

---

# La tradition des contes et la culture québécoise

---

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

La tradition des contes et la recherche sur le conte populaire au Québec reflètent les transformations de la culture québécoise, le passage d'une homogénéité sociale relative au pluralisme actuel, de même que les changements qui se sont produits au sein de la discipline folklore-ethnologie parallèlement à l'évolution des autres champs disciplinaires.

Les études effectuées depuis le début du siècle, les Archives de folklore à l'Université Laval, les autres centres de recherche et archives qui ont essaimé dans d'autres provinces – Nouveau-Brunswick, Terre-Neuve, Ontario, Saskatchewan – témoignent de la vitalité de la tradition orale au Canada français et de l'activité des chercheurs en ce domaine. On doit associer constamment ces deux aspects de la culture québécoise : d'une part, la construction savante comme représentation élitiste d'un peuple, avec la fabrication inévitable d'icônes et d'emblèmes patriotiques et nationalistes ; d'autre part, la trame culturelle elle-même, tissée par tous les acteurs sociaux au jour le jour, sur un canevas coulé dans la longue durée, dans les relations interpersonnelles et à la faveur des enjeux sans cesse réajustés. Si parfois l'influence directive de l'élite s'impose dans certains secteurs et tente de réorienter la culture populaire, comme dans le domaine de l'éducation par exemple (Guilbert, 1992), dans plusieurs cas, par contre, il n'y a pas d'antinomie réelle mais plutôt un entrelacs com-

plexe, un mécanisme de renforcement mutuel des règlements officiels et des récits oraux qui, par le truchement des genres narratifs, expriment les reflets contradictoires d'un même problème sur les plans social, pragmatique et moral (Guilbert, 1987b). En gardant à l'esprit ce double cheminement d'une société, une construction savante de la part d'une minorité élitiste et la trame vivante de la formation d'une culture populaire, j'aborderai les rapports entre le conte et la culture québécoise selon trois dimensions: l'internationalité du conte, sa pertinence pragmatique et symbolique pour l'individu et, enfin, la dynamique interculturelle présente dans les contes depuis longtemps au sein de la société québécoise même si elle y est passée inaperçue.

## L'INTERNATIONALITÉ DU CONTE

La quête de l'origine et l'internationalité du conte – les deux questions ont souvent été posées comme si elles en constituaient une seule – ont fasciné et, en un sens, fascineront toujours les chercheurs. Comment se fait-il que l'on retrouve certains contes sur toute l'étendue de notre planète? Plusieurs thèses explicatives ont été élaborées au cours du XIX<sup>e</sup> siècle: la théorie mythologique avançait que les personnages n'étaient que des personnifications des éléments cosmiques (Müller, 1977); la théorie évolutionniste proposait que les contes s'étaient développés selon le degré d'évolution des peuples et reflétait l'état psychologique de l'homme (Tylor, 1974; Lang, 1968); la théorie diffusionniste expliquait que les contes s'étaient propagés à partir de sources communes; la théorie orientaliste, longtemps et de loin la plus populaire, affirmait l'existence d'une source commune, l'Inde, dont les contes populaires se seraient répandus à travers le monde (Cosquin, 1922). Par ailleurs, les chercheurs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup> – rappelons entre autres en 1893 la contribution importante du médiéviste Joseph Bédier (1969) – ont suggéré que les contes avaient pu émerger de plusieurs lieux distincts dans des circonstances pourtant similaires. En fait, cela renforçait la théorie de la portée universelle du message humain des contes. On cherchait l'origine du conte à travers sa dissémination dans le temps et dans l'espace.

