des distributions inégalitaires des ressources (jouets, territoire), des partenaires sociaux (attention des camarades et des adultes) et des informations.

L'apparition très précoce de comportements hiérarchiques, dans la plupart des cultures connues, laisse croire à l'existence d'une programmation en partie génétique de ces comportements, ce qui ne veut pas dire qu'ils ne soient pas modifiables jusqu'à un certain point par le milieu socio-culturel (éducation, etc.).

4) Le dépassement des hiérarchies socio-biologiques

Puisque les hiérarchies socio-économiques apparaissent comme la transposition, dans le domaine de la répartition des biens, des hiérarchies pré-existantes fondées sur l'âge et sur le sexe, il semble prioritaire d'examiner les conditions de modification de ces dernières plutôt que de s'attaquer directement à leurs conséquences socio-économiques. Mais c'est alors au problème de la modification socio-culturelle des comportements innés que nous devons nous attaquer.

Tout au long de l'évolution des mammifères sociaux, on s'aperçoit que la programmation génétique des comportements est progressivement remplacée par une programmation socio-culturelle liée à l'apprentissage. La programmation socio-culturelle suppose que le cerveau soit capable de traiter et de stocker de plus en plus d'informations en provenance du milieu, ce qui explique la croissance générale du cerveau qui accompagne la progression en importance de la programmation culturelle (Leroi-Gourhan, 1964; Morin, 1972).

Toutefois il n'existe pas, du point de vue de l'évolution, de différences radicales entre la programmation génétique et la programmation culturelle basée sur l'apprentissage: seul le rythme et les mécanismes sont différents, l'effet global par rapport à l'adaptation au milieu et à la survie étant le même (Eibl-Eibesfeld, 1976).

De plus, aucun comportement n'est entièrement inné ou acquis. Tout comportement consiste en séquences d'actes innés *et* appris, les séquences innées étant plus ou moins modifiables par l'environnement (Eibl-Eibesfeld, 1976).

Chez les primates, par exemple, les structures hiérarchiques sont programmées génétiquement: dans toutes les espèces de primates, homme compris, on retrouve des hiérarchies fondées sur l'âge et sur le sexe, qui déterminent des répartitions inégalitaires des partenaires sexuels, des informations et de certaines ressources essentielles. Toutefois: (a) la programmation génétique ne régit pas l'ensemble des facteurs qui déterminent le rang d'un individu particulier, ce dernier étant déterminé par des facteurs comme l'expérience, l'habileté à former des coalitions, le rang de la mère, etc. (Hinde, 1974; Wilson, 1975); (b) les conditions normales de la vie des primates non-humains, où la quête de nourriture n'est presque pas socialisée, ne font pas apparaître de hiérarchies stables en ce qui concerne la répartition de la nourriture entre les membres du groupe: seule une modification accidentelle du milieu, amenant un excédent, peut faire apparaître une hiérarchie éco-

nomique dérivée de la hiérarchie socio-biologique (ce sont les mâles dominants qui répartissent l'excédent) (Van Lawick-Goall, 1971).

D'autre part, dans plusieurs espèces de mammifères sociaux, l'augmentation de la densité démographique, qui résulte d'une modification du rapport au milieu, a une influence très nette sur le comportement hiérarchique (Wilson, 1975).

COMMENT ABOLIR LA DOMINATION DE L'HOMME SUR LA FEMME

Dans les conditions actuelles de développement de la société humaine, il n'est pas certain qu'une rotation des tâches reproductives (à l'exception de la gestation et de l'allaitement, bien entendu) et politiques entre les hommes et les femmes soit inefficace au point de compromettre les chances de survie du groupe qui la pratiquerait. Aujourd'hui, le rapport de la société humaine à son environnement n'est plus ce qu'il était au temps des premiers chasseurs-cueilleurs, où l'allocation des tâches reproductives aux femmes et des tâches politiques aux hommes était sans doute la plus fonctionnelle (Leroi - Gourhan, 1974; Moscovici, 1971; Tiger et Fox, 1971). Le développement des sciences et des techniques a permis à l'humanité de se libérer de certaines contraintes démographiques, et en particulier de la très forte mortalité infantile, qui expliquaient le fait que les femmes primitives devaient se vouer essentiellement à des tâches de gestation et d'allaitement.

On peut sans doute se défaire des tendances productivistes et technicistes des sociétés modernes sans nécessairement revenir à l'état technico-économique des sociétés primitives. L'affectation presqu'exclusive des femmes aux tâches reproductives n'est plus explicable aujourd'hui par de simples contraintes démographiques et écologiques, et il se peut que les sociétés de classes maintiennent l'ancienne division fonctionnelle des tâches entre les sexes par pures convenances et inertie: une société inégalitaire n'a en effet aucun avantage à abolir une forme d'inégalité sociale qui ne lui nuit pas et peut même la servir (inégalité de rétribution du travail entre les catégories socio-sexuelles).

COMMENT REDUIRE LA DOMINATION DES ADULTES SUR LES ENFANTS

La dépendance physique, affective et intellectuelle de l'enfant jusqu'à la puberté empêche de songer à une abolition définitive et radicale de la domination de l'adulte. On peut toutefois tenter de limiter au minimum nécessaire la durée et l'ampleur de cette domination.

