

L'interdisciplinarité dans la création et l'interprétation du document oral

Ronald Labelle

Number 5, 1995

Traditions orales d'Amérique française

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1004523ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1004523ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université d'Ottawa

ISSN

1183-2487 (print)

1710-1158 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Labelle, R. (1995). L'interdisciplinarité dans la création et l'interprétation du document oral. *Francophonies d'Amérique*, (5), 23–36.
<https://doi.org/10.7202/1004523ar>

L'INTERDISCIPLINARITÉ DANS LA CRÉATION ET L'INTERPRÉTATION DU DOCUMENT ORAL

Ronald Labelle
Université de Moncton

En milieu universitaire, l'interdisciplinarité est un concept très à la mode aujourd'hui. De nombreuses équipes de recherche dites interdisciplinaires abordent des problématiques qu'elles ont en commun, dans un esprit de collaboration. Une telle approche, qui paraît surmonter les difficultés de communication entre les disciplines, suggère une ouverture et un dynamisme aptes à mener à une nouvelle compréhension des sujets étudiés. Il faut cependant se demander si, dans un système universitaire où la spécialisation demeure une caractéristique dominante, les chercheurs arrivent vraiment à dépasser les barrières entre leurs disciplines respectives. Cette question est abordée par Denise Lemieux, dans un article intitulé « L'interdisciplinarité, collage de savoirs ou méthode de renouvellement des problématiques ?¹ ». L'auteure cite des études affirmant que les réflexions sur l'interdisciplinarité comme pratique de recherche semblent encore peu nombreuses en dehors des domaines de la philosophie et des sciences de l'éducation.

En réalité, il existe beaucoup plus de collaboration multidisciplinaire que de véritable interdisciplinarité dans les universités. À l'intérieur d'équipes multidisciplinaires, les savoirs de chaque participant sont juxtaposés sans qu'il y ait d'échange de connaissances à un niveau théorique ou méthodologique. Il s'agit d'un véritable « collage de savoirs » qui peut produire des résultats intéressants nourris par les multiples perspectives qu'ont les représentants de diverses disciplines. Le procédé n'amène cependant pas un rapprochement entre les disciplines, car les équipes multidisciplinaires sont plus aptes à produire des anthologies que des synthèses. Il pourrait difficilement en être autrement aujourd'hui, après un demi-siècle de spécialisation poussée à l'extrême dans les sciences humaines, où les individus pouvant adopter un point de vue qui déborde les cadres d'une discipline sont rares.

L'ethnologie est un domaine comprenant un grand nombre de composantes qui se rapprochent d'autres disciplines, que ce soit la littérature, la musique, la linguistique, la géographie, l'histoire, les sciences religieuses, voire le droit et la médecine. Les ethnologues sont donc portés plus souvent que d'autres spécialistes à se pencher sur l'interdisciplinarité. Étant donné que mes propres recherches abordent des sujets qui sont reliés autant à l'histoire qu'à l'ethnologie, c'est le croisement de ces deux disciplines qui retient ici mon attention.

L'évolution des sciences historiques dans les trente dernières années a fait que les historiens d'aujourd'hui étudient souvent les mêmes sujets que les ethnologues. L'histoire sociale ou socioculturelle aborde des thèmes comme la santé, les pratiques religieuses et les divertissements, mais avec un point de vue sensiblement différent de celui de l'ethnologue, ce qui peut produire des interprétations très divergentes. L'ethnologue concentre son attention sur des faits socioculturels observés ou racontés, essayant d'arriver à un portrait de caractère synchronique, où tous les éléments existant pendant une période donnée sont rassemblés. L'historien adopte plutôt une perspective diachronique, en tentant de situer les faits étudiés dans le temps et de déceler les facteurs qui influencent les changements.

La préoccupation qu'ont les historiens pour les précisions temporelles fait qu'ils sont, en général, mal à l'aise face à l'emploi du document oral, source par excellence de l'enquête ethnologique. Un narrateur qui raconte ses souvenirs fait référence à des moments du passé, mais à l'intérieur d'un témoignage qui est influencé par le présent. Il fait, parfois inconsciemment, sa propre interprétation des faits, ce qui prive l'historien de l'accès à la matière brute que constituerait une vitrine sur le passé. L'ethnologue, par contre, n'est pas incommodé par le phénomène de transformation des souvenirs. Ce qui l'intéresse, c'est justement de comprendre comment le narrateur formule un récit à partir de ses souvenirs, car le processus de création du récit autobiographique est en soi un phénomène digne d'étude. Qu'il soit intéressé à des faits du présent ou du passé, l'ethnologue cherche surtout à observer comment fonctionne la société et comment les manifestations culturelles se produisent et se reproduisent. Je pourrais presque affirmer que l'ethnologue s'intéresse à la continuité, alors que l'historien étudie le changement, quitte à être accusé de simplifier à l'extrême l'objet d'étude de ces deux sciences et d'attirer la critique des historiens de la « longue durée ».

Henry Glassie, dans un plaidoyer pour la complémentarité de l'histoire et de la science du folklore, met en évidence les faiblesses des deux disciplines prises isolément et leur incapacité à comprendre l'agir des êtres humains. Selon lui, les ethnologues perfectionnent sans cesse leurs techniques de description, mais sans arriver à expliquer les faits qu'ils observent, alors que les historiens quantifient des faits pour ensuite bâtir des interprétations qui ne font que refléter leurs propres idées². Il voit quelque chose d'artificiel dans tout le processus d'élaboration d'hypothèses, d'arguments et de conclusions quand l'objet d'étude est l'être humain. Selon Glassie, la culture humaine n'est pas une question à résoudre³. C'est plutôt un sujet que l'on doit chercher à comprendre dans ses moindres détails.