Cette quête de l'origine au moyen d'une investigation temporelle et spatiale est le fondement même de l'école finnoise ou école historico-géographique fondée par Julius et Kaarle Krohn (Hautala, 1969; Guilbert, 1981). Les Krohn et les adeptes de leur école cherchaient l'origine d'un récit – conte, légende, chanson – en accumulant d'innombrables versions recueillies à travers le monde afin d'émettre des hypothèses, par la comparaison des ressemblances et surtout des différences, sur la forme originale de ce récit, dit archétype, sa date et son lieu d'origine<sup>1</sup>. Cette école a eu, jusqu'à récemment, une influence prédominante sur la recherche sur le conte au Québec, particulièrement en tant que méthode systématique de collecte et d'analyse. Les chercheurs québécois, puisant dans la riche tradition d'origine française sur le sol québécois, ont déployé une énergie dévorante dans cette direction. Il en est résulté, au Québec comme ailleurs, un grand nombre de monographies sur le conte.

L'école historico-géographique a eu le mérite de garder à l'esprit de tous les chercheurs cette caractéristique fondamentale du conte: l'internationalité, sinon dans le contenu du récit, du moins dans sa forme, comme genre.

Cet aspect international du conte m'a particulièrement frappée au camp de transit de Phanat Nikhom en Thaïlande<sup>2</sup>. Certains récits qu'on disait venir de l'Inde, de l'Orient, héritage d'un passé très lointain, transmis par la tradition orale et par la tradition cléricale et scolaire, m'ont été racontés par mes élèves vietnamiens et laotiens dont l'âge variait entre vingt et quarante ans. Ils les avaient appris soit de leurs parents ou d'un autre membre de la famille ou de leur groupe social, soit à l'école.

- 
1. Il est à noter que l'école historico-géographique ne se fondait, à proprement parler, ni sur une approche historique ni sur une approche géographique; elle suivait plutôt à la trace le déplacement spatial des éléments d'un récit au cours des siècles.
  2. Ce texte a été rédigé alors que j'effectuais un travail de terrain par observation participante dans un camp de transit en Thaïlande (Phanat Refugee Processing Centre) dans le cadre de mes recherches sur les relations entre les Québécois francophones et les Vietnamiens. Je donnais des cours de langue française et d'orientation à la culture québécoise à l'École du Québec aux Vietnamiens et Laotiens acceptés par la délégation du Québec.

Par exemple, le récit *Le chien gourmand* qu'a raconté une Laotienne de trente-trois ans est une version de la fable *Le chien qui perd sa proie pour l'ombre*. Un chien vole un morceau de viande et, lorsqu'il traverse un pont, il aperçoit son reflet dans l'eau. Il saute pour s'emparer du morceau de viande de cet autre chien, mais il perd tout et manque de se noyer. Nous retrouvons cette fable dans Ésope, dans plusieurs manuscrits du Moyen Âge, dans Marie de France; on en constate également l'influence dans le *Roman de Renart*, et la tradition orale française en compte quelques versions (Guilbert, 1982: 30-35).

Plusieurs reconnaîtront, pour les avoir entendues à l'école primaire, les histoires *Le petit garçon et le loup* et *Le petit menteur* racontées respectivement par un Vietnamien d'origine chinoise de trente-cinq ans et par un Laotien de trente-six ans. Les deux récits, racontés dans deux classes sans que ces élèves se connaissent et aient pu se consulter, sont de facture différente. La structure de base est cependant la même. Un petit garçon garde des moutons et crie: « Au loup! » Les villageois accourent inutilement par deux fois et, la troisième fois que le garçon crie au loup, ils n'interviennent pas. Mais c'était bien vrai et le loup est là qui dévore à sa guise nombre de moutons. Le récit du Vietnamien d'origine chinoise se présentait à la manière d'un conte, les motivations du jeune berger et ses interactions avec les villageois étant décrites, alors que le récit du Laotien reprenait la narration schématique propre à la fable.

Ces quelques exemples apportent un éclairage nouveau sur le fond commun de toutes les cultures qui perdure malgré les divergences de surface. Peut-être que les récits les plus internationaux sont les fables et les récits exemplaires qui expriment une conduite humaine, une morale – au sens où Nøjgaard (1964: 74-78) l'entend, soit une conduite humaine avec liberté de choix – parce qu'ils transcendent ainsi les coutumes particulières locales, au-delà des différences raciales ou ethniques. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles ils ont traversé le temps et l'espace et qu'ils continueront à se perpétuer, en empruntant les voies de l'enseignement scolaire, de la bande dessinée et des jeux vidéo.

