

Attachement utilitaire et refus du jeu ethnique. Le rapport au pays d'accueil dans les récits de vie d'un groupe d'immigrants italo-montréalais

Utilitarian attachment and rejection of the ethnic game: the relationship with the host country in the life stories of a group of Italian immigrants in Montreal

Pertenencia utilitaria y rechazo del juego étnico. La relación al país de acogida en los relatos de vida de un grupo de inmigrantes italianos en Montreal

Mauro Peressini

Number 31 (71), Spring 1994

Identités et nouveaux rapports sociaux dans les sociétés pluriethniques

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033778ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033778ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Peressini, M. (1994). Attachement utilitaire et refus du jeu ethnique. Le rapport au pays d'accueil dans les récits de vie d'un groupe d'immigrants italo-montréalais. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (31), 47–61.
<https://doi.org/10.7202/1033778ar>

Article abstract

The stories of the lives of a group of Italian immigrants, as they reveal the many identities by which the narrators define themselves, are used to analyse their attitudes toward the host country. Discourse on the natural and spatial characteristics of Canada, on Canadian society in general and on actual relations with native Canadians show that Canada is seen in a positive or negative light depending on whether or not it can promote what is essentially *family* migration and the development of *local* community life. Value is placed on family identities, the identity associated with belonging to a community of parents and friends and the identity of "citizen". On the other hand, this discourse generally gives short shrift to ethno-national identities. The conclusion suggests considering utilitarian attachment to the host country and rejection of the ethnic game, both of which emerge from the discourse as strategies related to the socio-professional characteristics of the group under study.

Attachement utilitaire et refus du jeu ethnique. Le rapport au pays d'accueil dans les récits de vie d'un groupe d'immigrants italo-montréalais

Mauro Peressini

Formée à partir de deux vagues migratoires (200 000 immigrants entre 1870 et la fin des années vingt; 450 000 de 1947 à la fin des années soixante), la population italienne du Canada a été étudiée par des psychologues, des folkloristes, des sociologues, des anthropologues et des historiens (voir Sturino, 1988). Toutefois, seulement un petit nombre de ces très nombreux travaux a été consacré de manière explicite et systématique au thème de l'identité, plus particulièrement à l'analyse de la gestion par les acteurs des identités

multiples qu'ils mettent en jeu dans leur quotidien. De plus, la majorité de ces quelques études ne s'est penchée que sur une ou deux identités à la fois: importance des identités familiales définissant un certain «familisme» chez les Italiens; identités sexuelles et rapports hommes-femmes; rapport entre l'identité ethnique («Italiens») et une identité locale fondée sur l'appartenance à un village d'origine; etc. L'article qui suit est tiré d'une recherche plus large (Peressini, 1991a) qui s'est donné pour tâche de prendre en compte la

multiplicité des identités mises en jeu par les acteurs et d'analyser de manière systématique les rapports qu'elles entretiennent entre elles: analyse des *catégories* ou «étiquettes» («fils», «fille», «père», «mère», «homme», «femme», membre d'un groupe de parenté ou d'un village, «Calabrais», «Sicilien», «Italien», «citoyen», «riche», «pauvre», «patron», «ouvrier», «individu», etc.) au moyen desquelles les acteurs se définissent selon les situations rencontrées et selon les relations établies avec d'autres immigrants, les autoch-

tones ou les institutions de la société d'accueil; analyse aussi des *contenus* associés à ces identités (ensemble de connaissances, de croyances, de valeurs, de traditions, de normes ou de règles de comportement, de principes éthiques ou religieux) en fonction desquels on règle ses conduites.

Pour ce faire, la recherche a privilégié l'approche biographique. Tout récit de vie peut remplir deux fonctions. Il peut, d'abord, servir de document pour reconstituer une réalité: un passé, un événement, un contexte ou un processus social ou culturel, un mode de vie, des trajectoires socio-professionnelles ou les stratégies passées des acteurs que l'on étudie. Il est alors conçu comme un *récit de pratiques* dans le cadre de ce qu'on appelle l'histoire orale. Mais il peut être considéré aussi comme une pratique en soi: la *pratique du récit*¹. C'est dans cette perspective que le récit de vie devient une voie d'accès privilégiée au système identitaire des narrateurs. Raconter sa vie devient, en effet, une activité par laquelle le narrateur interprète son passé en sélectionnant et en organisant des éléments (événements, anecdotes, faits et gens considérés comme marquants ou importants) puisés dans le matériau brut et fragmenté de sa vie passée tel que

sa mémoire le lui restitue. Le récit produit constitue donc une fiction. S'il est en partie conditionné par les éléments qui composent la vie passée du narrateur, il ne se réduit pas à eux, car ce sont les choix opérés par celui qui raconte qui font parler ce matériau muet: choix des éléments à dire et à ne pas dire, mais aussi choix des mots pour le dire, des expressions, des métaphores, des jugements portés sur eux pour construire un sens et l'orienter dans la direction voulue. Au moyen du récit produit, où se mêlent descriptions et explications de ce qui s'est passé, aussi bien que justifications des choix posés, le narrateur construit donc une unité de sens dont un des buts est de fournir une *image de soi* compatible avec son système de représentation actuel et, plus précisément, avec l'image de lui-même qu'il juge positive et croit utile d'offrir à son interlocuteur. Afin de décrypter les différents aspects de cette image de soi, la méthode utilisée a consisté en une analyse combinée des thèmes abordés dans les récits et des *identités* exprimées par les *personnages* sous lesquels les narrateurs se mettent en scène eux-mêmes ou mettent en scène d'autres individus présents dans leur histoire².

L'article qui suit ne résume que les résultats de cette recherche qui ont trait au thème du *rapport des immigrants au pays d'accueil*. Le récit de vie étant considéré comme une pratique du récit analysable comme telle, la question de ce rapport peut se définir par différentes interrogations. Quelle place occupe le thème des rapports au pays d'immigration dans l'entreprise qui consiste à présenter une image de soi à l'aide du récit de sa vie? Que nous apprend ce thème sur le système de représentation des

narrateurs et sur les identités qu'ils mettent en jeu et qu'ils valorisent? Comment ce rapport et son histoire sont-ils décrits et racontés? Peut-on dégager des récurrences dans les thèmes ou les événements choisis pour rendre compte de ce rapport? Peut-on y reconnaître une certaine logique, un sens qui permette de saisir une conception globale du pays d'accueil et des rapports à celui-ci chez les immigrants?