L'étude des jeux sociaux chez l'enfant (Piaget, 1932; Nielsen, 1951) a grandement contribué à éclaircir la nature du processus par lequel se fait la prise d'autonomie de l'enfant par rapport à l'adulte. Jusqu'à six ou sept ans, les enfants ont besoin de l'adulte pour appliquer systématiquement les règles d'un jeu (cartes ou billes, par exemple), tandis qu'après ils le font d'eux-mêmes, sans intervention de l'adulte. Les enfants de sept à dix ans peuvent appliquer collectivement les règles d'un jeu indépendamment de l'adulte, et les enfants plus vieux peuvent modifier ces règles ou en créer de nouvelles de façon autonome. Cette tendance à la prise d'autonomie graduelle par rapport aà l'adulte se retrouve également dans le domaine intellectuel, technique et affectif (Piaget, 1967).

Dans nos sociétés, la famille et l'école vont souvent à l'encontre de ce processus de prise d'autonomie, en soumettant l'enfant à toutes sortes de contraintes intellectuelle, sociale et affective, qui inhibent et ralentissent le développement, et assurent du fait même le prolongement de la période de dépendance infantile. La réduction de toutes les contraintes non-indispensables, et la levée des contraintes à mesure qu'elles perdent leur utilité au cours du processus de croissance, ne pourront qu'accélérer la prise d'autonomie. Bien des contraintes s'exerçant sur les rythmes de repos et de veille, de nourriture, de jeu et de travail, et toutes les contraintes s'exerçant sur les diverses manifestations de la sexualité infantile, pourraient être supprimées dans une société égalitaire, (Mendel, 1971 Rochefort 1976), accélérant ainsi considérablement la progression vers l'autonomie.

D'un aûtre côté, les récents travaux en éthologie humaine (Eibl-Eibesfeld, 1976) ont permis de voir plus clairement les diverses facettes des rapports agressifs et hiérarchiques entre enfants. On a pu mettre en évidence les divers facteurs socio-culturels qui contribuent à renforcer ou à diminuer l'intensité des comportements hiérarchiques programmés génétiquement.

1.- Un grand nombre d'observations faites sur des enfants de cultures différentes ont montré que le comportement compétitif est fortement influençable par l'éducation et les normes culturelles. Les enfants américains, par exemple, sont beaucoup plus compétitifs que les enfants mexicains, ils réussissent beaucoup mieux que les Mexicains dans des jeux compétitifs, tandis que c'est le contraire qui se passent dans les jeux coopératifs. Dans la prime enfance, les enfants appartenant aux deux cultures sont également compétitifs, mais les normes culturelles renforcent ce comportement chez les Américains et l'inhibent chez les Mexicains (Nelson et Kegan, 1972).

2. Les études d'éthologie humaine (Eibl-Eibesfeld, 1976) ont montré que les structures hiérarchiques sont un moyen de contrôler l'agressivité entre les membres d'une même espèce. De ce point de vue, il est important de prendre en considération les résultats d'étude portant sur l'influence des normes socio-culturelles sur l'agressivité. Diverses études ont démontré que les émissions de T.V. à contenu agressif accentuaient considérablement le comportement agressif et hiérarchique des enfants qui y étaient le plus soumis. Si le comportement agressif et hiérarchique peut être encouragé, il doit aussi pouvoir être réduit par la culture, ce qui serait l'objectif d'une société égalitaire.

3. - Les travaux de l'école de Piaget (Piaget, 1932; Nielsen, 1951) ont montré que les comportements égalitaires et coopératifs se développent chez l'enfant en fonction de la maturation neuro-physiologique. Dans les sociétés primitives, ces comportements étaient rendus nécessaires par les activités de coopération indispensables à la chasse au gros gibier (Tiger et Fox 1971); et il est probable que, d'un point

de vue évolutif, le comportement hiérarchique inné de l'homme soit réduit, en comparaison des sociétés primatiques, à cause des nécessités coopératives liées à la chasse. Dans les sociétés de classes, la famille et le système d'éducation vont souvent à l'encontre des tendances égalitaires de l'enfant, et renforcent au contraire les tendances compétitives, agressives et hiérarchiques. Une société égalitaire pourrait tout aussi bien procéder à l'inverse, s'appuyant sur les tendances égalitaires pour accentuer l'effacement des tendances hiérarchiques.

4.- De nombreux travaux (Eibl-Eibesfeld, 1976) ont montré que le lien existant entre frustration, agression et hiérarchie n'était pas aussi simple que pouvait le laisser croire les théories de Reich et de Mendel (Mendel 1971; Reich, 1972), qui postulent un lien direct entre la frustration, l'agressivité et les comportements hiérarchiques. Il semble en effet que l'absence de toute frustration puisse porter à l'agressivité et à la dominance tout autant qu'une frustration excessive: si on laisse un enfant faire tout ce qu'il veut, il tentera de dominer les plus faibles et les moins habiles. Par contre, on sait que la frustration excessive provoque soit une agressivité portant à la dominance, soit une culpabilité entraînant la soumission. Si on veut réduire l'agressivité et le comportement hiérarchique lié à la frustration, on doit donc viser par l'éducation à un degré de frustration qui ne soit ni trop fort ni trop faible, selon les circonstances, ce qui sera l'essentiel de l'art pédagogique de la nouvelle société.