L'internationalité des contes et la question de l'origine ont pu séduire les chercheurs québécois pour d'autres raisons encore. La littérature naissante revendiquait son caractère québécois en puisant ses thèmes dans la tradition orale et fondait sa crédibilité sur la portée internationale et universelle de son répertoire. Pour leur part, les chercheurs légitimaient leur pratique disciplinaire en s'inscrivant dans un courant scientifique international. Parallèlement, les récits, par la double tradition orale et scolaire, continuaient de nourrir les esprits, ici et ailleurs, peut-être tout simplement parce qu'ils fournissaient les images et les symboles dont chacun a besoin lorsqu'il est aux prises avec les conflits quotidiens.

## CONTES, CONTEURS ET CONTEXTES SOCIAUX

L'école historico-géographique favorisait une conception atomisante qui scrute le conte dans ses particules infimes afin de comparer les multiples variantes recueillies dans le monde. Il en est résulté une connaissance extrêmement fine des détails de tel ou tel conte type, mais cette méthode ne pouvait pas rendre compte de la signification du texte considéré dans sa fermeture. Les analyses structurales et sémiotiques se sont efforcées de prendre en compte la signification du texte d'abord, et ensuite de resituer ce texte dans l'ensemble de la communication folklorique (Köngäs-Maranda, 1971 : 12; Légaré, 1990; Maranda, 1987).

La quête de l'origine et les études comparatives sur la dissémination des contes ont laissé progressivement la place aux études des rapports entre le conte, le conteur et le groupe social. Les folkloristes américains ont été les promoteurs de ce virage vers la performance elle-même et l'étude des différents aspects contextuels qui la déterminent (Bauman, 1975, 1983, 1986; Ben-Amos, 1971). Cela a permis une meilleure compréhension de la dynamique sociale qui régit la transmission des contes et leur signification à la fois sociale et individuelle (Guilbert, 1982, 1987a, 1987b, 1989a; Beaulieu, 1986; Labrie, 1978, 1990).

Non seulement le conteur a intégré les règles sociales du groupe et les transmet dans son récit, mais chaque individu (conteur et

auditeurs) se laisse parler par le conte et « parle » le conte. L'ethnologie a mis du temps avant de s'intéresser au contexte individuel, alors que la psychanalyse ne pouvait l'éviter (Bettelheim, 1976; Bellemin-Noël, 1983; Franz, 1978, 1980) et a permis un renouvellement de la réflexion sur le conte. Toutefois, les points de vue ethnologique et psychanalytique, loin de s'opposer, sont complémentaires (Gaumont, 1989; Guilbert, 1989a). J'ai déjà abordé les rapports entre ces deux disciplines en examinant le problème de la rivalité fraternelle dans les contes (Guilbert, 1989b), afin de montrer les interrelations entre les événements qui peuvent être vécus sur les plans individuel, familial et social et les événements racontés dans le conte. Le conte constitue un lieu où se fabriquent les antidotes aux problèmes individuels et sociaux; il fournit des outils mentaux par lesquels on peut aborder des problèmes difficiles, des situations conflictuelles, et les résoudre par la voie de l'imaginaire (Flahault, 1988: 42-48).

Afin d'illustrer cette dynamique symbolique et effective du conte, j'aurai recours de nouveau à des exemples tirés de mon travail de terrain auprès des Vietnamiens et Laotiens en situation d'apprentissage de la langue française. Comme je voulais les amener à découvrir la culture québécoise à partir de leur culture d'origine, j'ai choisi d'utiliser les contes populaires et les récits traditionnels parce que, grâce à leur caractère à la fois international et local, ils constituent un pont entre les cultures. Surtout, ils permettent à l'individu d'aborder, par la voie de l'imaginaire, des aspects difficiles de sa vie. J'ai donc demandé à mes élèves de raconter ce qu'ils désiraient: expériences personnelles, contes, histoires entendues ou lues. La plupart d'entre eux ont préféré les contes.

