

## Recherches sociographiques



Jos-Phydime MICHAUD, *Kamouraska de mémoire*

Nicole Gagnon

---

Volume 23, numéro 3, 1982

Imaginaire social et représentations collectives, II. Mélanges offerts à Jean-Charles Falardeau

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/056005ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/056005ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

---

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

---

Citer ce compte rendu

Gagnon, N. (1982). Compte rendu de [Jos-Phydime MICHAUD, *Kamouraska de mémoire*]. *Recherches sociographiques*, 23(3), 450–453.  
<https://doi.org/10.7202/056005ar>

La seconde partie traite de l'influence socio-économique de l'implantation des écoles de rang. On y discute le « genre de vie associé à l'école ». L'institutrice occupe une grande part dans ces chapitres et Jacques Dorion n'annihile en aucune façon l'image que nous nous en faisons. Sèche, pieuse, chignon sur le cou, bonté refrénée, fermeté de commande. Femme pauvre, soumise aux cancans du rang, à l'opinion du curé, à la mesquinerie des commissaires et surtout à l'ogre terrifiant qu'était l'inspecteur d'école. C'est le souvenir d'une vie difficile ponctuée par des témoignages plutôt touchants des institutrices et par ceux, légèrement sadiques, de ses « surveillants ».

L'auteur avoue qu'il n'a abordé que superficiellement certains aspects. Ainsi il ouvre la porte à moult recherches tant historiques que sociologiques ou ethnologiques. Il reste à fouiller la mémoire des écoliers, à analyser en détail la vie des institutrices, leurs efforts pour améliorer leurs conditions de travail et pour se syndiquer. Plusieurs paragraphes ne font qu'effleurer certaines particularités du système et tous devraient pousser les chercheurs à faire revivre en profondeur les écoles de rang.

Un premier pas est fait dans ce beau livre intéressant offert à un vaste public féru de souvenirs. Les autres pas sont attendus.

Jacqueline ROY

*Dictionnaire biographique du Canada,  
Université Laval.*

Jos-Phydime MICHAUD, *Kamouraska, de mémoire... Souvenirs de la vie d'un village québécois*, recueillis par Fernand ARCHAMBAULT, Montréal et Paris, Boréal-Express/Maspero, 1981, 260p.

Fernand Archambault — qui ne donne pas ses coordonnées — a enregistré les mémoires de son grand-père, un ouvrier machiniste de Montréal, né en 1902 et émigrant rural de 1942. La transcription qu'il nous en livre est le résultat d'un montage et d'une certaine mise en forme littéraire. Abstraite de l'enchaînement discursif et linguistiquement inexacte, elle est donc de peu d'intérêt pour le sémiologue ou le linguiste. Il n'était évidemment pas question de publier une véritable transcription phonétique, document technique destiné au seul spécialiste. Archambault a aussi eu le bon goût de nous épargner le pseudo-phonétique de l'écriture au son et farcie d'apostrophes — « injure » moins pour son grand-père que pour le lecteur, obligé alors à un harrassant travail de décodage. Selon un des principes qui tendent à s'imposer dans le domaine, la transcription d'un document oral est faite pour être lue : le texte doit donc reproduire non des sons mais des mots, écrits de façon standard. Une bonne transcription devrait tendre, par contre, vers l'exactitude tant syntaxique que lexicale. Par exemple : le « nous » sujet, le passé simple, le « ne », le « cela », le « car », etc. sont, à toutes fins pratiques, inexistants en québécois parlé. Le narrateur a donc difficilement pu dire : « lorsque nous allions à la chasse » (116), « les gens allèrent inspecter la grève » (28), « il arrivait, mais pas très souvent car les parents n'aimaient pas cela, que l'on jouât » (96), « nous la voyions venir de loin avec son tablier, dans les poches duquel » (29), etc. À mon sens, le récit n'aurait rien perdu en élégance ou en intelligibilité — même pour le lecteur français — si on avait pu lire, tel que ce fut vraisemblablement dit : « quand on allait », « les gens sont allés », « ça arrivait, mais pas bien bien souvent parce que les parents aimaient pas ça, qu'on joue », « on la voyait venir de loin avec son tablier, puis dans les poches de son tablier », etc. D'autant plus que Archambault, pas toujours à l'aise dans sa transposition, reste à cheval entre les deux niveaux de langue, alliant le « nous » et le « on » dans la même phrase (vg. « nous n'avions pas toujours mangé ce que l'on avait voulu » : 228), introduisant le « ne » ici et l'omettant plus loin, ou versant dans le

faux littéraire (« cela était » pour « c'était » : 97). (Sur cette question de transcription, voir : Vivian LABRIE, *Précis de transcription des documents d'archives orales*, Québec, Institut québécois de recherches sur la culture, 1982, 218p. ; aussi : Marcel JUNEAU, « Remarques sur l'édition des documents d'histoire orale », dans : N. GAGNON et J. HAMELIN, éd., *L'Histoire orale*, Saint-Hyacinthe, Edisem, 1978, 96p., et « Fin d'une religion », *id.*) Notons enfin certaines erreurs dans la transcription (un changement d'interlocuteur qui passe inaperçu : 235) et dans le glossaire destiné au lecteur français (à « embarquer », « pantoufle », « tirailler »), ainsi que quelques répétitions dans le montage.