Pour terminer, il nous faut dire quelques mots sur les rapports hiérarchiques entre aînés et cadets. Aussi bien entre adultes qu'entre enfants de différents âges, l'écart d'expérience et d'apprentissage entraîne des inégalités quant à l'information disponible. Du point de vue de l'établissement d'une société égalitaire, il est évident que la seule manière d'atténuer ce genre d'inégalités est de mettre en place les dispositifs éducatifs qui permettront aux plus jeunes d'accéder le plus rapidement possible à l'essentiel des expériences de leurs aînés. Même dans une société égalitaire, l'écart ne pourra jamais être complètement aboli, puisqu'il dépend du phénomène biologique de la

succession des générations. Il pourra toutefois être réduit au minimum et être utilisé comme moyen d'apprentissage de la réduction incessante des écarts hiérarchiques.

HIERARCHIE ET STRUCTURE DE GROUPES

Nous avons vu précédemment que les comportements hiérarchiques ne peuvent pas être expliqués uniquement par la dimension économique. Nous avons ainsi introduit la dimension socio-biologique, comme élément d'explication des hiérarchies sociales. Nous mettrons en évidence maintenant une autre dimension: les contraintes hiérarchiques peuvent être aussi liées à la structure et à la nature de l'organisation elle-même (Arrow, 1976).

Notre société étant représentée par des organisations à structure hiérarchique, nous comptons analyser sur quelles bases l'autorité prend sa justification, en montrant également, en conclusion de cette première partie, les échecs auxquels se trouvent confrontés l'organisation et le système social tout entier. Ce n'est qu'ensuite que nous mettrons en évidence les possibilités et les moyens permettant l'élaboration d'une société non-autoritaire, basée sur des petits groupes égalitaires.

1) Nature et structure des grandes organisations

La nature de l'organisation (une entreprise, le gouvernement, le système de marché lui-même) se définit par son but: mpêcher désordres et conflits et coordonner les activités (Durkheim; 1960, 1963, 1966) en vue de permettre une action collective, c'est-à-dire la prise de décisions de plus en plus nombreuses, dont l'efficacité exige la participation de nombreux individus. Les activités elles-mêmes, par ailleurs, interagissent à propos de ressources limitées (Marx 1965, 1968). Pour les représentants de ce type d'explication, la nature de l'organisation que nous venons d'exposer légitime ainsi une décision centrale, celle-ci étant plus efficace.

L'autorité et la structure hiérarchique se trouvent également justifiées par la structure même de l'or-

ganisation. Il faut bien voir, en effet, que pour coordonner les activités, l'organisation a besoin de coordonner les informations collectées dans le présent par les membres (ainsi que leurs possibilités futures d'obtenir de l'information). Il s'agit donc de répartir entre les membres une information, dont une bonne part n'est pas adaptée à l'avance aux besoins d'une organisation donnée: là encore, une décision centrale paraît donc meilleure.

2) Coût de l'information

Mais, avant tout, l'information représente un coût. Nous ne voulons pas seulement parler du coût technique de la transmission physique de l'information (par exemple, liaison téléphonique dépendant de la distance: à l'intérieur de Montréal, ou entre Montréal et Paris). Nous voulons parler également du temps et de l'énegie nécessaires à un individu pour son apprentissage. Cette spécialisation qui résulte de l'apprentissage constitue pour l'individu (et pour l'organisation) un investissement irréversible, d'autant plus que le cerveau a une capacité limitée d'acquérir et d'utiliser l'information

De la même manière, le rapprochement spatial, un même langage ou des connaissances connexes, un apprentissage semblable par une pratique identique, diminuent le coût de l'information, et de sa transmission.

3) Stratégies organisationnelles et
coût de l'information

On peut tirer de ce qui précède deux conséquences.

La première conséquence a trait au coût de l'information. Comme nous venons de le voir, la transmission de l'information est coûteuse: donc, d'une part, il est plus efficace de ne la communiquer qu'à un organe central; d'autre part, l'efficacité est encore accrue lorsque l'on retransmet une information résumée, ou mieux encore une décision.

La deuxième conséquence concerne la structure de communication. On a coutume d'appeler canal de

communication de l'individu A vers l'individu B, l'ensemble des conditions matérielles et des possibilités permettant à A d'adresser des communications à B, la communication pouvant éventuellement se faire dans l'autre sens. Le réseau de communication est l'ensemble des canaux de communication dont l'existence est possible dans le groupe, tandis que la structure de communication est l'ensemble des communications réellement échangées.

Si trois personnes, A, B, C, peuvent communiquer entre elles, nous avons affaire à un réseau de communication comprenant trois canaux ouverts dans les deux sens. Si par contre, comme dans une structure pyramidale, B et C ne peuvent communiquer, nous nous trouvons en présence d'une structure de communication comprenant deux canaux au lieu de trois.

L'entreprise détermine les canaux de communication, c'est-à-dire les conditions matérielles qui font qu'un individu peut communiquer avec un autre: par exemple dans une entreprise, le directeur peut communiquer par interphone avec ses subordonnées, sans que l'inverse soit possible.