Le choix de ce que l'on raconte n'est jamais fortuit, comme le prouve cette histoire drôle qu'a racontée un élève vietnamien:

Un homme entendait très mal et il ne le disait pas. Il ne voulait pas avouer à personne qu'il était presque sourd. Un jour, il a invité ses amis à dîner chez lui. Au milieu du repas, il a suggéré que chacun raconte une histoire drôle. Tout le monde a trouvé que c'était une bonne idée. Les histoires étaient toutes plus drôles les unes que les autres et tout le monde riait, sauf lui. Après que tous eurent raconté une histoire, l'homme a dit: « Vos histoires ne sont pas drôles. Moi je vais vous raconter une histoire drôle. »

J'ai été frappée par la coïncidence entre la situation que vivait cet élève et le personnage de son conte. Ce Vietnamien de vingt-neuf ans, jeune homme intelligent, avait étudié trois ans en polytechnique dans une université du Vietnam. Il parlait bien l'anglais, mais il avait de grosses difficultés dans son apprentissage du français, surtout parce qu'il voulait savoir la langue avant même de l'avoir apprise. Comme il ne pouvait avouer ni à lui-même ni aux autres qu'il ne comprenait pas, il ne prenait aucune note parce qu'il était censé tout savoir déjà ; il devenait alors aisément la cible de certains camarades moqueurs. Ce jeune homme, par le truchement d'un conte, criait sa difficulté de reconnaître qu'il ne savait pas tout.

Les récits produits et racontés par une jeune Vietnamienne de vingt-deux ans mettent également en évidence les liens étroits qui existent entre le système d'éducation qui transmet les valeurs familiales et sociales, les récits que l'on raconte aux jeunes filles pour promouvoir ces valeurs, la manière dont la personnalité individuelle intériorise les préceptes de son groupe social et l'interprétation qu'elle fait des événements quotidiens.

Après avoir amorcé une discussion au sujet des relations entre les hommes et les femmes au Vietnam et au Québec, j'ai invité les élèves à écrire sur ce thème. Cette jeune femme a d'abord dressé un portrait de la situation et s'est exprimée sur ce qu'elle voyait dans le camp et qui l'indignait. « C'est une horreur ces femmes-là » écrivait-elle en racontant le cas d'une femme qui vivait dans le camp avec un homme alors que son mari était en Australie et lui envoyait de l'argent. Dans un conte qu'elle a écrit le lendemain, la même expression revenait : « on les a en horreur ces femmes-là ». Ainsi finissait *Histoire de moustique* dans laquelle un mari qui pleure la mort de sa femme lui redonne vie, sur le conseil d'un génie, en lui versant dans la bouche trois gouttes de son sang. Par la suite, la femme le trahit et part avec un autre homme. Il lui demande alors de lui rendre ses trois gouttes de sang. À la troisième goutte, la femme se transforme en moustique et « depuis ce temps les moustiques piquent tous les gens pour retrouver les trois gouttes de sang. On les frappe, on les a en horreur comme on a en horreur les femmes qui ont une mauvaise conduite. » Ce récit qui lui a été transmis par sa mère rejoint aussi par son message cet autre conte qu'elle a écrit lorsque j'ai demandé une

histoire à partir des trois termes « homme-femme-serpent<sup>3</sup> ». Un roi s'assoit sur une grosse pierre et voit un trou de serpent. Il regarde. Le mâle veille sur sa compagne qui accouche. Quelques semaines après, le roi revient au même endroit et regarde de nouveau dans le trou. Le mâle est très faible, car il est en train de changer de peau. La femelle ne prend pas soin de lui; au contraire, elle amène un autre serpent pour tuer son mari. Le roi observe la scène et il est très triste. Ce conte a également été raconté par trois autres élèves qui, en fait, ont fourni la suite du récit. Le roi veut savoir si les hommes et les femmes de son royaume se comportent ainsi. Il promet alors son royaume à l'homme qui lui apportera la tête de sa femme sur un plateau. Un pauvre homme accepte mais refuse ensuite, offrant même sa propre vie en échange de celle de sa femme. Par la suite, le roi promet que la femme qui lui apportera la tête de son mari sur un plateau deviendra reine. La femme du pauvre homme se présente chez le roi avec la tête de son mari; le roi en colère la fait exécuter.