Les récits furent recueillis auprès d'un groupe d'immigrants venus à Montréal entre 1947 et le milieu des années soixante à partir des villages voisins de Mendicino, Carolei et Cerisano, situés dans la région de Calabre, dans l'extrême sud-ouest de l'Italie³. Il est important de noter que ce qui sera dit est représentatif des récits produits par un groupe d'immigrants particulier: individus relativement âgés au moment de l'entretien (50 ans à 80 ans), arrivés au Canada à l'âge adulte, faiblement scolarisés, d'origine sociale modeste (paysans ou petits artisans) et ayant connu une faible mobilité socio-professionnelle au Canada (ouvriers manuels ou faiblement spécialisés: cuisiniers, camionneurs, menuisiers, etc.). Comme cela sera brièvement rappelé en conclusion, même si ce groupe peut être considéré comme représentatif de la grande majorité des immigrants italiens au Canada, il serait erroné d'étendre les résultats à l'ensemble de la communauté italo-canadienne et, en particulier, aux individus d'origine sociale plus élevée ou ayant expérimenté une mobilité socio-professionnelle plus marquée (hommes d'affaire, membres des professions libérales, etc.), qui exigeraient une étude distincte⁴.

Cela dit, si l'on s'en tient au groupe considéré, la logique dominante des discours sur le



rapport au pays d'immigration ne peut se comprendre que si on éclaircit préalablement deux autres questions: la nature du *projet migratoire* et le type d'*identité collective* mis de l'avant dans les récits. L'article commence donc par décrire brièvement ces deux clés interprétatives alors que la troisième partie aborde directement la question du rapport au pays d'immigration.

Un projet familial

Un premier trait qui frappe à la lecture des récits de vie est l'importance qu'y prennent les *identités familiales*. De tous les personnages potentiellement disponibles pour se mettre en scène, le « fils » ou la « fille », le « mari » ou l'« épouse » et plus encore le « père » ou la « mère » sont ceux qui occupent le plus de place dans les histoires racontées. La valorisation de soi comme individu qui se conforme aux exigences de sa position au sein de la famille se manifeste de diverses façons qu'on ne peut que mentionner brièvement ici (voir Peressini, 1991a : chap. IV) : par le monopole quasi complet que détiennent les personnages familiaux dans certaines histoires de vie ; par la quantité de passages qui insistent sur l'« harmonie », l'« affection », l'« entraide » et le « respect » pour caractériser les relations familiales pas-

sées et présentes ; par les discours qui font de la famille un refuge protecteur face au monde extérieur ; par les narrations qui énumèrent et décrivent nos « bonnes conduites », dessinant tantôt la figure du « bon enfant » (contributions en travail ou en revenus de l'enfant au groupe domestique ; marques de respect ou de soumission vis-à-vis des parents ; soins prodigués aux frères et sœurs ; etc.), tantôt celle du « bon parent » (« pères » et « mères » qui ne reculent devant aucun sacrifice pour assurer un bien-être matériel à leurs enfants ; double travail ; restrictions quant aux besoins personnels ; achat de la maison ; etc.). Enfin, l'attention des récits à des épisodes mettant en scène des « mauvais enfants » (ainsi : un fils émigre en abandonnant ses parents qui s'étaient sacrifiés pour lui assurer des études supérieures) ou des « mauvais parents » (pères ou mères qui abandonnent leur famille, dépensent les revenus domestiques en alcool ou en sorties, se rendent coupables d'adultère ou d'actes violents) témoigne aussi de la haute estime attribuée aux rôles familiaux.

Cette valorisation des personnages familiaux, les raisons données pour expliquer le choix d'émigrer aussi bien que les bilans de vie que l'on dresse çà et là dans les récits contribuent à faire du *projet migratoire* une entreprise essentiellement *familiale*. Depuis la décision de partir jusqu'à l'état actuel de retraité et de grand-parent, les vies qui nous sont racontées sont toutes tendues vers cet objectif obsédant d'améliorer les conditions de vie sociales et matérielles de la famille. La place prépondérante qu'occupe la consommation de type familial (biens et services satisfaisant des besoins stricte-

ment familiaux) par rapport à d'autres formes de consommation absentes des récits ou dévalorisées (satisfaction de besoins individuels par exemple) témoigne de l'importance de l'investissement familial dans la constitution d'une image de soi valorisée (Peressini, 1991a : chap. X ; 1993a). Ce constat s'accroît d'ailleurs lorsqu'on observe le lien privilégié qu'entretient l'émigration pour le Canada avec la question des enfants. Solution à une vie au village qui, dit-on, interdisait tout progrès professionnel et économique, le projet migratoire se présente comme la recherche d'un avenir dont les enfants sont les principaux bénéficiaires. Pascuale R. parle ainsi de la décision de son père d'émigrer au Canada :

Vraiment, justement pour nous donner un avenir. Parce que là, l'avenir, il était maigre, très maigre. Lui [son père], il était contre [l'émigration], parce que cela ne lui a jamais plu. Mais par amour pour les enfants, il fit son premier sacrifice. Il émigra pour nous, pour nous donner une voie plus ouverte, plus libre [...] Ce fut seulement par amour des enfants, pour nous ouvrir une voie meilleure et plus sûre. Parce qu'alors [...], l'émigration pour le Canada, c'était du pain sur la table (no 61).

« Donner un avenir », une « voie plus ouverte », « plus libre », « meilleure », « plus sûre », sont autant d'expressions qui reviennent avec insistance lorsqu'il s'agit de parler des bienfaits de l'émigration pour les enfants. Il en va ainsi pour Guido G., par exemple (« Nous, nous sommes venus pour eux, non pas pour nous » ; « Amenons les enfants pour améliorer la situation » [no 91]), tout comme pour Assunta T. :

Lui [son mari], il ne voulait pas venir au Canada [...] il est venu, mais il est venu forcé [...] Il ne voulait pas tellement venir. Moi, je suis venue avec beaucoup d'enfants. Il disait :

Attachement utilitaire et refus du jeu ethnique.
Le rapport au pays d'accueil dans les récits de vie
d'un groupe d'immigrants italo-montréalais



50

— « Allons-y, qui sait... pour la vie des enfants, pour améliorer » [...]

Pour les enfants et pour leur donner un avenir meilleur. Pour les enfants, j'ai dit :

— « Allons au Canada ».