Tout en prêtant à critique, la transcription reste suffisamment bonne pour ne pas gêner la lecture d'un récit qui ne tient à valoir que par son contenu. « Rien de folklorique », nous prévient Archambault. Effectivement, les souvenirs de Jos-Phydime Michaud ne sont pas du genre rengaine usée ou débris banalisés d'un indicible « dans ce temps-là ». « Le style du cultivateur », c'est de dire « ce qui se passe sous ses yeux » et Jos-Phydime a regardé le Kamouraska de son enfance. Surtout, il a pris la peine de « faire la différence, la part des choses au fur et à mesure [qu'il a] vécu » (251). L'historien et l'ethnologue devraient donc y trouver leur compte. Savait-on bien, par exemple, que pour ces ruraux transhumant *outré-frontière* et qui auraient préféré « embarquer avec les États-Unis », « il y avait toujours un espoir que la France reprendrait le Canada, un espoir qui a perduré pendant des générations » (196)? Ou que les filles ne se lavaient les cheveux qu'une fois par année parce que « c'était dangereux », alors que les hommes « se lavaient en travaillant, par la transpiration » (157)? Que plusieurs vieux ne calculaient qu'en chiffres romains (213)? Ou que la façon de jouer aux cartes était le code utilisé pour amorcer les fréquentations (96)? Les souvenirs de Michaud sont pleins d'informations de tout genre, dont je ne suis pas en mesure d'évaluer le degré exact d'originalité mais qui ont au minimum le mérite d'exprimer concrètement une culture et de décrire en termes précis un genre de vie — chose beaucoup plus rare qu'on ne pourrait croire dans les récits de nos vieux.

Archambault souligne que son grand-père parle peu de sexualité. Il n'en parle guère plus, mais tout autant que possible, je trouve, dans les cadres d'une civilisation où le sexe, n'ayant pour ainsi dire pas de réalité culturelle, devait être vécu comme une angoisse à soi-même difficilement exprimable. On en apprend tout de même quelque chose, notamment que les adolescents, malgré la proximité de l'étable, vivaient dans l'ignorance des choses de la vie, parce que « on était tellement habitués avec les animaux que ça ne nous apprenait pas grand chose » ; plus exactement, peut-être : ils arrivaient mal à faire le rapprochement parce que « la mentalité n'était pas développée à faire aimer les animaux [...] nous avions comme une aversion pour les animaux » (102). Pour ma part, j'ai été bien davantage étonnée que Michaud parle si peu de religion. Pas de Saint-Joseph, Sacré Cœur ou Bonne Sainte-Anne ; pas de chapelet, pèlerinage ou Fête-Dieu. Quelques silhouettes de clercs dans le décor, mais sans visage concret ; quelques brèves indications sur la pastorale et le cycle liturgique. Pas de critique virulente, non plus, contre l'Église, qui s'est arrangée « pour avoir la tranquillité en tout et partout en maintenant les gens dans l'obéissance ». Car il ne s'agit pas ici d'une dénonciation de l'éternelle collusion des pouvoirs : à choisir entre les Anglais et les Américains — il fallait bien que le peuple canadien appartienne à quelqu'un... — l'Église s'est « rangée définitivement du côté des Anglais » ; ce que Michaud, « faisant la part des choses », ne déplore pas vraiment : « Dans le fond, je ne crois pas que nous aurions été mieux avec les États-Unis. » (195) Ce qu'il déplore peut-être, c'est l'impuissance de la pastorale à rejoindre les problèmes existentiels des hommes. Ainsi, à propos de la prédication des Rédemptoristes : « À toutes les retraites, c'était la même chose. Peut-être y avait-il des gens pour penser qu'il y aurait eu autre chose à dire, qu'ils étaient fatigués de ces sermons, mais tout le monde, un peu par peur du qu'en-dira-ton, y allait. De toutes manières, il n'y avait rien d'autre à faire. » (98)