Ces récits feront l'objet d'une étude ultérieure. Je me contente pour l'instant de signaler dans ces trois textes provenant d'une même personne les liens qui existent dans la vision du monde d'un individu, vision construite à la fois par l'héritage culturel et par la manière dont il a intériorisé cet héritage et le manifeste au fil des événements quotidiens. Cela nous permet de mieux comprendre le processus de l'enculturation: un individu assimile et intériorise les valeurs du groupe en les réinterprétant selon sa personnalité propre, et participe ainsi à la construction mouvante et changeante d'une culture ethnique. Comme le dit Clément Légaré:

Bien que les récits folkloriques soient le produit d'un imaginaire collectif aux dimensions spatio-temporelles sans frontières, leur actualisation exige leur passage par le filtre culturel du conteur individuel, soumis lui-même à des influences sociales particulières. L'analyse de cette double tension d'universalisme et de particularisme donne une idée du degré d'intégration à la culture québécoise des contes venus de l'étranger (1990: XVIII).

---

3. J'emprunte cette triade à Pierre Maranda (1977).

## DE L'INTERNATIONALITÉ À L'INTERCULTURALITÉ

Le mode de collecte des données en fonction des analyses comparatives selon la méthode historico-géographique ne pouvait fournir le cadre approprié à l'analyse des mécanismes sociaux propres à la communication folklorique autant que le permet une observation participante. Les mécanismes sont pourtant les mêmes au Québec comme ailleurs.

Malgré le fait que les études ont porté presque exclusivement sur les traditions francophones, plusieurs traditions orales coexistent et se perpétuent au Québec, façonnant chez les individus des visions du monde différentes les unes des autres. Mentionnons d'abord les cultures amérindiennes, les traditions anglo-saxonnes, l'influence irlandaise (Schmitz, 1978) – bien qu'en partie il peut s'agir d'une influence celtique très ancienne qui s'est infiltrée dès le Moyen Âge français –, puis les traditions de différentes communautés culturelles dont certaines sont implantées au Québec depuis fort longtemps. Une meilleure connaissance de ces cultures parallèles permettrait de mieux évaluer les enjeux sociaux et culturels de la société québécoise de demain. L'analyse du conte comme discours concernant des individus d'une même culture, donc dans une communication intraculturelle (Butler, 1987), doit s'articuler avec une analyse du conte comme discours sur soi par rapport à l'autre, ou discours sur l'autre par rapport à soi, touchant des individus de cultures différentes dans une communication interculturelle (Guilbert et Labrie, 1990; Guilbert, 1991).

Les jeunes néo-Québécois sont enculturés selon les traditions familiales et selon leur environnement scolaire. Un enfant vietnamien à qui ses parents racontent une histoire de piété filiale – dans laquelle le jeune héros se couche nu sur son lit, sans moustiquaire, afin que tous les moustiques s'acharnent sur lui et laissent ses parents dormir paisiblement – sera mis devant la relative autonomie et la rébellion des enfants québécois vis-à-vis de leurs parents. Ou encore cette jeune fille de douze ans qui, tout en apprenant de sa mère la cuisine vietnamienne et les tâches ménagères, entend des histoires et des dictons qui lui enseignent qu'à la maison le mari est le maître et la femme, la servante. Comme sa mère dit: « Ma fille choisira plus tard ce qu'elle veut faire. Moi, je pense comme cela et je lui enseigne;

ensuite elle décidera pour elle-même, parce que je sais que la société québécoise est différente. »

Dans certaines familles, les récits sont racontés aux enfants dans la langue d'origine et, dans d'autres, ils le sont en français, selon la langue que l'enfant maîtrise le mieux. Ainsi, un grand-père vietnamien a raconté maints contes à son petit-fils en français, alors que la grand-mère lui disait quelques histoires de fantômes en vietnamien.