Tous disaient que là, on vivait bien et tout et tout. Alors, nous avons fait ce pas pour améliorer... pour que tout aille bien (no 86)

Un « nous » local

Un autre trait frappant des récits de vie se rapporte à la nature de l'identité collective (supra-familiale) qui les domine. Contrairement à ce à quoi les études ethniques et interculturelles nord-américaines nous ont habitués, ce « nous » auquel on fait référence le plus souvent n'a rien d'ethnique, de national ou même de régional. On définit moins ses appartenances en se référant à l'Italie ou à la Calabre, aux « Italiens » ou aux « Calabrais », à la « communauté italienne » ou « calabraise », qu'en se rattachant à un monde plus restreint. Celui-ci inclut aussi bien différents cercles de parents (oncles, tantes, cousins, neveux, parrains, etc.) que ceux qu'on appelle nos « *paesani* » : *amis ou connaissances originaires du hameau ou de la commune d'origine, ou encore d'une commune voisine*⁵. L'identité collective qui domine les récits de vie constitue donc une réalité strictement locale, si l'on entend par ce terme une réalité où la connaissance

directe et concrète des individus auxquels on a affaire (ou du moins leur réputation rapportée par des proches) tient une place décisive et valorisée dans la définition du « nous » et des « autres » :

[L]e village [le centre], tu as vu comment il est tout petit. Alors, je connaissais plusieurs familles parce que là, dans les villages, tu connaissais tout le monde et on sait tout de tout le monde [il rit]. Pour moi, c'est une bonne chose, c'est... Pour celui qui ne se mêle pas de ses affaires, c'est une mauvaise chose. Mais en général, moi, j'ai vécu cela et je préférerais cette vie-là à celle-ci [à Montréal]. Alors, je connaissais beaucoup de familles... (Rafaele G., no 69).

Il serait trop long de décrire les nombreuses façons par lesquelles les récits de vie manifestent et valorisent l'importance de cette identité communautaire locale (voir Peressini, 1991a : chap. V). Deux façons se dégagent. Premièrement, de nombreux passages valorisent pour elle-même la vie sociale vécue dans la communauté locale. Qu'il s'agisse de décrire le village d'origine d'autrefois ou de se remémorer avec nostalgie la vie communautaire recréée pour un temps (jusqu'au milieu des années soixante) sur un bout de rue de Montréal (baptisé *Piccolo Mendicino*), on parle toujours d'une « grande famille » dont les relations chaleureuses étaient marquées par des rassemblements fréquents et de nombreux

ses visites, par le « respect », l'« affection », l'« harmonie », l'« entraide », la « fraternité », l'« amour » et la non-violence :

Dans nos temps, il y avait une fraternité. Comment puis-je dire ? C'était comme une famille où tu te voyais, tu te souriais, tu te saluais. Tu savais qu'un tel n'était pas bien, tu échangeais des visites. Il y avait comme une fraternité en ces temps-là où nous sommes partis. Maintenant, je ne sais pas. Mais en ces temps-là, c'était tout... Beaucoup de visites et beaucoup d'affection. Lorsqu'il y avait un mariage, on se visitait. Lorsque c'était l'anniversaire de quelqu'un, on y allait toujours [...] C'était plus comme une famille. On respectait l'autorité, on respectait (Giuseppina T., no 76).

[À Montréal] l'église, c'était le rendez-vous de nos *paesani*. Le dimanche matin, c'était le rendez-vous. Il y avait ceux qui allaient à l'église et ceux qui allaient devant l'église. Cependant, c'était le rendez-vous de nous tous, disons, de nous tous. Si un dimanche quelqu'un ne pouvait pas y aller... Alors là :

— « Hé ! *mastro* Vincenzo ! [maître Vincenzo] Giuseppe ! Pascuale ! Comment ça va ! ».

Ainsi, on allait prendre un café et de là, chacun s'invitait pour passer l'après-midi à la *briscola*, au *tresette* [jeux de cartes]. L'église était le rendez-vous (Pascuale R., no 62).

L'importance et la valorisation du groupe local se manifestent aussi, deuxièmement, dans les passages qui mettent en rapport la communauté locale et les réalités plus vastes, provinciales, régionales ou nationales. On trouve alors des discours qui, portant sur la vie en Italie, se centrent sur le thème de la violence pour présenter une opposition explicite entre la réalité locale du village et les réalités géographiquement plus larges. « Nous sommes en Calabre et c'est comme si nous n'y étions pas. Ça [Mendicino], c'est un petit village qui est né comme ça [...] Ils vivent en harmonie, jeunes ou... [vieux] Tu ne vois pas... [de violence] », dira, par exemple, Guido G. (no 92). Tout comme d'autres, Alfredo M. reprend cette

distinction franche entre le village pacifique et la région ou la nation d'où viennent les désordres lorsqu'il décrit son village natal et l'ensemble des communes voisines (le Cosentino) comme un oasis de tranquillité :

Tu as vu que certaines fois, on entend dire qu'ils ont tué celui-ci, tué cet autre, mais pas dans mon village [Crisano]. Non, non. Et non plus à Mendicino, tout près. Même pas là où vous êtes allé, à Rende [autre village voisin]. Le Cosentino en général était très calme comparativement, par exemple, à ce que l'on entend dire de la Sicile ou d'autres endroits. Très calme. Je suis parti de là-bas alors que j'avais trente et quelques années. Je me souviens d'une seule personne qui s'était battue, un garde municipal. Mais c'est parce qu'ils ne l'aidaient pas... Mais je ne me rappelle d'aucun mort, ni de quelqu'un qui aurait tiré. Donc, les rapports étaient très bons (no 97).

Dans les passages sur la vie à Montréal, l'opposition groupe local-réalité régionale ou nationale se manifeste parfois dans des passages qui définissent explicitement le « nous » immigrant : « On savait tout de suite, lorsque quelqu'un du village arrivait. Non pas un Calabrais, mais quelqu'un du village voisin. Parce que quelqu'un de Reggio [autre province calabraise], c'était un étranger comme les autres » (Francesco T., no 53). Les discours sur les loisirs, les fêtes et les organisations communautaires, quant à eux, expriment souvent une préférence pour des manifestations limitées au cercle des parents et des *paesani*. Ainsi, Antonio T. exprimera comme suit sa préférence pour les fêtes informelles « en famille » : « Je n'ai jamais eu l'idée de suivre ces communautés italienne et calabraise. S'il y avait quelques fêtes en famille ou quelque chose comme ça, ça va » (no 59). De même, Raffaele G. marque sa distance vis-à-vis des associations de niveau national où il est impossible de se

retrouver entre *paesani* : « En somme, à moi, ça ne me plaisait pas tellement, parce qu'il n'y avait pas de *paesani* que tu pouvais rencontrer, avec lesquels tu pouvais discuter, te divertir un peu » (no 69). Chez d'autres narrateurs, l'association provinciale ou régionale devient un moindre mal. On la préfère à l'absence totale de points de rencontre, mais elle reste moins prisée qu'une organisation de niveau communal :