Glassie critique à la fois les historiens et les ethnologues dans leur façon d'approcher l'étude des êtres humains, accusant les premiers de faire disparaître l'individu dans la masse, et les seconds de le faire ressortir, mais seulement pour observer des moments exceptionnels de sa vie⁴. Cette réflexion est très pertinente à l'heure où historiens et ethnologues s'intéressent de plus en

plus aux mêmes groupes, qu'il s'agisse de communautés rurales ou de classes populaires urbaines.

Dans les pages qui suivent, je tenterai d'illustrer à mon tour la complémentarité de l'ethnologie et de l'histoire, en étudiant sous trois angles différents un ensemble de 45 heures d'enregistrements sonores faisant partie de mon fonds déposé au Centre d'études acadiennes de l'Université de Moncton⁵. La première partie présentera le point de vue de l'ethnologue, la deuxième celui de l'historien, et la dernière suggérera une nouvelle forme d'interprétation nourrie par les méthodes utilisées dans les sciences sociales. Les entrevues en question se prêtent bien à une telle étude puisqu'elles ont été constituées, en partie, lors d'une collecte de chansons et de traditions folkloriques acadiennes et aussi dans le cadre d'une étude historique centrée sur la colonisation en milieu forestier au Nouveau-Brunswick. Ces entrevues ont été réalisées à divers moments, entre 1979 et 1994, auprès d'Allain et de Léontine Kelly, deux personnes originaires de l'est du Nouveau-Brunswick, et qui ont vécu presque toute leur vie dans la région de la Miramichi.

Allain Kelly est bilingue, étant de descendance acadienne du côté maternel et irlandais-écossais du côté paternel. Le français est cependant sa langue dominante, et à part quelques entrevues menées en présence d'une ethnologue anglophone, les entretiens se sont déroulés en français. Sa femme, Léontine, était originaire de Tracadie, un village acadien à forte majorité francophone.

Étant donné que les entrevues ont été menées sur une période de plusieurs années et pour des buts différents selon le contexte, on peut y trouver matière à divers genres d'études. Le folkloriste ou l'ethnologue à la recherche de l'informateur exceptionnel, possédant un riche bagage de connaissances sur les traditions anciennes, y trouvera du sien. L'historien, qui verra plutôt les Kelly comme des témoins représentant une classe d'Acadiens ruraux défavorisés pendant la période d'avant-guerre au Nouveau-Brunswick, arrivera à sa propre lecture des documents oraux. Enfin, je tenterai de faire ressortir des éléments nouveaux grâce à une relecture qui accordera une grande place au caractère expressif des témoignages.

Les enquêtes orales

Mon premier contact avec Allain Kelly remonte à 1979, lors du Miramichi Folk Song Festival. Ce festival a lieu chaque année depuis 1958 et, contrairement à la plupart des autres festivals de musique traditionnelle en Amérique du Nord, ce sont les gens du milieu qui en sont les vedettes. Ce festival fournit l'occasion à des chanteurs comme Allain Kelly de demeurer actifs dans la transmission de chansons traditionnelles et de rencontrer des personnes intéressées à leur répertoire. Trop souvent les chanteurs et les conteurs âgés cessent complètement de transmettre leurs connaissances, faute d'auditoire.

Allain Kelly est né, en 1903, à Pointe-Sapin, un village de pêche acadien. Il a appris des centaines de chansons, d'abord dans son village natal, ensuite

au cours de plusieurs hivers où il fut bûcheron à divers endroits du Nouveau-Brunswick et aussi pendant les quelques années qu'il a passées dans la région de Tracadie, après son mariage. Il est probable qu'il avait acquis la quasi-totalité de son répertoire avant l'âge de trente ans. Doué d'une excellente mémoire, il a réussi à retenir des centaines de chansons, pour les exécuter lors de rencontres avec des folkloristes venus au festival de chansons folkloriques, à partir de 1958.

De nombreux folkloristes ont en effet visité Allain Kelly, magnétophone en main, pour enregistrer ses chansons. J'étais dans une position privilégiée parmi eux, puisque je me trouvais à l'Université de Moncton et que je pouvais donc me rendre facilement à Newcastle, où habitait Allain Kelly. Pendant l'année 1979, j'ai enregistré 153 chansons du répertoire d'Allain et de Léontine Kelly. Comme je m'intéressais à la vie traditionnelle acadienne en général, mes enquêtes ont aussi abordé des sujets reliés aux coutumes et aux croyances traditionnelles ainsi qu'à la vie matérielle. Étant donné que les Kelly avaient appris la plupart de leurs chansons pendant leur jeunesse dans des villages côtiers du Nouveau-Brunswick, ils possédaient des souvenirs de coutumes traditionnelles telles « chanter les alléluias » le soir du Samedi saint. Allain Kelly me raconta en outre plusieurs anecdotes au sujet du travail dans les camps forestiers, un autre milieu où il avait appris beaucoup de chansons. Les Kelly avaient vécu dans un milieu où ils étaient près de la nature, et me décrivaient volontiers l'usage de plantes médicinales et les façons traditionnelles de prédire le caractère des saisons. Mais mon but premier était de recueillir l'ensemble du répertoire de chansons d'Allain Kelly, car ce dernier connaissait non seulement une grande variété de chansons folkloriques, mais il pouvait, en plus, chanter les complaintes dans un style archaïque comprenant maintes fioritures. De plus, son répertoire de chansons anglaises était aussi diversifié que son répertoire en langue française, faisant de lui un personnage exceptionnel au point de vue des traditions musicales. Quant à son épouse Léontine, elle aussi possédait un grand répertoire de chansons dont elle avait eu le souci de transcrire les paroles dans un cahier afin de ne pas les oublier.