Un trou que je m'explique encore plus mal, c'est celui de la vie à Trois-Pistoles, comme journalier, durant les années 1930. Bien sûr, le récit porte sur Kamouraska et se termine avec l'installation en ville, condensant toute l'expérience montréalaise dans une sobre réflexion. Mais

l'arrivée en ville passait par ce village, géographiquement plus ou moins excentrique par rapport à Kamouraska. On ne sait même pas comment, par quel réseau, Michaud a pu y aboutir. Quoi qu'il en soit, il faut peut-être y trouver l'explication d'un curieux phénomène d'espace. « Cela fait quarante ans que je suis à Montréal et cela fait quarante ans que je suis écarté comme si j'étais tourné d'un demi-tour [...] dans ma tête, l'est c'est l'ouest. Lorsque j'arrive dans la région de Berthier, je tourne d'un demi-tour et tout d'un coup, je me sens soulagé. J'ai l'impression d'avoir l'est devant moi et d'aller dans la bonne direction; alors qu'en partant de Montréal, j'ai l'impression d'aller en sens contraire. » (239) (Archambault fait une confusion du même ordre : « En venant de Québec [...] il faut se représenter à sa droite le Fleuve [...] Et à sa gauche, coupant l'horizon sur deux kilomètres, la Montagne à Plourde [...] ») Ne serait-ce pas que la trajectoire de Michaud part vers l'est, Trois-Pistoles, « après » quoi (faisant demi-tour...) on arrive à Montréal ?

Pour Archambault, le non-dit essentiel du récit, c'est la peur, « une peur qui colle à la peau [...] une peur qui vient de l'impossibilité de prévoir parce que toujours les choses nous échappent ». Le diagnostic (ou le terme) me semble inexact. Sans doute, Michaud a vécu dans l'absence de sécurité, de certitude du lendemain. Issu de la société communautaire, il n'a appris ni la confiance en soi, ni l'objectivité des droits de l'individu. À l'école, « j'étais stupide parce que je n'étais pas à mon aise pantoute » (83); avec les parents, « je ne pouvais décider de rien [...] Je savais que jamais nous ne pourrions nous en sortir. Je n'avais plus d'ambition. » (139) L'impossibilité d'auto-affirmation, l'inquiétude de n'être pas à la hauteur, est-ce vraiment de la peur ? Ce sont les gens de la ville « qui se méfient de tout » (238), les ouvriers d'origine qui « ont toujours eu peur » (248). Michaud, lui, vient de la campagne où les gens « sont plus ouverts », où ils savent compter l'un sur l'autre, sur la solidité du monde ; n'y aurait-il pas acquis le sens de la « confiance » (244) ?

Au sociologue, le récit de Michaud pose la question des identités. *Kamouraska, de mémoire... Souvenirs de vie d'un village québécois* : le titre proposé est parfaitement adéquat. Pourtant, Archambault aurait tout aussi bien pu retenir « Moi, Jos-Phydime Michaud, Québécois ». Car le Kamouraska en question, tout concrètement décrit soit-il, n'est pas un village d'ethnologue, présenté dans son objectivité culturelle. C'est un paysage intérieur, « l'impression de ce que j'ai vu et ressenti étant enfant [...] » (252). Si, aux yeux du petit-fils, « ce récit autobiographique est avant tout la description d'un monde et d'une société sans histoire », pour moi, il exprime plutôt l'univers de sens sur lequel s'appuie la critique de la ville et de la culture de masse. Une culture représentée par le gars de Saint-Henri, le « gars de shop », que « le fond des choses n'intéresse pas », qui ne cherche qu'à « se montrer renseigné », qui dit toujours la même chose parce que « il n'a rien à dire ». Kamouraska, pays d'échec, n'a rien d'une nostalgie ; mais c'est la distance culturelle d'où Michaud, l'ouvrier « entièrement donné à la ville » (252), s'est approprié son identité.

Bien que Archambault en ait effectué un montage, il ne fait aucun doute que ce récit soit à classer parmi ceux où le narrateur, assumant la position de sujet, organise et évalue son expérience — traits par lesquels se définit, selon Maurice CATANI (*Tante Suzanne*), une véritable « histoire de vie sociale ». Il y faut, dit-il, une rupture culturelle, l'acceptation du changement et l'adhésion à l'idéologie moderne de l'individualité, sous-tendue par les valeurs universalistes de liberté et d'égalité (Louis Dumont). Car comment raconter quand ce sont les valeurs du groupe qui prédominent, quand la personne ne se conçoit pas comme produit de ses propres actions, de ses choix ? C'est là précisément le problème — et Archambault l'a noté — qui sous-tend le récit de Michaud : faire la part entre les choix et les déterminismes. Mais ce questionnement sur soi n'apparaît pas, en l'occurrence, comme l'effet de la rupture, encore moins comme le triomphe de l'individu accédant à la modernité. Le sens de l'identité — cette distance de soi à soi qui est culture — Michaud l'a acquis à Kamouraska, dans l'expérience de sa différence : « nous étions plus évolués que les autres » ; « les garçons du rang [...] me considéraient [...] comme devant toujours passer en dernier » (164) ; « tout contribuait à nous faire reculer et à faire de nous des gens pas normaux » (180). En outre, il fait partie de ceux « qui passent leur vie à essayer toutes sortes de choses qui ne marchent pas » (228). S'il a assumé la ville, Michaud n'a pas choisi de partir ; il a été chassé de son