Il est justifié de penser que les réfugiés que j'ai rencontrés à l'École du Québec et qui avaient des enfants en bas âge, ou qui en auront, seront susceptibles – comme c'est le cas pour tous les immigrants – de raconter à leurs enfants des histoires et des souvenirs, soit dans leur langue d'origine, soit en français, afin de les divertir et de, presque inconsciemment, leur transmettre leurs valeurs. La tradition de ces récits qui témoignent de la culture d'origine sera fortement ébranlée au Québec, et peut-être qu'une grande partie sera oubliée par la première, la deuxième ou la troisième génération. La part qui persistera sera d'autant plus importante qu'elle soutiendra éventuellement les valeurs qui sont les plus essentielles pour le groupe ethnique ou encore celles qui peuvent s'adapter davantage au contexte culturel de la société québécoise. On y retrouvera sans doute les récits les plus internationaux, ceux qui abordent les comportements fondamentaux de l'être humain, au détriment des récits qui expriment des coutumes trop locales pour survivre au déracinement.

Ce coup d'œil sur l'évolution de la culture québécoise par l'intermédiaire des études sur le conte pourrait être généralisé à l'ensemble des faits culturels d'une société. En effet, tout élément signifiant de la culture l'est : 1) par sa relation à une partie humaine, voire internationale ; 2) par sa valeur symbolique qui peut être perçue dans le quotidien pour autant qu'elle revêt les couleurs locales et qu'elle exprime la tension entre les valeurs du groupe d'appartenance et les aspirations individuelles ; 3) par la dynamique sociale à laquelle il participe en apportant à la fois une continuité et un potentiel d'adaptation aux changements. Ces processus de la dynamique folklorique existent indépendamment du moment où les chercheurs les ont reconnus et les ont exprimés par des théories scientifiques. Tout comme les différences perçues entre les cultures, les divergences

entre les constructions savantes des élites et la mouvance des groupes sociaux portent davantage sur des rythmes et des manifestations autres qui expriment les mêmes mécanismes fondamentaux.

## Bibliographie

- Aucoin, G erald E. (1980), *L'oiseau de la v erit e et autres contes des p cheurs acadiens de l' ile du Cap-Breton*, Montréal, Quinze (coll. Mémoires d'homme).
- Barbeau, Marius (1935a), *Il était une fois...*, Montréal, Beauchemin.
- Barbeau, Marius (1935b), *Grand'mère raconte...*, Montréal, Beauchemin.
- Bauman, Richard (1975), « Verbal Art as Performance », *American Anthropologist*, 77, 2, p. 290-311.
- Bauman, Richard (1983), « The Field Study of Folklore in Context », dans Richard M. Dorson ( dit.), *Handbook of American Folklore*, Bloomington, Indiana University Press, p. 362-368.
- Bauman, Richard (1986), *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*, New York, Cambridge University Press (coll. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture, 10).
- Beaulieu, Jean (1986), « Pius Beaulieu, forgeron de contes », mémoire de maîtrise, Université Laval.
- Bédier, Joseph (1969) [1893], *Les fabliaux.  tudes de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen  ge*, Paris, Champion.
- Bellemin-Noël, Jean (1983), *Les contes et leurs fantasmes*, Paris, PUF.
- Ben-Amos, Dan (1971), « Toward a Definition of Folklore in Context », *Journal of American Folklore*, 84, 331, p. 3-15.
- Bergeron, Bertrand (1980), *Les Barbres-bleues. Contes et récits du Lac-Saint-Jean, répertoire de M. Joseph Patry*, Montréal, Quinze (coll. Mémoires d'homme).
- Bernier, Hélène (1971), *La fille aux mains coupées (conte-type 706)*, Québec, PUL (coll. Les Archives de folklore, 12).
- Bettelheim, Bruno (1976), *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Laffont.
- Butler, Gary (1987), « Folklore and Folk Discourse: The Function of Knowledge in Intra-Cultural Communication », dans Pierre Léon et Paul Perron (1987), p. 55-65.
- Cosquin, Emmanuel (1922), * tudes folkloriques: recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ*, Paris, Champion.
- Desjardins, Philémon, et Gilles Lamontagne (1984), *Le corbeau du Mont-de-la-Jeu-nesse, contes et légendes de Rimouski*, Montréal, Quinze (coll. Mémoires d'homme).
- Flahault, François (1988), *L'interprétation des contes*, Paris, Denoël.
- Franz, Marie-Louise von (1978), *La voie de l'individuation dans les contes de fées*, Paris, La Fontaine de Pierre.
- Franz, Marie-Louise von (1980), *L'interprétation des contes de fées*, Paris, La Fontaine de Pierre.
- Gaumond, Marcel (1989), « Conte et psychanalyse », dans Lucille Guilbert (1989a), p. 27-34.