Étant satisfait d'avoir recueilli, en 1979, la plupart des chansons connues par Allain et Léontine Kelly, mes enquêtes ont pris une nouvelle direction l'année suivante. Entre 1980 et 1994, j'ai enregistré une trentaine d'heures de témoignages auprès des Kelly. Les chansons ne forment qu'une petite partie de la matière recueillie pendant ces années, dont l'ensemble se divise en deux groupes comprenant chacun une quinzaine d'heures d'enregistrements. Entre 1980 et 1985, les enquêtes concernaient surtout des sujets folkloriques, alors que, à partir de 1987, je cherchais à documenter le mouvement de colonisation pendant les années de la crise économique des années 30.

Les enquêtes menées, entre 1980 et 1985, produisent un portrait ethnologique de la société rurale acadienne d'où provenaient les Kelly. Celles qui se sont déroulées entre 1987 et 1994 nous présentent plutôt un témoignage très

détaillé sur les difficultés connues par les Acadiens qui ont participé au mouvement de colonisation en milieu forestier pendant les années 30. Il s'agit donc d'une recherche menée dans une perspective historique, avec une problématique bien cernée, contrastant avec les recherches précédentes qui consistaient en une série d'enquêtes ethnographiques. Il s'ensuit que les deux séries d'enquêtes fournissent deux visions complémentaires d'une même réalité, soit l'expérience de vie de deux Acadiens du Nouveau-Brunswick, pendant la première moitié du XX^e siècle.

Portrait ethnographique de la vie traditionnelle

Au début du XX^e siècle, les régions de Pointe-Sapin et de Tracadie étaient de véritables foyers de traditions acadiennes. On y vivait de pêche et d'agriculture en été, et l'hiver, les hommes se rendaient dans les chantiers forestiers. Le témoignage d'Allain et de Léontine Kelly nous décrit à la fois la vie sociale et la vie matérielle dans leurs villages d'origine. Les deux narrateurs nous renvoient à une époque où le calendrier religieux et le cycle des saisons dominaient les activités villageoises. L'extrait suivant, provenant d'une entrevue d'une durée de cinq heures qui s'est déroulée le 21 avril 1980, fournit un exemple de la vie traditionnelle telle que décrite par Allain et Léontine Kelly :

- A.K. – Chanter des alléluias, ils chantent ça à tous les carêmes par chez nous. Ah oui. Ils te réveillaient à minuit aussi. Ils te réveillaient à minuit. Ah oui, il fallait que tu te levais. Le dimanche de Pâques, oui, ils chantent les alléluias — du terrible tapage jamais entendu de ta vie!
- R.L. – À Escuminac, ça ?
- A.K. – À Pointe-Sapin. C'est là j'ai venu au monde, moi, Pointe-Sapin.
- R.L. – Vous avez dit qu'il y en avait qui se battaient aussi, quand ils faisaient la mi-carême.
- A.K. – Ah, ben je crois bien qu'ils se battent. Ils se rencontrent, les deux mi-carêmes se rencontrent.
- L.K. – À une petite place, ils greyont la mi-carême, puis à d'autres places, comme à Tracadie, puis à Sheila, puis par la Rivière-à-Truites, là, tu sais, ils greyont tout' leur mi-carême à toutes les places. Puis si qu'ils se rencontreront, ils avont moyen de se rencontrer, là, bien ça se battait, hein, ça se défendait, je te dis.
- R.L. – Ça se battait pour le vrai ?
- L.K. – Ah, je sais pas pour quelle raison, mais ils s'aimaient pas, tu sais, à cause qu'ils étiont de différentes places.
- A.K. – Ils vouliant pas que la mi-carême aille à l'autre place, hein, pis ils voulaient les arrêter d'aller de leur bord.
- L.K. – Ils alliont *teaser* les filles aux maisons, hein ? Ils alliont aux maisons puis ils dansiont, puis des fois ils avont de la musique.
- A.K. – Puis il fallait que tu les laissais rentrer, ils auriont tout *busté* la porte.

L.K. – Ils se mettaient des affaires dans la bouche, là, tu pouvais pas savoir qui ce que c'était. Ils étiont tout masqué. Puis ils avaient des affaires dans la bouche pour pas qu'ils parliont, vois-tu ? Ils faisiont juste un jargon.

R.L. – Quelle sorte de masque qu'ils mettaient ?

L.K. – Ah, toutes sortes de masques. Ils se faisaient des masques eux autres mêmes, avec des trous dans les yeux. Ils pouviont respirer puis c'est tout. Avec des gros oreillers su' le dos, là, il y en avait qui étaient assez bossus. Il y en a qui s'habillaient avec des seines qu'ils pêchent avec, là. Ils mettiont ça sur leur dos, là, puis je sais pas quelle sorte de *riggin'* qu'ils aviont là dessour — des cloches et des cannes et toutes sortes d'affaires pour faire du train. Puis là, tu les entendais venir de loin.