Puisque l'organisation (comme l'individu) cherche à réduire les coûts des canaux de communication, elle aura donc intérêt à agir au niveau du réseau de communication. Réduisant la transmission interne (comme dans l'exemple précédent), elle détermine ainsi une structure de communication très hiérarchique, et ce même si son choix au niveau des décisions concrètes perd de sa valeur. C'est donc sur la base d'une comparaison puis d'un choix entre avantages et coûts, en se fondant donc sur un calcul de productivité, que le système ou tel sous-système (une entreprise, par exemple) prescrira la création, ou l'utilisation ou la capacité de tel ou tel canal de communication. C'est donc la position d'un individu, telle que définie par l'autorité, qui lui permettra de communiquer ou non avec tel ou tel individu, c'est cette position qui délimitera précisément comment il peut recevoir et diffuser telle information. C'est cette même comparaison entre avantages et coûts qui incitera l'organisation à utiliser les canaux acquis plu-

tôt que d'en créer de nouveaux, parce que cette création reviendrait à une obsolescence anticipée des canaux acquis.

4) Contradictions internes des grandes organisations

Le rôle d'une organisation est donc de structurer des relations entre individus, de manière à garantir la coopération et ses avantages: une plus grande efficacité par la spécialisation des fonctions favorise l'échange. Mais dira-t-on, on ne peut alors qu'approuver l'organisation quand elle organise ainsi la concurrence et qu'elle permet, ce faisant, la décision sur un choix entre désirs et possibles?

Les possibles représentent les ressources – naturelles, humaines, technologiques-, lesquelles sont, bien entendu, limitées: il faut cependant garder en mémoire que notre type de société produit et accélère la limitation de ces ressources. Les désirs, quant à eux, représentent les différences de goûts entre les hommes et le fait qu'il est difficile pour un individu (et plus encore pour la société) de connaître l'ensemble de ses sentiments et de ses besoins: il faut bien se rendre compte toutefois, que c'est notre société (basée sur une surconsommation dirigée de la totalité) qui détermine la distance entre le sentiment subjectif des besoins contrôlé par les médias et les besoins réels. (Wever, 1971) (or les besoins ont une conséquence directe sur la conception du travail et sur le rapport avec l'environnement). Les désirs sont créés et transformés par la société. C'est pourquoi il est très logique pour le système de marché lui-même de se baser sur des individus aux comportements uniformisés, mettant ainsi en place une relation de pouvoir, puisque le choix à l'intérieur non seulement des possibles mais encore des désirs est délimité par la société. Ce système accentue la distance existante entre les désirs de l'individu et les possibles, sous le masque d'un conflit entre le collectif et l'individu: ce qui provoque une rigidité du système, et une plasticité des individus, acceptant la compromission de leurs

désirs, compromission rationalisée en vue d'une prétendue coopération (c'est ici le rôle de l'idéologie dominante).

5) Echecs des grandes organisations

Parce qu'il détermine les désirs et les possibles en disposant de l'individu et des ressources, le système de marché rend nécessaires l'organisation et l'autorité; parce que basé sur le système de prix, un tel système ne peut que tomber dans un échec qu'il a lui-même provoqué; ainsi, il ne peut donner un prix à l'incertitude qu'il a lui-même créée (comment calculer la pollution d'un gallon d'air ou d'eau? Est-il possible d'acheter la confiance?).

Par ailleurs, l'efficacité d'une organisation requiert qu'elle augmente l'échelle de ses opérations, rendant nécessaire également ce que Pareto appellait "la circulation de l'information et des règles de décision". Mais ainsi la communication entre spécialistes utilisant des codes différents devient de plus en plus ardue et exige la création d'un codage général (c'est-à-dire tous les moyens d'acheminer l'information), de plus en plus complexe, au coût sans cesse croissant. En conséquence, les coûts du codage général risquent de mettre en question les avantages acquis par une augmentation des opérations.

En même temps, de plus en plus d'informations dont l'importance, parfois, n'est pas toujours reconnue dans l'immédiat, peuvent se trouver entre les mains de membres autres que les dirigeants, ce qui peut précipiter l'organisation vers sa destructuration. L'autorité, qu'il devient de plus en plus difficile de mettre en question, représente ainsi, aussi bien la raison de l'existence que la raison de la mort des organisations.

Ce qui précède comporte, pour nous, suffisamment d'arguments pour, à l'intérieur d'une société non-autoritaire, renoncer aux organisations, aux grands groupes et aux contraintes hiérarchiques qui s'y rapportent. Ce que nous voulons, c'est donc mettre en valeur la possibilité d'un système social basé sur

des petits groupes égalitaires, en mettant en défaut d'abord l'opinion commune qui estime nécessaire un chef même dans les petits groupes. Au stade où nous en sommes, quelques réflexions préliminaires sur la taille des petits groupes, lorsqu'on garde le chef, paraissent s'imposer.

Préalablement, il s'agit pour nous de montrer l'impossibilité où se trouve le chef, même dans un petit groupe à tenir compte de toute l'information. L'efficacité du chef quant à la tâche simple ou complexe du groupe n'est pas très probante non plus. Il paraît démontré en outre qu'un groupe pourra effectuer tant des tâches considérées comme logiques que des tâches considérées comme créatives par l'expérimentateur, puisque le fait essentiel est moins la structure logique de cette tâche que la représentation qu'en ont les membres du groupe.