milieu par la nécessité et s'est retrouvé à Montréal par hasard. La capacité de distance critique et de maîtrise symbolique du monde coïncide-t-elle alors avec l'idéologie de l'individualité et l'emprise sur sa propre histoire? « Il y a une destinée et il faut y passer, qu'on le veuille ou non. Un homme peut aider la destinée par son travail, mais à part ça... » (172) Et faut-il se comprendre comme unique, parce qu'auteur de soi-même, pour pouvoir raconter? « Tous ceux que j'ai connus sont dans le même cas. Heureusement que l'on savait pas à l'avance que c'était notre destin, car on aurait pas pu vivre. » (253) Sur cette réflexion fataliste se termine la belle entreprise Michaud/Archambault. Qui a marché.

Nicole GAGNON

*Département de sociologie,  
Université Laval.*

Vincent LEMIEUX, P. JOUBERT et R. FORTIN, *Réseaux et appareils: une recherche dans L'Islet*, Québec, Laboratoire d'études politiques et administratives, Université Laval, 1981, 197p. (« Notes et travaux de recherches », 16.)

Peu d'ouvrages, livres ou articles ont été publiés en langue française sur les réseaux sociaux, au sens donné à ce concept dans l'anthropologie britannique. Le livre que vient de publier Vincent LEMIEUX, *Réseaux et appareils. Logique des systèmes et langage des graphes* (Saint-Hyacinthe, Edisem, 1982), comblera sans doute cette lacune. Nous commenterons ici une monographie qui accompagne en quelque sorte cet ouvrage théorique, monographie qui rapporte les résultats d'une recherche menée dans le comté de L'Islet. Dans leur ouvrage *Réseaux et appareils: une recherche dans L'Islet*, V. Lemieux, P. Joubert et R. Fortin ont analysé l'action des leaders locaux à travers deux formes organisées de relations sociales: les réseaux sociaux et les appareils. Plusieurs auteurs ont déjà noté la polysémie du concept de réseau social. Aussi faut-il souligner la rigueur de la définition qu'en donnent Lemieux et ses collaborateurs, définition qui oppose le concept de réseau au concept d'appareil.

Réseaux et appareils désignent des formes organisées de relations sociales. Même si toutes deux contribuent de façon différente à la régulation de publics, cinq caractéristiques les opposent. Celles-ci méritent d'être rappelées car cette façon de définir les deux concepts à partir des traits qui les opposent nous paraît fort originale et elle constituera sans doute un acquis précieux dans le développement de ce que Leenhart appelle le paradigme de l'analyse des réseaux (et non pas la « théorie des réseaux » comme le font un peu abusivement à notre avis beaucoup d'auteurs). L'appareil régule un public externe. Il a une politique, des buts, un programme d'action et il cherche à réaliser dans ce public des performances. Le réseau social ne régule pas un public car les relations qui le constituent trouvent généralement leurs fins en elles-mêmes, écrit Lemieux, ce qui n'exclut pas cependant que le réseau puisse à l'occasion lui aussi contribuer à cette régulation d'un public. L'appareil cherche à se réguler lui-même, ce que ne fait pas un réseau social. En d'autres termes, l'appareil a une constitution qui lui permet d'exercer ce que Lemieux nomme la méta-régulation, alors que le réseau est avant tout un potentiel de relations, selon l'expression de Maestre. Il en découle que le réseau social n'a pas de frontière définie, tandis qu'un appareil doit en imposer une pour se constituer, en particulier par le contrôle de son *membership*. Les acteurs qui forment un appareil occupent des positions spécialisées: sélecteurs, agents, sujets — positions qui sont définies selon l'influence. Le sélecteur est à l'origine du processus d'influence et le sujet, celui qui la subit. Entre les deux, l'agent est à la fois influençant et influencé. Une telle spécialisation ne caractérise pas la position des acteurs dans un réseau: l'influence peut originer d'un acteur