Une fois, maman a entendu les mi-carêmes venir. Elle a dit aux filles, elle dit : « Cachez-vous ! » Elle filait pas bien, elle crachait du sang. Elle dit : « Je vais leur dire qu'il y a personne ici, puis moi je suis malade. » Comme de fait, ils s'avont caché en haut, eux autres, les filles, puis il y avait les filles à mon oncle Paul avec eux autres, là. Quand qu'ils avont arrivé, là, maman est allée à la porte puis elle leur a dit ça. Alors, ils s'en alliont, là. Ils ont remercié maman, puis ils faisiont encore rien. Quand ce qu'ils ont été sur la neige un peu loin, là, ils étiont-tu pas dans le châssis, z-eux en haut ? Puis ils s'en ont aperçu. Ah, bien là, ils viront de bord ! Ils fessiont avec leurs cannes, là, sur la neige, sur la glace, ça fessait dans les vitres. Ils ont pas rentré, par exemple, mais — ils auriont dû se cacher, mais z-eux la curiosité pour voir comment ils étiont habillés, hein.

R.L. – Au Mardi gras, est-ce qu'ils fêtaient aussi ?

A.K. – Au Mardi gras, oui, ils viriont les crêpes. Ils mettiont un bouton dans les crêpes.

L.K. – Ils mettiont une *rag*, puis un bouton, puis un *cent* — trois je crois, hein — puis un jonc. Celui-là qui poignait la crêpe que le jonc était dedans, bien il allait se marier avant longtemps. Celui-là qui poignait la *rag*, bien il allait rester pauvre. Celui-là qui poignait le bouton il aurait resté vieux garçon, ou vieille fille.

R.L. – Ils faisaient-tu ça dans une veillée pour tout le monde de la paroisse ?

L.K. – Ah oui, ils invitaient les paroissiens, puis ils faisaient une soirée.

R.L. – Ça se faisait dans une maison, ça ?

L.K. – Ah oui, dans une maison. Puis une année, ils le faisiont dans une maison, puis une autre année dans une autre. Tu sais, ils changiont tout le temps. Il y avait des joueries de cartes, puis ils se divertissaient de même.

A.K. – Il y avait pas de T.V. ni radio, ni rien.

R.L. – La Chandeleur, ils fêtaient ça aussi ?

L.K. – La Chandeleur, oui. Ça, c'est le 2 de février, hein ? Bien, c'est ce temps-là que je veux dire pour les crêpes, moi, c'est la Chandeleur.

- Mais le Mardi gras, je sais pas, ils faisaient des soirées de même, là. Ils chantaient, puis des fois ça jouait aux cartes ou ils faisaient une danse, tu sais, ils dansaient les quadrilles.
- A.K. – Oui, c'est à la Chandeleur, *all right*, qu'ils viraient les crêpes.
- L.K. – La Chandeleur, le 2 de février.
- R.L. – Je pense qu'à la Chandeleur, ils prédisaient combien de temps l'hiver allait durer aussi.
- L.K. – Oui, ils disaient que c'était la moitié du grenier puis la moitié de la cave. C'était la moitié de l'hiver, comme on dirait, hein, la moitié de l'année.
- R.L. – Les provisions étaient à moitié finies.
- L.K. – Oui.
- R.L. – Comme le Vendredi saint, vous m'avez dit que la direction du vent restait pareille.
- A.K. – Ah, oui, oui, on prend garde à ça, à tous les Vendredis saints, la direction que le vent va être, ou si le temps est couvert, ça va se faire, là, pour quarante jours. Ça tiendra pas tout le temps, tu sais, mais comme à c'tte heure, là, tu sais, deux, trois jours de mauvais temps, puis le temps s'éclaircit, puis ça se couvre *back*. Remarque ça à tous les Vendredis saints. Vois-tu, là, le vent était *south-east*, hein, puis il se tient là, ce bord-là. Il virera noroît, tu sais, temps en temps, puis nord, mais, il reviendra tout le temps.
- L.K. – C'est pareil comme semer des graines quand tu sèmes ton jardin. Il faut jamais que tu sèmes de quoi qui fleurit, comme des citrouilles, puis des concombres, tu sais des affaires de même, là, il faut pas que tu sèmes ça quand le vent est d'en bas. Il faut tout le temps qu'il soye sur la grand'terre, tu sais, que le vent soit sur la grand'terre. Si que le vent est en bas, là, ça va tout faire des fleurs folles, puis il rapporte rien.
- A.K. – Si le vent est à l'est, nord-est, à l'est, en bas, là, qu'on appelle. C'est *all right* si le vent est noroît.
- L.K. – Mêmement si tu les mets à germer, il faut que tu les mettes du vent de noroît. Ils appellent ça le vent sur la grand'terre⁶.

Le témoignage d'Allain et de Léontine Kelly nous présente des variantes régionales de croyances et de coutumes acadiennes. Ce témoignage pourrait très bien servir de document dans une étude de la vie sociale traditionnelle. L'extrait cité ne représente qu'un exemple parmi les nombreux récits de pratiques folkloriques que m'ont racontés les Kelly. Après avoir enregistré une quinzaine d'heures d'entrevues portant principalement sur la vie traditionnelle, je croyais avoir recueilli leurs souvenirs au sujet des principaux faits folkloriques qu'ils avaient connus. Mes enquêtes ne se sont cependant pas arrêtées là, car les Kelly me racontaient aussi beaucoup d'anecdotes concernant les années 30 et 40, alors qu'ils vivaient dans les environs de Beaver Brook, une « colonie » située à l'intérieur des terres dans la région de la Miramichi. La vie dans un nouveau village de colonisation n'était pas riche en

coutumes traditionnelles et les souvenirs racontés apportaient peu d'éléments qui pouvaient contribuer à une anthologie de folklore acadien. J'ai cependant fini par prendre intérêt au phénomène de la colonisation comme sujet historique et j'ai donc orienté mes enquêtes en ce sens, à partir de 1987.