6) Taille du groupe et efficacité du chef

Soit un petit groue comprenant un chef. On peut mettre en évidence à l'intérieur de ce groupe trois types de liaisons: les liaisons bilatérales entre le chef et chacun des membres (liaisons radiales directes), les liaisons bilatérales entre membres (liaisons latérales), et les liaisons entre le chef et un membre lorsque un ou plusieurs membres présents s'influencent réciproquement (liaisons radiales indirectes). Des calculs et des expériences ont montré que le nombre des liaisons que devrait contrôler le chef, s'il doit être informé de l'ensemble de la situation du groupe (i.e. s'il veut contrôler l'ensemble des liaisons) double chaque fois qu'on ajoute un membre. Par conséquent, même dans le cas favorable où le groupe comprend, disons, sept membres (le maximum semblant être une dizaine), il n'est guère possible que le chef puisse contrôler autant de liaisons: la tâche du chef se borne alors à l'essentiel. Cependant, si le groupe est composé de personnes suffisamment proches mais sans réel passé commun, les liaisons radiales indirectes sont peu nombreuses et le chef peut alors gouverner des groupes de quatorze ou quinze membres. Par contre, si la durée du travail en commun dépasse une semaine, le groupe devient,

sous l'influence de la structuration et de la maturation socio-affectives, de plus en plus difficile à conduire. Plus la taille du groupe augmente, plus augmente également, pour le chef, l'importance de la fonction de régulation, visant à changer les comportements de conduite des membres. C'est dire que l'efficacité du chef décroît exponentiellement, puisque la difficulté pour le chef à diriger le groupe double chaque fois que le nombre des membres s'accroît d'une unité. (Goguelin, 1976)

Les tendances hiérarchiques qui se manifestent dans un petit groupe sont à relier d'une part, à l'intériorisation du couple soumission-autorité par la sur-répression généralisée du corps à l'intérieur de la famille et de la société autoritaires (Fourier, 1966, Reich, 1972, Steiner, 1975, Freire, 1974), et sont fondées, d'autre part, au niveau structurel, sur les différences d'influences exercées et reçues directement ou non par les membres. Nous préférons développer ce deuxième point plus loin. En effet, à ce point de notre propos, il nous paraît intéressant de distinguer plus clairement les rapports entre la nature de la tâche du groupe, puis sa représentation, et la nature du réseau de communication (hiérarchisé ou non). Car il s'agit, pour nous, de montrer les possibles d'un changement social fondé sur des petits groupes égalitaires.

7) Structure et représentation de
la tâche: l'efficacité du chef

Que penser alors de l'efficacité réelle du chef, lorsqu'on considère la tâche (Flament, 1965)? Pour qu'une tâche donnée puisse être accomplie collectivement, il faut se demander quelles informations initiales sont possédées par les membres, et quelles informations finales doivent être possédées. On en arrive ainsi à considérer quelles sont les communications nécessaires et suffisantes pour la résolution de cette tâche (c'est le modèle de la tâche). Le réseau de communication dans le groupe peut lui-même être soit hiérarchisé, soit complet (c'est-à-dire que toutes les communications sont possibles, parce que tous les canaux sont ouverts dans les deux sens).

L'efficacité semble être meilleure dans les cas où la forme du modèle de la tâche correspond à celle du réseau (absence de problèmes d'organisation). Il est évident que s'il y a plus de communications que nécessaires pour résoudre la tâche, le groupe est moins efficient.

En somme, la tendance spontanée des membres a émettre par tous les canaux à leur disposition, peut ne pas coïncider avec la performance du groupe, laquelle tient compte de trois facteurs: la rapidité de résolution de la tâche, la concision (c'est-à-dire le moins grand nombre possible de communications, puisque celles-ci sont coûteuses), et l'exactitude: la performance revient à exiger ainsi le moins possible de communications inutiles ou en excès, et de communications relayées. Des études ont montré que lorsqu'il y avait un chef, celui-ci était proche spatialement des membres et était choisi en raison de sa position centrale, et non à cause de ses aptitudes, du moins lorsque la tâche ne requiert pas de connaissances spéciales. D'intéressantes conséquences peuvent également être tirées de ces études.

Il semble d'abord que le moral du groupe est plus élevé quand il n'y a pas de chef et qu'en conséquence, les communications entre membres sont plus nombreuses (relations horizontales plutôt que verticales). Plus le moral du groupe est élevé, moins il y a de perturbations ressenties par les membres en raison des changements de rôles (par exemple, en cas de changement de réseau, c'est-à-dire quand on modifie les possibilités de communication entre les membres, ou en cas de changement de chef). D'autre part, bien que les performances paraissent semblables, que le réseau soit hiérarchisé ou non, il semble toutefois que, plus le réseau est hiérarchisé, meilleure est la performance pour une tâche simple (ou à coopération faible); tandis que, plus le réseau est complet, plus grande est la performance pour une tâche complexe (ou à coopération forte). Il semble que les membres du groupe accordent plus facilement leur confiance à un individu, lorsque la tâche est simple. Lorsque la tâ-

che est complexe, les individus préfèrent ne pas abandonner leurs responsabilités à d'autres (ils adoptent alors une structure décentralisée).

Mais, en dernier ressort, plus que la structure sociale du groupe et son adéquation avec la structure logique de la tâche, plus que la transmission des informations dans le groupe, l'élément primordial qui détermine l'ensemble des autres processus émergents ou présents dans le groupe, semble être la représentation que les membres du groupe se font de la tâche, c'est-à-dire l'ensemble des images par lesquelles les membres appréhendent le réel (Faucheux et Moscovici, 1960; Moscovici, 1973). Si la tâche est considérée comme "logique" par les membres de tel groupe, elle entraînera des rapports compétitifs, tandis que la tâche considérée comme "créative" incitera à des comportements coopératifs.