Si tu formes une association communale, ce sera seulement les *Mendicinesi* qui se regrouperont avec d'autres invités. Si on veut maintenir cette atmosphère de *paesani*, il faut que ça soit une association *paesana*, communale. Tandis qu'on a fait les *Cosentini* [l'association provinciale des *Cosentini*] où les cent quarante-cinq communes [cent cinquante-cinq en fait] peuvent en faire partie [...] Mais une association communale, ça regroupe tous les *paesani*, ça fait revenir cette atmosphère, cette belle atmosphère de l'époque. Mais ça ne s'est pas fait. Je préfère qu'il y ait celle-ci [l'association des *Cosentini*] plutôt que rien (Pascuale R., no 62).

Le rapport au pays d'immigration

En plus de se mettre en scène et de se valoriser comme « parents », les narrateurs font donc valoir aussi leur appartenance à un groupe strictement local, à une parentèle ou à un groupe de *paesani*. C'est cette double définition de soi qui permet de comprendre la logique des discours qui traitent des rapports des narrateurs au pays d'immigration (Canada, Québec ou Montréal)⁶. En effet, en tant que série de jugements implicites ou explicites portés sur le pays d'accueil, ces discours prendront pour critères, tantôt la capacité de ce pays d'assurer le succès du projet migratoire familial, tantôt son aptitude à favoriser une vie communautaire locale riche et intense. C'est en fonction de l'une ou l'autre de ces deux exigences que le Canada sera

apprécié ou au contraire critiqué. Sur le plan thématique, ces récits peuvent être divisés en trois catégories : 1) ceux qui traitent du rapport au pays d'immigration défini par ses traits *physiques* ; 2) ceux qui décrivent le rapport à la *société d'accueil* en général, à ses institutions, à ses traits culturels ou à ses modes de vie ; 3) ceux, enfin, qui abordent les *rapports concrets aux autochtones*, c'est-à-dire aux « Canadiens français » et aux « Canadiens anglais » principalement⁷.

Une nature hostile et un espace centrifuge

Étant donné leur rapport plus indirect avec le thème qui nous occupe, on peut passer rapidement sur les passages traitant des caractères physiques du Canada : nature et espace (voir Peressini, 1991a : 307-318). Pour ce qui est de la nature, autant celle des villages d'origine est décrite comme bénéfique et généreuse (nombreuses références à la salubrité de l'air chaud et sec, à la proximité de la mer, à la beauté des paysages et des panoramas, à l'abondance de fruits et de légumes frais, etc.), autant la nature canadienne, réduite presque exclusivement à l'hiver, à la neige et au froid, paraît menaçante et hostile. C'est elle que craint l'arrivant et qui l'effraie personnellement à la descente du bateau ou à l'entrée en gare ; comme plus tard, lorsqu'il faudra affronter le vent, le froid et la glace dans les déplacements en ville, aux arrêts d'autobus ou au travail. Mais c'est aussi pour ses effets néfastes sur la vie communautaire que l'hiver canadien attire l'attention : il restreint les possibilités de sorties et les rencontres avec les *paesani* dans la rue ou devant l'église, pousse chacun à rester chez soi. Les récits empruntent souvent le

mode métaphorique pour décrire le rôle négatif de la nature canadienne dans la transformation des mentalités chez les nouveaux venus et dans la dissolution inévitable (parce qu'inscrite dans la nature même du pays) des relations sociales locales en sol canadien : « Nous nous sommes faits froids comme la température » (Pascuale R., no 61); « Même les personnes sont froides. Ce n'est pas un pays chaud » (Mario G., no 73).

Analogie est le traitement réservé à l'espace. Autant celui des villages d'origine des années cinquante est décrit comme centripète et favorable à la proximité communautaire (espace restreint des petits villages aux maisons entassées les unes sur les autres qui fait ressembler le village à un *presepio*, une crèche de Noël; univers clos et limité par les faibles moyens de transport et de communication de l'époque, et pour cela protecteur et humain, puisque capable de rassembler les *paesani* sur les chemins et sur les places, et d'en empêcher la dispersion), autant l'espace canadien ou montréalais sera présenté comme centrifuge et donc défavorable au maintien des relations intenses entre membres de la communauté locale. C'est un espace qui nous étonne par ses distances et qui nous éloigne des parents et amis

que l'on croyait retrouver à proximité. En favorisant l'éparpillement vers les banlieues montréalaises ou même vers d'autres villes, il raréfie les relations concrètes et directes. Celles-ci finissent par être de plus en plus espacées et confinées à des moments circonscrits et formels (mariages, enterrements, etc.), ou remplacées par des relations plus abstraites (relations téléphoniques). Dans tous les cas, l'espace centrifuge rencontré au Canada se pose comme un facteur de vide social et de solitude.



La solitude du citoyen

Si la nature et l'espace canadiens sont des thèmes qui renvoient exclusivement à la question de la vie communautaire au Canada, le thème des relations avec la société canadienne (institutions, valeurs, modes de vie) renvoie quant à lui à deux choses : aux effets de la société canadienne sur l'évolution des relations avec les parents et les *paesani*; mais aussi à ses effets sur le projet migratoire familial (progrès économique, amélioration du niveau de vie matériel de la famille, carrière des enfants, etc.).

À propos de cette dernière question, on peut dire que le Canada est généralement jugé positivement. En fait, ce qui est valorisé, comme élément favora-

ble à la réussite du projet familial, c'est la capacité de la société canadienne de faire de chaque individu un « citoyen » à part entière et de respecter deux traits rattachés à cette identité : les droits qui reviennent à chaque citoyen; l'égalité de tous les citoyens⁸. Pour ce qui est des droits pour lesquels on apprécie le plus le Canada, ce sont ceux relatifs au travail qui reviennent le plus souvent. On vantera la réglementation des conditions de travail qui règne au Canada et qui, en faisant obstacle à la précarité, permet de faire du travail un outil sûr et efficace au service de la consommation familiale. On appréciera, en particulier, la sécurité d'emploi, le respect de l'ancienneté et surtout la stabilité et la régularité des salaires. La situation vécue dans le village d'autrefois est alors souvent dévalorisée lorsqu'elle est comparée à ce qu'on a trouvé au Canada. L'extrait suivant de Caterina P., par exemple, oppose l'arbitraire qui selon elle domine en Italie (fluctuation et irrégularité des salaires) à la situation canadienne, où le lien entre travail et revenu se présente réglé par un contrat respecté. Il faut noter que l'accent n'est pas du tout placé sur le niveau des salaires. On laisse même entendre que les taux sont tout à fait insatisfaisants au Canada. Ce sont plutôt la fixation stable des salaires et la régularité de leur versement qui valorisent ce pays, autant de conditions nécessaires pour assurer des conditions de vie décentes à la famille et éviter la précarité à laquelle on était condamné en Italie :