Témoins d'un mouvement historique

La période de la crise économique, pendant les années 30, a été accompagnée, dans le nord du Nouveau-Brunswick, d'un mouvement massif de colonisation sur les terres de la couronne situées dans les forêts à l'intérieur de la province. La plupart des quelque 11 000 colons étaient des jeunes couples, comme les Kelly, qui cherchaient un endroit pour gagner leur vie et élever leurs enfants, mais qui n'avaient pas les ressources financières qui leur auraient permis de s'établir convenablement.

En 1978, Léontine Kelly écrivait un récit de vie où elle a décrit tous les déplacements qu'elle et son mari ont dû faire à partir de leur mariage, en 1924, jusqu'à leur établissement définitif comme marchands généraux à Beaver Brook en 1942⁷. Son récit fait peu état de fêtes traditionnelles, mais décrit plutôt la pauvreté que les Kelly et les membres de leur parenté ont connue. De même, lorsque j'ai questionné les Kelly au sujet de leurs expériences pendant la crise économique, ils m'ont décrit en détail les difficultés qu'ils avaient traversées. Cet extrait d'une entrevue, qui s'est déroulée le 27 avril 1988, fournit un bon exemple du type de témoignages qu'ils m'ont transmis :

- A.K. – Bien, tu pouvais pas arriver c'temps-là, t'avais rien pour ton ouvrage.
- L.K. – T'avais rien.
- A.K. – Une piastre par jour, des fois, t'étais obligé avoir de la *grub* pour. Tu pouvais pas avoir de l'argent, tu sais.
- L.K. – Tu travaillais pour manger.
- A.K. – Moi, j'ai travaillé pour 10 cents par jour, pour 10 cents. Des fois, j'aidais à tuer des animaux, ben ils me donnont de la viande. Mais pour l'argent, là, des fois, ils t'passont un 10 cents ou un 25 cents.
- R.L. – Oui. Bien, c'est ça, les gages avaient baissé, dans les années 30, ça avait baissé.
- L.K. – Y avait pas de gages. Puis le bois était pas cher, tu sais, ils aviont le bois pour a-rien.
- A.K. – Moi, j'ai été à un endroit, une fois, moi, puis j'avais... tout j'avais sur moi c'était 25 cents. J'étais en *bicycle*, je dirai pas où est-ce que c'est, mais c'est un endroit *anyway*. Pis j'ai arrivé là, ils aviont sept, huit enfants là-dedans. Puis il y en a deux, trois qui braillaient, hein. Pis je les connaissais avant, moi. J'ai dit à la femme, j'ai pensé ils étiont malades. Bien non, elle dit : « Ils ont pas de sucre pour leur... dans leur lait », *whatever* qu'ils aviont. Puis elle dit : « Pis ils ont pas de sucre », elle dit. « Puis tu peux pas avoir de crédit, elle dit, on est *stuck*. » Dans c'temps-là, le sucre était cinq cents de la livre.

R.L. – Oui.

A.K. – Bien, j'ai dit, j'ai 25 cents. Je vas te le passer. « Ah, mon Djeu, elle dit, non. » J'ai dit : « Oui, pour les enfants, certain. » Bien j'ai donné... son homme a été au magasin. Le magasin était tout proche. Il a été là, puis il a amené cinq livres de sucre. Puis là, le braillement a arrêté tout net. C'est pour dire, hein, 25 cents.

R.L. – Oui, puis le monde avait même pas 25 cents dans leur poche.

A.K. – Des fois, j'avais pas 25 cents, moi, pour certain.

L.K. – Une fois, j'avais 'ien que... j'avais seulement cinq cents à la maison, puis un sauvage de Bartibogue là, qu'a venu chez nous avec sa femme. Puis elle était aveugle. Il l'avait par le bras. Dans l'hiver, il faisait assez fret. J'ai tout conté le mieux que j'ai pu, parce que moi j'parlais pas anglais beaucoup dans c'temps-là.

R.L. – Un sauvage, vous dites ?

L.K. – Sauvage, oui. J'ai dit que : « Seule chose que j'ai, c'est cinq cents, j'ai dit, j' vas vous le donner. »

A.K. – Ils passaient la charité, hein.

L.K. – J'i ai donné.

L.K. – Ça fait cinq cents là m'aurait pas valu grand-chose *anyway*. Ça fait, j'i ai donné.

A.K. – Si tu voyais toute la misère qu'on a eu, puis on s'a jamais découragé. On s'a jamais découragé. Quand j'avais de la misère dans le bois, moi là, à la place de blasphémer comme qu'il y en a là, je disais un mot de prière de temps en temps. On a élevé 14 enfants, ça fait c'est de la misère, ça.

R.L. – Il y en avait qui devaient se décourager à Beaver Brook.