- Guilbert, Lucille (1981), « Le conte populaire et ses approches méthodologiques », *Canadian Folklore canadien*, 3, 1, p. 16-45.
- Guilbert, Lucille (1982), « La ruse dans les contes d'animaux et dans le *Roman de Renart* », thèse de Ph.D., Université Laval.
- Guilbert, Lucille (1987a), « Le conte et le fonctionnement social », dans Pierre Léon et Paul Perron (1987), p. 165-179.
- Guilbert, Lucille (1987b), avec la collaboration de Jean Du Berger, Sylvie Dion et Alain Lacasse, *Pauvre ou vagabond: le quêteux et la société québécoise*, Québec, Université Laval, Rapports et mémoires de recherche du CELAT, 9 (novembre).
- Guilbert, Lucille (dir.) (1989a), *Contes et apprentissages sociaux*, Québec, Université Laval, Actes du CELAT, 5.
- Guilbert, Lucille (1989b), « Pourquoi le plus jeune gagne-t-il? De la rivalité fraternelle à la rivalité entre pairs dans les contes », dans Lucille Guilbert (1989a), p. 35-42.
- Guilbert, Lucille (1991), « Folklore et ethnologie. De l'identité ethnique à l'interculturalité », dans Jacques Mathieu (dir.), *Les dynamismes de la recherche au Québec*, Sainte-Foy, PUL (coll. Culture française d'Amérique), p. 63-91.
- Guilbert, Lucille (1992), « L'identité québécoise: les traditions dans les manuels scolaires », dans Jacques Dagneau et Sylvie Pelletier (dir.), *Mémoires et histoires dans les sociétés francophones*, Québec, Université Laval, Actes du CELAT, 7 (juin), p. 13-33.
- Guilbert, Lucille, et Normand Labrie (1990), *Identité ethnique et interculturalité: état de la recherche en ethnologie et en sociolinguistique*, Québec, Université Laval, Rapports et mémoires de recherche du CELAT, 16 (septembre).
- Hautala, Jouko (1969), *Finnish Folklore Research, 1828-1918*, Helsinki, Finnish Society of Sciences.
- Köngäs-Maranda, Elli (1971), « Towards the Investigation of Narrative Combinations », dans Elli Köngäs-Maranda et Pierre Maranda, *Structural Models in Folklore and Transformational Essays*, Paris, Mouton, p. 11-15.
- Köngäs-Maranda, Elli (1983a), « Les blagues newfies dans la tradition québécoise », dans Jacques Mathieu (1983), p. 116-125.
- Köngäs-Maranda, Elli (1983b), « La tradition des unités et les unités dans la tradition », dans Jacques Mathieu (1983), p. 126-148.
- Köngäs-Maranda, Elli (1983c), « Ethnologie, folklore et l'indépendance des majorités minorisées », dans Jacques Mathieu (1983), p. 164-178.
- Labrie, Vivian (1978), « La tradition du conte populaire au Canada français: circonstances de la circulation et fonctionnement de la mémorisation », thèse de Ph.D., Université de Paris.
- Labrie, Vivian (1984), « Cartographie et analyse graphique de l'univers physique du conte à odyssee », dans *Le conte. Pourquoi? Comment? Folktales, why and how?*, Paris, CNRS (coll. Colloques internationaux du CNRS), p. 545-582.