Et puis, en Italie, il y a une chose aussi : tu travailles et ils ne te payent jamais à l'heure comme ici. Ici, ils te donnent peut-être seulement cinq sous l'heure, mais le vendredi, ils te payent. En Italie, ils te donnent toujours un acompte [...] Tu gagnais, supposons dix mille lires,

comme ça, par semaine, et ils t'en donnaient deux mille :

— « Le reste, je te le donnerai ».

Et le reste, ils ne te le donnaient jamais. Alors, toi, tu devais manger, faire l'épicerie. Comment faisais-tu ? [...] dans nos régions, ils faisaient comme ça. Ils te donnaient toujours un acompte, un acompte (no 100).

Quant à la question de l'égalité, les récits de vie s'accordent pour décrire le Canada comme un pays où les différences professionnelles et de revenus ne donnent pas lieu à une hiérarchie sociale discriminante. Cela se retrouve très souvent dans des passages qui comparent, encore une fois, la situation rencontrée au Canada à celle vécue au village avant le départ ou lors de séjours subséquents. La vie au village sera critiquée en raison des marques de respect requises pour approcher les mieux nantis (« Quand on allait, par exemple, à la maison du propriétaire [foncier], le locataire, le *colono* [colon, fermier], il devait se prosterner, il devait » [Alberto T., no 75]), à cause du poids des distinctions économiques sur les relations sociales (« C'était comme ça dans ces villages. Quelqu'un qui était riche se sentait haut, élevé. Toi qui étais pauvre... » [Giuseppina T., no 75]) ou du fait de l'importance accordée aux distinctions d'instruction :

Ici, c'est un autre mode de vivre, c'est un autre mode de vivre. Ici, on va au travail puis, on retourne. Et quand tu es retourné, il y a moins de... Nous sommes, disons comme ça, comme si nous étions tous égaux. Tandis qu'en Italie, en ces temps-là, je me souviens, si quelqu'un avait fait la première année *media* [secondaire, lycée], tu ne pouvais pas t'en approcher. Par exemple, il y avait celui qui travaille... le paysan, ceux qui travaillent la terre. Il y avait une distance selon qu'ils avaient un peu de... selon qu'ils savaient utiliser le crayon. Tandis qu'ici, ici, en revanche, c'est le contraire. Les institutrices, elles se marient avec un briquetier, avec un *plumber*, alors que là-bas, tu ne pouvais pas t'en approcher. Comment faisais-tu pour dire : « Je vais

demander la main à une jeune fille... » ? Même pas si c'était la fille d'un professeur, on ne pouvait pas s'en approcher. Parce qu'ils gardaient une distance. Ils étaient plus haut que nous, à un autre niveau, à un autre degré. Plus ou moins, ceux qui savaient manier le crayon, ils se sentaient tous de la même, de la même hauteur. Ils se tenaient plus... S'ils te voyaient, ils t'éloignaient plutôt, même dans les bars, même dans les... (Vincenzo R., no 57).

Le Canada sera, quant à lui, valorisé comme un pays où les différences socio-économiques ne portent pas à conséquence pour les relations avec autrui :

Et cela, c'est vraiment ce qui ma plu en Amérique, au Canada. C'est qu'il n'y a pas de distinctions entre les personnes. Il n'y a pas ce « Don », cette révérence, non, c'est égal. Il y a des personnes élevées, des personnes... mais comme nous étions dans ces villages, non, non. C'est vraiment ce que j'ai aimé ici dès le commencement [...] c'est vraiment cela, parce que nous sommes tous égaux. Tu ne distingues pas : « Ho !, mais celle-là est une madame, mais celle-là est une institutrice ! ». Ma fille a été institutrice mais ça ne paraissait pas qu'elle se sentait être une institutrice, rien. Son mari est professeur mais rien. Comme même mon fils musicien, non, rien. Tous égaux. C'est cela que j'aime (Giuseppina T., no 75).

L'appréciation positive de l'égalitarisme canadien est particulièrement fréquente lorsqu'il est question de l'accès aux services publics. La recherche des causes qui sont à l'origine des différences entre le Canada et l'Italie mène souvent les narrateurs à désigner la « bureaucratie » comme responsable des problèmes vécus au village natal. On assiste alors à une utilisation toute particulière de ce terme. Loin de désigner la lourdeur d'une administration appliquant à la lettre des règlements qui ralentissent la procédure, on fait plutôt référence à l'absence de réglementation dans les rapports avec les institutions. On critique alors l'interférence du statut social dans ce qui devrait être un contrat liant l'employé à des

clients égaux entre eux et soumis sans exceptions à la règle du « premier arrivé, premier servi ». On déprécie donc l'interférence de distinctions de classes qui viennent briser l'égalité abstraite des clients en leur donnant des qualités distinctives et hiérarchisées :

Ça me plairait de rester [en Calabre], mais puis, la chose la plus laide, c'est que moi... La chose qui me plaît le plus ici, c'est qu'il n'y a pas de bureaucratie, qu'il n'y a pas de bureaucratie. C'est ça qui me plaît ici. Ce qui me dérangeait toujours, moi, c'était la bureaucratie dans ces villages. Mais même maintenant... Si tu y vas maintenant, c'est diminué un peu, mais il y a toujours de la bureaucratie. Tu vas à la banque, tu vas au bureau. arrive « Don Cicillo » et ils te laissent là et ils s'occupent de lui, de celui qui... Cela, pour dire la vérité, ici, ce qui me plaît le plus, c'est qu'il n'y a pas ceci, qu'il y a une démocratie. Tu vas à la banque et même si le Père Éternel arrive, tu es sûr qu'ils ne le font pas passer avant toi. Tandis que là-bas... (Giuseppe G., no 71).