Cette représentation étant elle-même, pour une bonne part, un produit social, on aperçoit par là qu'il est possible d'induire telle ou telle structure de groupe (hiérarchisé ou non), que la tâche soit considérée comme "logique" ou "créative". La représentation qu'un groupe se fait de la tâche modifie cette dernière et, par conséquent, la modification de la représentation de la tâche permettrait à des groupes non hiérarchisés la résolution de tâches aussi bien logiques que créatives.

Tout en donnant quelques informations sur la taille des petits groupes, nous avons montré parallèlement qu'un petit groupe non hiérarchisé pourrait être très efficace, quel que soit le degré de complexité de la tâche. Nous avons montré également qu'un tel groupe pourrait effectuer tant des tâches "logiques" que "créatives", et qu'il s'agit pour cela d'agir au niveau de la représentation de la tâche, laquelle dépend des règles du jeu social.

Mais le groupe étant formé "ici et maintenant", il paraît souhaitable également d'agir plus directement au niveau relationnel, nous voulons dire au niveau des influences exercées et reçues, directement ou non,

par les membres. Comme nous l'avons dit plus haut, c'est maintenant qu'il nous paraît intéressant de développer ce point.

8) Caractéristiques des influences dans un groupe

Il y a lieu, dès l'abord, de poser en principe, que pratiquement toutes les informations, émanant tant des objets (maison, voiture, animaux) que des hommes ont une potentialité d'influence, c'est-à-dire qu'elles peuvent provoquer dans un sens ou dans un autre une modification quelconque de comportement. (Friedman, 1975) Deux facteurs caractérisent ces influences.

Le premier concerne la capacité maxima qu'a tel individu ou tel objet à recevoir ou à exercer, directement ou non, des influences durant une période donnée. C'est ce qu'on appelle la valence. Il est facile de se rendre compte qu'un homme peut rarement discuter en même temps avec plus de quatre personnes. Par contre le même homme pourra influencer six personnes en une heure, et si les décisions peuvent attendre une semaine, la valence de cet homme pourrait être de vingt par exemple.

Le deuxième facteur fait référence à la capacité maxima de transmission: à partir d'un moment critique, l'influence disparaît, suite à trop d'erreurs ou d'altérations du message originel, après un nombre x de transmissions, selon l'individu ou l'objet. Il est courant de constater ce phénomène dans la vie quotidienne, où tel message, après un certain nombre de répétitions, s'en trouve complètement déformé et, où l'information, après un certain nombre de canaux se trouve indescriptiblement dégradée.

Ces deux facteurs communs a toutes les espèces ne sont modifiables que très lentement, parce que liés, d'une part, au contexte (suivant que le message est simple ou complexe), d'autre part, à ce que nous pourrions appeler "l'optimum fonctionnel" de l'émetteur ou du récepteur: par exemple, comme nous l'avons vu plus haut, la saturation du cerveau humain à un moment donné.

9) Modifications des influences et modifications du groupe

Le réseau des influences, le schéma des liaisons intergroupales constitue ainsi la structure mathématique du groupe. La balance des influences exercées ou reçues directement (ou retransmises par d'autres) par un individu indique sa position dans le groupe: il s'agit donc de classer par ordre décroissant les positions hiérarchiques de tous les membres du groupe, en soustrayant, pour chacun, du nombre des influences qu'il exerce directement ou non, le nombre d'influences qu'il reçoit directement ou non.

Si un individu connaît sa position (et donc la structure mathématique de tout le groupe), il peut modifier sa position en s'ouvrant ou en se fermant à telle influence (Nadel, 1970), ce qui lui fera modifier ipso facto la structure sociale de tout le groupe. Or ce faisant, comme nous avons vu plus haut que l'autorité s'attend, par des signes, à être obéie, l'individu pourra exercer une pression, afin de changer, à son avantage, les règles du jeu. Des considérations stratégiques lui permettront de former des coalitions (Caplow, 1971, Rapoport, 1967) et d'avoir dans ces coalitions un poids spécifique, pour ne pas parler d'un indice de pouvoir, ces coalitions dépendant du type de situation (épisodique ou continue), de la place respective des individus, des règles du jeu elles-mêmes (rôles, normes, habitudes, attitudes, etc.) (Albouy, 1976; Rocheblave-Spenlé, 1970; Goffman, 1973, 1974).

Ainsi que nous venons de le voir, la valence et la capacité de transmission ne peuvent dépasser certaines limites, ce qui permet d'induire la capacité limite d'un groupe: c'est le groupe critique, lequel dépend, en conséquence, de la structure sociale du groupe, de la valence et de la capacité de transmission spécifique aux membres, et donc, – en prenant en considération le contexte, soit la plus ou moins grande complexité du message – de la rapidité des décisions nécessaires au bon fonctionnement du groupe.

Or, il est bien connu que les grandes organisations se bloquent, de l'intérieur, parce qu'elles ont dépas-

sé la grandeur critique des groupes hiérarchisés, parce que les informations venant d'en haut ou d'en bas sont brouillées en chemin, ce qui rend la communication impossible (celle-ci a donc moins à voir avec le progrès technique qu'avec la structure même du groupe): c'est le syndrome de la Tour de Babel, lequel mettra le groupe critique dans une alternative: se séparer en deux groupes, ou modifier sa structure. La désintégration de l'organisation coïncide, bien entendu, avec la désintégration générale de l'économie qui la sous-tend.