- Labrie, Vivian (1990), « D'une histoire de galère à une rêverie mathématique: réflexion sur le lien entre la vie et les contes », dans *D'un conte... à l'autre. La variabilité dans la littérature orale*, Paris, CNRS, p. 439-461.
- Lacourcière, Luc (1970), « Les échanges avantageux (conte-type 1655) », *Les Cahiers des Dix*, 35, p. 227-250.
- Lacourcière, Luc (1971), « Le ruban qui rend fort (conte-type 590) », *Les Cahiers des Dix*, 36, p. 235-297.
- Lacourcière, Luc (1972), « Un pacte avec le diable (conte-type 361) », *Les Cahiers des Dix*, 37, p. 275-294.
- Lacourcière, Luc (1983), « Les animaux (et le géant) déjoués par l'homme: contes-types 151 (et 151 A) », *Les Cahiers des Dix*, 43, p. 263-294.
- Laforge, Conrad (1982), *Menteries drôles et merveilleuses, contes traditionnels du Saguenay*, Montréal, Quinze (coll. Mémoires d'homme).
- Lang, Andrew (1968) [1885], *Custom and Myth*, New York, AMS Press.
- Légaré, Clément (1978), *Contes populaires de la Mauricie, précédés par « Les contes populaires québécois et la sémiotique »*, Montréal, Fides.
- Légaré, Clément (1980), *La bête à sept têtes et autres contes de la Mauricie, suivis d'une étude sur la sémiotique générative de « Pierre la Fève », version québécoise du conte-type 563*, Montréal, Quinze (coll. Mémoires d'homme).
- Légaré, Clément (1982), *Pierre la Fève et autres contes de la Mauricie, suivis d'une étude sur le statut sémiotique du motif en ethno littérature. Application à Pierre la Fève, version québécoise du conte-type AT563*, Montréal, Quinze (coll. Mémoires d'homme).
- Légaré, Clément (1990), *Beau Sauvage et autres contes de la Mauricie, suivis d'une étude sur la sociosémiotique et le français parlé au Québec*, Sillery, PUQ.
- Lemieux, Germain (1970), *Placide-Eustache. Sources et parallèles du conte-type 938*, Québec, PUL (coll. Les Archives de folklore, 10).
- Léon, Pierre, et Paul Perron (dir.) (1987), *Le conte*, Ville LaSalle, Didier.
- Low, Margaret (1978), « L'oiseau mystérieux du château volant: monographie internationale du conte-type 708 A\* (462) », thèse de Ph.D., Université Laval.
- Maranda, Pierre (1977), « Serpent, femme et homme: expérimentation sémiotique », *Anthropologie et sociétés*, 1, p. 119-129.
- Maranda, Pierre (1987), « Le conte, modèle réduit de l'imaginaire », dans Pierre Léon et Paul Perron (1987), p. 241-257.
- Mathieu, Jacques (dir.) (1983), *Travaux et inédits de Elli Kaija Köngäs-Maranda*, Québec, Université Laval, Cahiers du CELAT, 1.
- Müller, Friedrich Max (1977) [1909], *Comparative Mythology*, New York, Arno Press.
- Nøjgaard, Morten (1964), *La fable anti-que*, Copenhague, A. Busck.
- Pichette, Jean-Pierre (1991), *L'observance des conseils du maître. Monographie internationale du conte type A.T. 910 B précédée d'une introduction au cycle des bons conseils (A.T. 910-915)*, Sainte-Foy et Helsinki, PUL et Academia Scientiarum Fennica (coll. Les Archives de folklore, 25).

- Schmitz, Nancy (1972), *La mensongère* (conte-type 710), Québec, PUL (coll. Les Archives de folklore, 14).
- Schmitz, Nancy (1978), « Éléments gaéliques dans le conte populaire canadien-français », dans Jean-Claude Dupont (dir.), *Mélanges en l'honneur de Luc Lacourcière. Folklore français d'Amérique*, Montréal, Leméac, p. 383-391.
- Tylor, Edward B. (1974) [1871], *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, New York, Gordon Press, 2 vol.