Mais si le Canada est ainsi valorisé en fonction de certains de ses aspects (respect du statut de citoyen, des droits et du principe de l'égalité) qui ne peuvent que favoriser la réussite du projet migratoire familial, l'évaluation qu'on en fait est fort différente lorsqu'il s'agit de revenir au thème de la vie communautaire dans ce pays. Qu'il s'agisse d'expliquer la disparition du désir même de se rassembler (« Maintenant, chacun reste chez soi. Chacun semble être mieux en restant chez lui qu'en allant trouver son voisin » [Pasquale R., no 62]), de l'abandon des traditions importées du village natal (« Aux oncles les plus âgés. Tu y allais le jour de Pâques. Tu leur embrassais la main [...] Ici, elles se sont perdues, ces traditions, ici » [Vincenzo R., no 57]) ou de la rareté des fêtes, les récits pointent presque toujours du doigt le nouveau mode de vie expérimenté au Canada. Certains passages feront porter la

responsabilité des changements sur une « mentalité canadienne » acquise par les immigrants :

C'était comme un pèlerinage, le dimanche de Pâques. Tous venaient souhaiter Joyeuses Pâques à mon père et ils lui baisaient la main. Ils se souvenaient des bonnes actions que mon père avait accomplies. Mais ensuite, peu à peu, cette habitude vint à être abandonnée. Chacun commença à être Canadien. Alors, nos bonnes traditions ont commencé à s'éloigner (Pascuale R., no 61).

D'autres feront porter la responsabilité d'une déshumanisation générale de la vie au Canada sur le caractère anonyme et inhumain de l'économie nord-américaine. À la logique utilitaire des patrons (« Pour le patron, tu es un numéro. L'homme est un numéro ici. Il n'est pas un homme [...] Tant que tu lui sers, il est tout à toi [...] Quand tu ne lui sers plus, il ne te regarde plus en face ») répond alors une transformation des mentalités chez les immigrants eux-mêmes (« Même nous, nous sommes comme ça. Nous pensons plus à nous qu'aux autres. Parce que nous sommes tous venus pour cet argent. Pour ce dollar béni, on a changé nos idées » [Guido G., no 94]). La place qu'occupe l'économie dans le mode de vie canadien devient ainsi, dans de nombreux récits, le principal ennemi de la vie sociale communautaire. Plus précisément, cer-

tains narrateurs incriminent la rigidité du travail au Canada et ses rythmes accélérés, qui ne s'adaptent pas aux temps et aux rythmes de la famille, de la parenté et de la communauté : impossibilité de laisser son travail pour aller accueillir des parents ou des *paesani* arrivés à Montréal ; travail de nuit ou durant les jours fériés empêchant le narrateur de participer aux activités collectives de loisir ou aux rassemblements autour de l'église italienne le dimanche. Parfois, la contradiction entre le travail et la vie communautaire apparaît dans des narrations qui élaborent des généralisations sur la vie en Amérique :

En vérité, les Amériques sont comme ça [...] Tu vois, ces terres sont des terres de travail. Vous voyez jusqu'à quelle heure vous travaillez, vous ? Vous pouvez penser aux amis ? Vous pouvez penser aux parents ? Nous, nous avons beaucoup de parents, regarde ici [il me montre sa généalogie]. Voilà pourquoi. Ce n'est pas qu'on oublie, c'est parce que tu n'as pas le temps de pouvoir... Et tu oublies les parents et tout. Oublier, non, tu n'as même pas le temps, la chose essentielle. C'est ça (Guido G., no 96).

De même, Maria M. valorisera la vie à Mendicino, où le dur travail et la pauvreté n'affectaient pas la vie familiale et communautaire (« Cependant, il y avait une autre... [...] une autre harmonie... Même si tu avais... une angoisse, tu chantais. Au lieu de pleurer, tu chantais, tu riais, tu te réunissais »), tout en dévalorisant le Canada, où le travail est omniprésent et empêche les relations sociales d'entraide et d'affection de s'épanouir :

Ici, c'est tout différent. Ici, c'est ça la vie que je trouve mal ici : on court, tous avec nos réunions... Ils l'appellent la *terra di business*. Chacun pense pour soi. Ils peuvent t'aider, mais ils ne... ils ne s'intéressent pas à toi qui souffres, non. C'est cela que je trouve, moi, de différent, de mal (no 79).

La course à la consommation familiale est aussi très souvent mentionnée comme facteur responsable du manque de temps à consacrer aux relations communautaires. En favorisant le projet migratoire familial, le Canada devient du même coup l'instigateur d'un nouveau mode de vie qui conduit au repli familial. En particulier, l'achat d'une maison — clôture sociale et économique de la famille — constitue un élément central dans le processus décrit par les récits, du fait qu'il établit un nouveau rapport entre vie de famille et vie communautaire. Parfois, l'effet néfaste de l'achat de la maison se combine à celui de la formation d'une nouvelle famille : « tranquillement, cette belle habitude *paesana* [rassemblements autour d'une partie de cartes] se termina, parce que chacun a commencé à acheter sa maison, chacun ainsi, chacun se maria. Alors, la famille a commencé à s'élargir et cette atmosphère humaniste s'est terminée... presque » (Pascuale R., no 61). D'autres fois, l'achat de la maison pousse les immigrants vers les quartiers plus neufs et fait réapparaître les effets négatifs de l'espace centrifuge mont-réalais :

À l'époque, nous étions plus proches. Mais ensuite, ils ont commencé à acheter à Saint-Léonard, d'autres à Laval, d'autres... [...] Nous nous parlons toujours, mais nous ne sommes plus proches comme nous l'étions avant (Vincenzo R., no 57).

Ailleurs, l'achat d'une propriété fait aussi augmenter les responsabilités et la quantité de travail des couples, réduisant du coup le temps pouvant être consacré aux parents et amis :

Pendant dix ans, cela a été vraiment une harmonie. On aurait dit que ce village de Mendicino... que nous étions ensemble [...] Avant, ils étaient tous locataires dans des logements loués. Puis, lorsqu'ils ont

acheté, ils se sont éloignés. Puis, le travail s'est fait plus dur, lorsque tu as une maison. Parce que tu dois travailler, arranger, réparer, c'est tout à faire. Et tout a changé (Giuseppina T., no 75).