10) L'alternative: création de petits groupes à structure coopérative

Cette désintégration constitue paradoxalement une circonstance favorable permettant d'influencer la tendance à la coopération. Un pas est franchi, selon nous, vers la solution sociale que nous proposons quand on peut dissocier la compétition et la coopération, le grand groupe et le petit groupe. Pour se faire, notre analyse précédente nous a amplement démontré l'importance des petits groupes (Anzieu et Martin, 1973; Lapassade, 1967; Maisonneuve, 1966; Pagès, 1970), et l'avantage – au niveau de la tâche, du moral des individus, etc. – qu'il y avait, à l'intérieur de ces petits groupes, à supprimer l'autorité. Parallèlement, nous avons pu nous donner les moyens nous permettant la constitution de tels groupes.

Disons, en quelques mots, qu'une politique logique accélèrerait le processus de désintégration – que nous connaissons actuellement –, par la constitution de groupes restreints (Fourier, 1966-1967; Schumacher, 1974), vivant le plus possible en quasi-autarcie, ce qui amènerait l'usage des biens à temps partagé, donc un travail moins divisé et qui ne serait plus salarié, une réduction des transports et une diminution du superflu, c'est-à-dire du troc.

Afin d'enclancher ce processus de changement, l'on pourrait favoriser – ce qui se passe d'ores et déjà – la scission des groupes critiques en groupes plus petits, en modifiant également leur structure. La coopération de quelques membres suffit pour transformer

un groupe hiérarchisé en groupe égalitaire (où tout les membres sont influencés et influencent au même niveau) et dont la grandeur critique semble devoir être de seize membres, en ajoutant ou en annulant certaines influences. Il va de soi qu'il faudra tenir compte, comme nous l'avons vu, de la structure sociale du groupe, de la valence et de la capacité de transmission des membres des groupes, des objectifs par eux possédés et des caractéristiques des messages. Un groupe égalitaire qui négligerait ces faits deviendrait hiérarchisé, sauf à se diviser en deux groupes égalitaires.

Un groupe égalitaire permettrait ainsi de retrouver une fluidité et un faible coût de la communication, d'où une diminution des angoisses liées aux problèmes des grandes organisations et comme tous les groupes auraient la même taille, une réduction de la violence. C'est l'instauration de ces groupes restreints égalitaires qui nous permettra la mise en place d'une société non-autoritaire.

CONCLUSION

A la lumière de ce que nous avons vu, trois conditions sont indispensables à l'établissement d'une société égalitaire.

1) Le modèle rationaliste doit être abandonné, ce qui permet de fonder entre la société et son milieu naturel un rapport excluant la domination et le pillage; ce qui permet aussi de développer les capacités non-rationnelles (désir, intuition, imagination, créativité).

2) On doit assurer la rotation des fonctions reproductives et politiques entre l'homme et la femme, et réduire le plus possible la durée et l'ampleur de la période de dépendance infantile.

3) On doit renoncer à fonder la société nouvelle sur de grandes organisations, en privilégiant plutôt un fonctionnement par petits groupes auto-suffisants.

Albouy, S.
Eléments de sociologie et de psychologie sociale, Privat, Toulouse, 1976.

Anzieu, D.
Martin, J.Y.
La dynamique des groupes restreints, P.U.F., Paris, 1973.

Adorno, W. Th.
Horkheimer, M.
La dialectique de la raison, Gallimard, Paris, 1974.

Arrow, K.
Les limites de l'organisation, P.U.F., Paris, 1976.

Baudrillard, J.
La société de consommation, Denoël, Paris, 1970.

Baudrillard, J.
Le miroir de la production, Casterman, Paris, 1973.

Bon, F.
Burnier, M.A.
Classe ouvrière et révolution: Seuil, Paris, 1971.

Bookchin, M.
Post-scarcity Anarchism, Berkeley, 1971.

Caplow, T.
Deux contre un, Colin, Paris, 1971.

Castoriadis, C.
L'institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975.

Childe, G.V.
La naissance de la civilisation, Gonthier, Paris, 1963.

Clastres, P.
La société contre l'Etat, Minuit, Paris, 1972.

Commoner, B.
L'encerclement, Seuil, Paris, 1972.

Di Norcia, V.
"Critical Theory and Ecology", *Telos*, 22, 1974-1975, pp. 85-95.

Durkheim, E.
De la division du travail social, P.U.F., Paris, 1960.

Durkheim, E.
Education et sociologie, P.U.F., Paris, 1966.

Durkheim, E.
L'éducation morale, P.U.F., Paris, 1963.

Eibl-Eibesfeldt, I.
Guerre et paix dans l'homme, Stock, Paris, 1976.

Eibl-Eibsfeldt, I.
L'homme programmé, Flammarion, Paris, 1975.

Faucheux, C.
Moscovici, C.
"Etudes sur la créativité des groupes: tâche, structure des communications et réussite," *CERP*, 1960, 9ième année, Tome 9, No. 1.

Flament, C.
Les réseaux de communication, Dunod, Paris, 1965.

Fourier, C.
Le nouveau monde amoureux, Anthropos, Paris, 1976.

Fourier, C.
L'unité universelle, vol. 2 à vol. 5, Anthropos, Paris, 1966-67.

Freire, P.
La pédagogie des opprimés, Maspero, 1974.

Friedman, Y.
Comment vivre entre les autres sans être maître et sans être esclave, Pauvert, Paris, 1975.