A.K. – Ah, il y en a qui se décourageaient, oui. Ça faisait des brosses. Ah, oui ! ils achetiont un gallon de *wine* pour 50 cents [rire]. Bien, oui, c'est ça je dis, hein. La *liquor* va pas te faire du bien. Découragés, ils faisaient une brosse. [...] Celui-là qui boit là, moi je dis si j'ai fait de quoi de mal là, c'est pas mon voisin, puis mon père, puis ma mère, mes frères, sœurs qui m'ont fait faire ça ; c'est de ma faute. Quand tu pries le bon Dieu, tu dis pas c'est la faute des autres. C'est par ma faute, la tienne, ta faute. J'ai expliqué ça à un gars, une fois. « Ah, il dit, t'as raison. » « Ah, j'ai dit, j'ai raison certain. » [...] Il a manière de dit comme moi. Ah, oui, une personne qui fait de quoi, c'est pas la faute d'un autre, c'est de sa faute à lui-même. Si il se fait du bien, tant mieux ; pis il se fait de l'autre manière, *well*. Mais, je veux dire pour décourager, des affaires de même, hein. Il faut jamais tu te décourages. [...]

R.L. – Mais, le monde qu'était su la *relief*, ils devaient se décourager souvent. Parce qu'ils ont...

A.K. – Ah, oui. Oui.

R.L. – C'était pas... le monde qu'était obligé de dépendre de la paroisse là.

A.K. – Ah, *you're damn right*.

- L.K. – J’m’en rappelle pas comment-ce qu’on avait le premier coup qu’on a eu la *relief*. C’est-tu 15 piastres ou...
- A.K. – Dix piastres pour *starter*. Là, ils l’ont montée à quinze. Dix piastres par mois.
- L.K. – Nous autres, on était moi pis lui, pis on avait Irma, Germaine, pis Edgar était tout p’tit. Ben ça prenait du lait pareil. Ça faisait, 1, 2, 3, 4, 5; nous autres, on était cinq.
- R.L. – À Busby ça ?
- L.K. – Oui, à Busby. Non, c’était à Beaver Brook c’temps-là. À Patterson icitte là, on a resté à Patterson. Bien vois-tu, ça faisait cinq personnes sur 10 piastres c’temps-là. On mangeait pas grand-chose.
- A.K. – Mais on en avait quand qu’on restait à Busby aussi. Moi, je marchais là-bas de Busby à Douglastown. C’est un moyen bout de Busby à Douglastown. Puis je marchais *back* de Douglastown à Newcastle pour poigner le local, hein. Il fallait que tu achètes ton *stuff*, puis le local montait *back* à deux heures. On faisait tout notre *freight* sur le local. Le gouvernement allouait ça, tu sais. Pis marcher là-bas de Busby, c’est un moyen *trip*. À c’tte heure, j’monte là avec un char, puis je sais pas si j’vas me rendre là, tu sais. À pied, puis de beau matin, il faisait encore noir. Tu sais, il fallait que tu marchais là-bas là, à Douglastown. Pis là, l’*office* ouvrait à huit heures, hein.
- R.L. – Oui.
- A.K. – Puis si t’es là le premier, t’es servi le premier. Il te donnait un ordre, puis après ça il fallait que tu venais à Newcastle, puis le *cashier* au magasin.
- R.L. – Ah!
- A.K. – T’achetais son *stuff*, puis lui, il donnait les ordres. [...]
- R.L. – Une autre chose, j’ai vu dans les archives à Fredericton, c’est que, il y avait toute une liste de choses que le monde sur la *relief* avait le droit d’acheter, comme la farine, du thé, des pois, des fèves, beaucoup d’affaires. Mais, ils pouvaient pas acheter du tabac, des choses de même avec cet argent-là.
- A.K. – Ah, non! Tu pouvais pas acheter du tabac. Non. Moi, j’avais du tabac, je connaissais le magasin. Ah, oui. J’avais le tabac que je voulais, moi. Il marquait de la *grub*.
- L.K. – Malgré tout, bien nous autres on avait sur les ordres là — bien, j’avais ramassé une chaudière de cinq livres là, plein de beurre. J’avais ramassé ça. Puis quand ma sœur, elle a *mouvé* de Tilley Road avec nous autres, là, on était 21. Bien là, on a nourri deux, nous autres. En espérant qu’il aye sa *dole*, lui.
- A.K. – Dans c’temps-là, on avait 15 piastres l’ordre.
- L.K. – On avait 15 piastres.
- A.K. – On a pris deux des enfants avec nous autres.
- L.K. – On avait... il y avait pas mal de quoi d’avant, hein. J’avais mis du beurre, puis d’autres affaires, tu sais. Par les p’tits, on ramassait⁸.

Pendant les années où ils vivaient à Patterson, Busby et Beaver Brook, trois localités qui s'étendent le long d'une même route au nord de la ville de Newcastle, les Kelly avaient des enfants à nourrir et essayaient en même temps de venir en aide à des membres de leur parenté. C'était une période d'instabilité pour les Acadiens du nord du Nouveau-Brunswick, dont les villages d'origine ne possédaient pas les ressources nécessaires pour nourrir une population croissante. Les jeunes familles qui s'établissaient à Beaver Brook espéraient obtenir des terres où elles pourraient exploiter des ressources forestières et agricoles et cherchaient aussi à obtenir de l'assistance de la province et de la municipalité de Newcastle. Les colons étaient originaires de plusieurs endroits de l'est du Nouveau-Brunswick et ils étaient en concurrence les uns avec les autres pour obtenir leur part des terres disponibles. L'expérience vécue par les Kelly, pendant les années 30, contraste nettement avec l'image de la société traditionnelle où les gens se rassemblent pour célébrer, dans un esprit communautaire, des fêtes comme la Chandeleur.