Mais quelle que soit la formulation utilisée, les narrateurs décrivent les effets dissolvants d'un mode de vie qui leur était étranger dans les villages d'origine, où la vie de famille ne s'opposait pas à la vie communautaire. Caractéristique du travail industriel et de la grande ville, ce mode de vie est parfois explicitement décrit comme la combinaison d'un nouveau rythme de travail, de nouvelles exigences de consommation et d'un espace dispersif :

Cela a changé. Premièrement, à cause du fait de s'être marié [...] Cela change parce que l'épouse, soit qu'elle est d'un autre village, soit qu'elle est d'une autre culture. Alors, la famille se crée et on ne peut plus se voir comme on se voyait avant [...] ça ne fonctionne pas parce que les exigences de la vie, que nous nous sommes créées, ne le permettent pas. En ce sens que celui-là, il se bâtit une famille et moi, je me bâtis une famille. Désormais, il y a des choses à faire pour l'enfant, puis il y a à faire cela, puis... la femme... [...] Donc, le travail des deux côtés, mari et femme. Cela te rend un peu esclave au détriment de ta vie sociale. C'est comme ça que les choses ont changé [...] Dans une ville de trois millions d'habitants, même si, disons, les conditions s'améliorent en fonction de tes exigences sociales, tu ne peux pas en profiter, tu ne peux pas fréquenter ces lieux. Comme en Italie, c'est la même chose dans la grande ville [...] travail, maison, travail, maison, travail, maison. Et on ne connaît personne dans une grande ville. Le voisin, tu le vois et tu ne le vois pas. C'est la même chose [...] C'est que la vie t'entraîne à vivre de cette façon dans la grande ville (Raffaele G., no 69).

Les autochtones et les règles du jeu ethnique

Contrairement à ce à quoi on s'attendrait, l'entreprise qui consiste à raconter sa vie donne rarement lieu à l'évocation de traits caractéristiques (mentalité, coutumes, traditions, culture populaire ou savante, histoire

passée, etc.) servant à décrire, comparer ou différencier les groupes ethno-nationaux présents au Canada (« Canadiens français », « Canadiens anglais », « Italiens », etc.). S'il est possible de trouver çà et là des références aux origines ethno-nationales des individus auxquels on a affaire, celles-ci fonctionnent très souvent comme des catégories dont on ne précise pas le contenu. Et s'il arrive parfois qu'on élabore quelques descriptions (à l'invitation du chercheur, très souvent), elles sont faites alors, la plupart du temps, d'affirmations d'ordre général qui reproduisent des stéréotypes très diffusés dans le groupe immigrant ou dans la société plus large. On dira, par exemple, que les « Italiens » sont plus attachés à la famille ainsi qu'à leurs parents même après le mariage. À l'opposé, on estimera que les « Canadiens français » sont plus indépendants et que leur famille ne compte plus pour eux une fois qu'ils sont mariés. On dira également, parfois, que les femmes « canadiennes-françaises » sont plus « infidèles », moins « sérieuses », plus « changeantes » et moins « stables » dans leur vie de couple.

En revanche, ce qui semble intéresser beaucoup plus les narrateurs, c'est de décrire les attitudes des autochtones envers les nouveaux venus et, plus particulièrement, les conséquences de ces attitudes pour le projet migratoire familial. Ainsi, les discours sur les autochtones prennent souvent l'allure de jugements qui seront positifs ou négatifs selon que les comportements de ces derniers auront été favorables ou non à l'égard des immigrants et de leurs projets. En outre, tout comme dans les passages portant sur la société canadienne, ce qui sera valorisé, ici, sera la pos-

sibilité d'être reconnu comme « citoyen » à part entière. Le rapport aux autochtones prend alors l'allure d'une revendication de cette identité ainsi que des droits et de l'égalité qui l'accompagne, mais avec une différence : l'égalité recherchée ne s'oppose plus à une hiérarchie socio-professionnelle, mais bien aux distinctions fondées sur l'origine ethno-nationale. La revendication du statut de citoyen, dans les rapports aux autochtones, conduit donc à la recherche d'une égalité qui tend vers un certain *universalisme*.

Celui-ci s'affirme, tout d'abord, dans des passages qui insistent sur le fait que l'on s'est bien entendu avec tout le monde, quelle qu'ait été la nationalité ou la région d'origine d'autrui. « Il n'y a pas de race avec laquelle je n'ai pas d'amitiés » dira, par exemple, Guido G. (no 92) pour expliquer son attachement au Canada, propos auxquels font écho ceux d'Antonio T. :

Les Italiens, Canadiens français, Canadiens anglais, je n'ai jamais eu de problèmes. Pour moi, ils étaient tous pareils [...] Je ne suis pas comme certains qui disent :

— « Tiens, celui-là, il est Canadien français, je dois le mettre de côté. Celui-là, il est anglais, il n'est pas tellement... ».

Moi, je suis quelqu'un qui va d'accord avec tout le monde. Alors, il n'y a pas de différences. Je me trouve bien avec des Italiens, je me trouve bien avec des francophones et des anglophones, avec toutes les trois races (no 59).

Sans abolir les distinctions ethno-nationales, ces passages nient leur pertinence pour la gestion des relations avec autrui et font du Canada un lieu privilégié de rapports universalistes :

Ben, ici, nous sommes en cette terre et il n'y a pas de distinctions entre Siciliens, Calabrais, Frioulans et compagnie. Nous sommes tous un village. Comme, par exemple, regarde mon fils avec sa musique. Des Siciliens l'appellent et il va jouer. Si c'est un Calabrais, il y va. Si ce sont

des gens de l'Italie du Nord, ils y vont. Des Canadiens français, ils y vont aussi. Des Canadiens anglais, ils y vont. Des Noirs, ils y vont. Regarde, dans le groupe de mon fils, il y a aussi un Noir (Giuseppina T., no 77).

Mais d'autres récits vont jusqu'à abolir l'existence même des distinctions sur certains aspects au moins. Ainsi en est-il des affirmations de Michele R. selon qui le divorce est un mal qui n'affecte pas plus les Canadiens français que les Italiens :

Pour moi, il n'y a pas de différences. Pour moi, personnellement, non. Parce que je vois qu'il y a des gens, des *paesani*, qui ont divorcé après trois ans. Mon neveu, qui a épousé une Canadienne française, ici, c'est une femme très bonne. Mais moi, je ne vois pas de différences, je ne vois absolument pas de différences. Parce que moi, je vois que les Italiens divorcent et que les Canadiens français divorcent. Ce n'est pas que... non, non (no 84).