Goffman, E.
La mise en scène de la vie quotidienne, Minuit, Paris, 1973.

Goffman, E.
Les rites d'interaction, Minuit, Paris, 1974.

Goguelin, P.
La psychologie dans les organisations, Année B1, CNAM, SEDES/CDA, Paris, 1976.

Habermas, J.
Towards a rational society, Beacon Press, Boston, 1971.

Hinde, R.A.
Biological basis of human social behaviour, Mc Graw Hill, 1974.

Jay, M.
The dialectical imagination, Little, Brown & Co., Boston, 1973.

Laborit, H.
La nouvelle grille, Laffont, Paris, 1974.

Lapassade, G.
Groupes, organisations et institutions, Gauthier-Villars, Paris, 1967.

Leiss, W.
The domination of nature, C. Braziller, New York, 1972.

Leroi-Gourhan, A.
Le geste et la parole, Tome I, Albin-Michel, Paris, 1964.

Maisonneuve, J.
Psycho-sociologie des affinités, P.U.F., Paris, 1966.

Marcuse, H.
Negations: essay in critical theory, Shapiro, Boston, 1968.

Marcuse, H.
Le marxisme soviétique, Gallimard, Paris, 1963.

Marx, K.
L'idéologie allemande, Editions Sociales, Paris, 1968.

Marx, K.
Le Capital, Livre 1, La Pléiade, Paris, 1965.

Mendel, G.
Pour décoloniser l'enfant, Payot, Paris, 1971.

Mendel, G.
Vogt, C.
Le manifeste éducatif, Payot, Paris, 1973.

Mesarovic, M.
Pestel, E.
Stratégie pour demain, Seuil, Paris, 1974.

Meyer, F.
La surchauffe de la croissance, Fayard, Paris, 1974.

Morin, E.
Le paradigme perdu, Seuil, Paris, 1973.

Moscovici, S.
La société contre nature, Union Générale d'Editions, Paris, 1972.

Moscovici, S.
Homme domestique et homme sauvage, Union Générale d'Edition, Paris, 1974.

Moscovici, S.
Essai sur l'histoire humaine de la nature, Flammarion, Paris, 1968.

Moscovici, S.
Introduction à la psychologie sociale, Larousse, Paris, 1973.

Mumford, L.
Le mythe de la machine, Tome I, Fayard, Paris, 1973.

Nadel, S.F.
La théorie de la structure sociale, Minuit, Paris, 1970.

Nelson, L.L.
Kagan, S.
The star spangled-scramble, *"Psychology Today"*, septembre, 1972, pp. 53-91.

Nielsen, R.F.
Le développement de la sociabilité chez l'enfant, Delachaux et Niestle, Neuchâtel, 1951.

Pagès, M.
La vie affective des groupes: Esquisse d'une théorie de la relation humaine, Dunod, Paris, 1970.

Piaget, J.
La psychologie de l'intelligence, Colin, Paris, 1967.

Piaget, J.
Le jugement moral chez l'enfant, P.U.F., Paris, 1932.

Pichte, G.
Réflexions au bord du gouffre, Laffont, Paris, 1970.

Rapoport, A.
Combat, débats et jeux, Dunod, Paris, 1967.

Rocheblave-Spenley,
A.M.
Les rôles masculins et féminins, Editions Unversitaires, Paris, 1970.

Rochefort, C.
Les enfants d'abord, l'Etincelle, Montréal, 1976.

Samule, P.
Ecologie: détente ou cycle infernal, Union Générale d'Editions, Paris, 1973.

Schroyer, T.
The critique of domination, G. Braziller, New York, 1973.

Schumacher, E.F.
Small is beautiful, Abacus, G.B., 1974.

Steinberg, F.
Le conflit du siècle, Seuil, Paris, 1958.

Steiner, C.M.
Scripts people live, Bantam Books, 1975.

Tiger, L.
Fox, R.
The imperial animal, Dell. Pub., New York, 1971.

Tiger, L.
Men in groups, Random House, New York, 1970.

Van Lawick-Goodall, J.
Les chimpanzés et moi, Stock, 1971.

Weber, M.
Economie et société, Tome I, Plon, Paris 1971.

Wellmer, A.
Towards a critical theory of society, New York, 1971.

Wilson, O.
Sociobiology, the modern synthesis, Belknap, Press of Harvard University, Cambridge, 1975.

Abonnez-vous à POSSIBLES
Dans les prochains numéros:

De nouveaux possibles dans les sciences humaines: le renouvellement des problématiques de notre connaissance de l'homme.

L'est du Québec: des plans des technocrates aux choix des citoyens.

Le J.A.L., l'autogestion et l'avenir bâti à même le pays, les épinettes et le courage.

Bulletin d'abonnement

Nom: . . . . . .

Adresse: . . . . . .

Ville: . . . . . .code postal: . . . . . .

Province: . . . . . .

Occupation: . . . . . .

ci-joint un chèque . . . mandat-poste . . . au montant de $10. pour un abonnement à quatre numéros à compter du numéro . . . .

Abonnement de soutien $15.00

Revue Possibles B.P. 114, Succursale
Côte-des-Neiges, Montréal, Québec, H3S 2S4

Dépôt légal Bibliothèque Nationale du Québec
D775 027
Dépôt légal Bibliothèque Nationale du
Canada

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DU QUÉBEC
REÇU LE
8 JUIL. 1977

$5.00