Le témoignage des Kelly présente une image extrêmement détaillée des conditions de vie dans les villages de colonisation pendant les années 30 et constitue une excellente source historique pour l'étude de ce phénomène. En tant que chercheur intéressé à comprendre le mouvement de colonisation, j'aurais pu mener des enquêtes sur ce sujet sans faire allusion aux coutumes et aux croyances folkloriques. D'une certaine façon, l'historien qui recueille uniquement des témoignages se rapportant aux questions qui font partie de sa problématique de recherche est semblable au folkloriste qui cherche seulement des spécimens de chansons, de légendes ou d'autres éléments compris dans un répertoire de faits de folklore. Plutôt que de s'ouvrir au potentiel de transmission de connaissances de leurs informateurs, ils les abordent avec une perspective bien limitée. Ils demandent à leurs informateurs d'exprimer non ce qu'ils considèrent le plus important parmi leurs souvenirs, mais plutôt ce que les chercheurs trouvent intéressant.

La réalité culturelle à travers le témoignage oral

Dans un article consacré à l'approche biographique en sociologie, Daniel Bertaux suggérait que les spécialistes de cette discipline remettent en question leur monopole institutionnel sur le savoir et traitent la personne ordinaire non comme un objet à observer, mais comme un informateur mieux informé que le sociologue qui l'interroge⁹. Peu importe leur domaine de spécialisation, les chercheurs qui abordent le témoignage oral sont tous confrontés à des problèmes d'interprétation. Contrairement à d'autres sources d'information, le témoignage oral ne peut pas être considéré comme de la matière brute qui attend que le chercheur l'analyse ou l'interprète, car l'informateur lui-même soumet déjà ses souvenirs à un processus de sélection, d'interprétation et de formulation afin de les communiquer au chercheur pendant l'entrevue.

Un ethnologue peut recueillir des bribes de souvenirs d'une personne pour les ajouter à un ensemble de documents lui permettant d'étudier un fait social. De même, un historien peut recueillir des souvenirs qui apportent des éléments nouveaux à une étude d'un certain sujet. Le témoignage oral ne dévoile cependant toute sa richesse qu'au moment où le chercheur reconnaît son potentiel comme expression de l'identité sociale de l'informateur. D'après Nicole Gagnon, c'est dans le récit de vie que l'informateur transmet une vision de sa réalité culturelle¹⁰. Dans son récit, il s'approprie le réel, maîtrisant un univers de significations et donnant un sens à ses actions. Selon Gagnon, « dans la mesure où les significations sont reçues et partagées, et où les gestes font partie d'un acte social, on peut aborder le processus (identitaire) comme fait proprement culturel¹¹ ».

La matière contenue dans un témoignage oral recèle une partie de la mémoire de l'informateur, une mémoire formée d'un nombre incalculable de souvenirs qui possèdent un sens pour celui qui les détient. C'est en fonction de ce sens que l'informateur structure ses souvenirs pour ensuite les communiquer sous forme verbale. Dans une entrevue où quelques souvenirs seulement sont racontés à un chercheur qui n'est intéressé qu'à un aspect particulier de l'expérience de l'informateur, le sens profond des souvenirs est rarement perceptible. Le témoignage présentera des faits reliés à des événements ou à des situations connues par l'informateur, mais le choix des souvenirs racontés aura été fait directement en rapport avec les intérêts du chercheur. La narration sera structurée non en fonction du sens des souvenirs pour l'informateur, mais plutôt en fonction du sens que leur accorde le chercheur.

C'est seulement lorsque l'informateur peut librement reconstruire son récit de vie que l'on peut pénétrer dans son univers identitaire à travers le témoignage. L'étude d'un récit de vie peut nous donner accès à une réalité culturelle exprimée à travers des souvenirs racontés. Comme l'avancé Alessandro Portelli, lors d'un récent colloque sur l'histoire orale, la vérité se trouve au delà des récits sur les événements vécus, mais la narration des événements peut nous amener vers cette vérité¹².

Pour retourner aux témoignages d'Allain et de Léontine Kelly cités plus haut, on ne peut pas obtenir une vision claire de l'identité culturelle acadienne à partir de quelques brefs extraits d'entrevues — une analyse de l'ensemble du fonds serait nécessaire pour y arriver —, mais on peut jeter un nouveau regard sur les extraits cités pour tenter d'y entrevoir quelques brins d'une réalité qui dépasse la simple narration des faits.

Le premier témoignage est de nature descriptive et traite des traditions acadiennes en termes généraux. Il y a, cependant, le passage où Léontine Kelly dit : « Une fois, maman a entendu les mi-carêmes venir. » Cette phrase plonge le lecteur dans un récit qui fait état du mélange de crainte, d'excitation et de curiosité ressenties à l'approche des mi-carêmes. Les actions des mi-carêmes qui apprennent la présence des filles dans la maison sont

décrites d'une façon très imagée : « Ah, bien là, ils viront de bord ! Ils fessient avec leurs cannes, là, sur la neige, sur la glace, ça fessait dans les vitres. » On y trouve toute la symbolique du geste des garçons qui, complètement déguisés, exigent de voir les filles avec qui si peu de contacts sont permis dans la vie quotidienne. L'interprétation de ce passage peut aussi éclairer, du point de vue historique, la question des rapports sociaux entre jeunes gens de sexe différent et les tensions occasionnées par les normes établies.

Dans le second témoignage, les Kelly racontent leurs expériences, pendant les pires années de la crise économique, où il était nécessaire d'obtenir du secours du gouvernement sous forme d'allocation de nourriture. Allain Kelly ajoute un commentaire au sujet de la foi religieuse qui permet d'éviter le découragement. Mais les passages les plus évocateurs de la réalité sociale des Kelly sont ceux où ils font référence à l'aide qu'ils ont apportée à d'autres familles dans le besoin. Allain raconte comment il a donné 25 cents à une famille dont les enfants pleuraient, pour que les parents puissent acheter du sucre. Il conclut en disant : « Pis là, le braillement a arrêté tout net. » Lui-même voyageait sur des chemins cahoteux en bicyclette parce qu'il n'avait pas d'autre moyen de transport et il n'avait que 25 cents dans ses poches, mais la satisfaction de voir les enfants heureux était telle qu'il donna volontiers à leurs parents tout l'argent qu'il avait sur lui. De même, lorsque Léontine mentionne que les Kelly ont nourri la famille de sa sœur nouvellement arrivée à Beaver Brook, elle dit : « Bien, j'avais ramassé une chaudière de cinq livres là, plein de beurre. J'avais ramassé ça. » En plus de préparer les repas à la maison, c'était elle qui se chargeait de la conservation des produits alimentaires. Le fait d'avoir réussi à emmagasiner cinq livres de beurre pour pouvoir ensuite le partager avec des membres de sa parenté revêtait une telle importance pour elle qu'elle s'en est souvenue pendant plus de cinquante ans, pour ensuite l'évoquer dans son témoignage.

Ces anecdotes, qui peuvent paraître de simples détails, à l'intérieur d'un témoignage décrivant les conditions économiques pendant la crise, nous en disent long sur la réalité vécue par leurs auteurs. Une lecture superficielle du témoignage nous apprendrait que certaines familles dans la région de la Miramichi se trouvaient dans un état de complète privation, alors que les plus fortunées recevaient chaque mois du gouvernement une allocation alimentaire d'une valeur de dix ou de quinze dollars. Mais en écoutant de près le témoignage des Kelly, on apprend que le fait d'arriver à épargner le peu qu'ils avaient leur permettait de venir en aide aux plus démunis, et ainsi d'éviter le sentiment d'humiliation souvent ressenti par les personnes qui doivent dépendre du secours de l'État pour nourrir leur famille.

Des chercheurs comme Henry Glassie et Daniel Bertaux ont remarqué que l'on ne doit pas aborder la culture humaine comme un objet à observer ou comme une question à résoudre. Dans l'étude de témoignages sur des expériences vécues, ce qu'il faudrait peut-être faire, ce n'est pas tellement d'unir les approches théoriques de disciplines telles l'histoire, la sociologie et

l'ethnologie, que d'aller au delà des concepts restreints associés à chacune pour arriver à apprécier le document oral dans toute sa richesse.

Comme nous l'avons vu, les témoignages d'Allain et de Léontine Kelly pourraient fournir de la matière susceptible d'intéresser autant les ethnologues que les historiens, mais les praticiens de ces disciplines auraient tendance à s'attarder à différents aspects des témoignages pour aboutir aussi à une interprétation différente. Il en ressort que des entrevues menées par des ethnologues et des historiens auprès des mêmes informateurs produiraient des témoignages sensiblement différents, selon l'orientation que le chercheur aura donnée à l'entretien. Par contre, quand l'informateur est encouragé à transmettre sa propre vision de son vécu, il ressort de son témoignage le reflet d'une réalité qui a un sens social, culturel, historique, voire philosophique. Il découle de cette réflexion que, pour apprécier le témoignage oral à sa pleine valeur, il faudra utiliser une approche interdisciplinaire non pas comme une fin en soi, mais plutôt comme une façon d'aller vers un univers de compréhension où les barrières disciplinaires n'ont plus de place.

NOTES

1. Denise Lemieux, «L'interdisciplinarité, collage de savoirs ou méthode de renouvellement des problématiques?», *Bulletin de l'Association d'études canadiennes*, vol. 16, n° 1, 1994, p. 1 et 16.
2. Henry Glassie, *Passing the Time in Ballymenone*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1982, p. 11.
3. *Ibid.*, p. 13.
4. *Ibid.*, p. 14.
5. Il est question de ce même fonds dans deux articles publiés ailleurs: « Histoire orale et culture locale: perspectives ethnologiques », *Canadian Folklore canadien*, vol. 13, n° 2, 1991, p. 99-107;

- «Two Viewpoints of Life History: The Folklorist's and the Informant's», *Report on the Fourth Annual Meeting of the Atlantic Oral History Association*, Shanon Ryan, ed., St. John's, Memorial University of Newfoundland, 1982, p. 95-99.
6. CEA, collection Ronald Labelle (AF-182), enregistrements 547 à 552.
7. Ce récit de vie a été publié comme document dans la revue *Acadiensis*. Voir Léontine Kelly, «J'écris ma vie», *Acadiensis*, vol. 15, n° 1, 1985, p. 133-140.
8. CEA, collection Ronald Labelle (AF-182), enregistrement 2710.

9. Daniel Bertaux, «L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 69, 1980, p. 219.
10. Nicole Gagnon, «Données autobiographiques et praxis culturelle», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 69, 1980, p. 230.
11. *Ibid.*, p. 231.
12. Alessandro Portelli, cité lors de la «International Conference on Oral History», Columbia University, New York, 21 octobre 1994.