De même, rapportant les propos d'un compagnon de travail qui disait que les relations de couple étaient toutes les mêmes d'un groupe ethnique à l'autre, Guido G. exprime son accord en abolissant lui aussi les distinctions : « Et il avait raison. La critique entre mari et femme, c'est tout la même chose. Elle est la même chez les Canadiens français, chez les Italiens, c'est tout comme ça » (no 92). La valorisation de cet universalisme se manifeste aussi à propos de la religion. On effacera la diversité

des religions, par exemple, par le recours à un fondement commun universel : « Que ce soit hébreu, catholique, orthodoxe, musulman, ça n'importe pas [...] Parce qu'aucune religion ne dit de faire du mal, aucune religion ne dit de tuer, aucune religion ne dit d'affamer » (Pascuale R., no 62). De même, la diversité des messes catholiques selon les nationalités des célébrants sera subordonnée à une unité fondée sur l'essence de la messe : « Même la messe française est une messe, il n'y a rien à dire [...] La messe, c'est une messe. Cela n'importe pas qu'elle soit française, c'est une messe » (Pascuale R., no 62).

Cela dit, la valorisation sans équivoque dont bénéficie l'attitude universaliste affecte aussi la façon dont sont mises en scène les situations de conflit ethnique qu'on a vécues au Canada. Deux stratégies sont alors présentées. Un premier groupe de récits raconte des situations où les attaques des autochtones plaçant les narrateurs sous la catégorie d'« Italiens » et où ces derniers acceptent les règles du jeu ethnique proposé en assumant cette catégorisation ethnonationale. Mais bien qu'elle fasse ainsi son apparition, l'identité italienne ne surgit pas comme une identité pleinement assumée qu'on affirme ou revendique. Imposée par les autochtones et par la situation à laquelle on fait face, l'italianité acquiert un caractère défensif. La valorisation de soi comme « Italien », la mise en valeur de l'Italie et de son histoire, la valorisation des traits et des réalisations des membres de son propre groupe constituent alors des manifestations quelque peu *forcées*. L'identité ethno-nationale est valorisée parce qu'on n'a pas le choix :

Un jour, le patron [...] Le patron voulait se moquer de moi [...] Il a dit :

— « *Italia caput* avec la guerre. »

Mais moi, je ne comprenais pas beaucoup encore. Moi, je ne voulais rien savoir de la politique. « Nous en avons assez eu de problèmes et tu me parles encore de politique ? » Et celui-ci me disait :

— « *Italia, no good, caput !* »

Je lui ai demandé :

— « Que veux-tu ? Quoi ? L'Italie quoi, *caput* ? »

Caput, ça voulait dire « morte ». Parce qu'en allemand, j'avais entendu plusieurs fois « *caput* ».

— « Oui, il a dit, les Italiens à la guerre, *no good*, vous avez perdu la guerre. »

— « Hé bien, j'ai dit, nous, nous avons mis cinq ans à perdre la guerre. La France a mis dix-sept jours à perdre la guerre. Qui est *caput* ? Nous ou vous autres ? À nous, tout le monde est venu pour nous casser la tête avec bombes et trahisons. La France a perdu en dix-sept jours, *caput*. »

Ce chef, là, qui était le patron, il était gros, un gros morceau. Alors, il est devenu rouge comme du piment. Il a dit au chef, à celui qui faisait le chef cuisinier :

— « Cet homme-ci, il ne fera pas autre chose que laver les assiettes et le plancher. Je ne veux plus qu'il apprenne rien. »

Parce que moi, je l'avais offensé. Mais lui aussi, il m'avait offensé. Et moi, j'avais quand même vingt-cinq ans, assez pour comprendre si j'étais attaché à l'Italie ou non. Toi, tu offenses ma mère et moi, je ne peux offenser la tienne. Je ne sais pas si je m'explique (Luciano P., no 100).

Un deuxième groupe de récits présente, quant à lui, une stratégie plus radicale. Face à la situation de confrontation ethnonationale imposée par les autochtones, les individus mis en scène font alors bien plus que contre-attaquer à l'intérieur du cadre ethnique qui leur est proposé : ils remettent en question les règles mêmes du jeu ethnique, pour déplacer le rapport de force sur le plan occupé par une autre identité, celle du « citoyen ». Cette stratégie de *mobilité identitaire* se retrouve, par exemple, dans un long passage du récit de Maurizio T. (no 64), analysé ailleurs (Peressini,

1993b), où le narrateur se plaint des critiques que les Canadiens français adressaient aux immigrants italiens en les qualifiant de « voleurs de travail » : « maudits Italiens, vous êtes venus ici pour nous voler notre pain ». À cette attaque confinant Maurizio à l'intérieur de son identité ethno-nationale, la réponse du narrateur quitte le champ ethnique : « Mais pourquoi vous en prenez-vous à nous ? Allez contre votre gouvernement qui nous a permis d'entrer au Canada ». Faisant valoir le non-sens de s'en prendre à des immigrants qui n'ont fait que profiter des ouvertures offertes par l'État canadien, Maurizio place en effet le rapport sur le plan de la légalité et des droits qu'a celui qui n'a fait que respecter les lois (l'« immigrant reçu » et futur « citoyen »).

Cette dévalorisation des catégorisations ethno-nationales au profit d'autres identités se retrouve également dans des narrations qui critiquent la prise en compte, par certains, des distinctions nationales sur les lieux de travail mais apprécient les gens pour qui elles n'ont aucune importance. C'est ce que l'on constate chez Pascuale R. (no 62), qui déplore la discrimination exercée par certains de ses supérieurs dans la distribution du travail (« S'il y a une chose que les autres n'aiment pas faire, ils vont voir Pascuale, Giovanni, parce que les autres [des Canadiens] n'aiment pas faire cela ») et apprécie le comportement de certains autres patrons intéressés seulement par le travail de l'ouvrier : « quand l'ouvrier travaillait, il ne le dérangeait pas, qu'il soit Hébreu, Grec, Italien, Espagnol ou Turc. Si l'ouvrier donnait son rendement, ça ne lui importait pas, la race et la couleur ». Ce déplacement du rapport ethnique sur le plan d'un

rapport purement contractuel (appréciation de l'individu comme « ouvrier », selon les dispositions du contrat), se retrouve d'une autre manière chez Maurizio T. (no 64), qui compare l'attitude des clients canadiens-français et des clients canadiens-anglais à l'égard des employés italiens dans le restaurant d'une banque montréalaise. Dévalorisant le premier groupe pour sa xénophobie (« Mais ces Canadiens français, cependant, ils nous enviaient, ils nous enviaient, car ils ne voulaient pas tellement nous voir »), il appréciera ensuite le groupe des Canadiens anglais pour le peu d'importance qu'ils accordent aux origines des employés : « Cependant, les Canadiens anglais, non, les Canadiens anglais, du moment que tu leur donnais des bonnes choses à manger, ils ne s'intéressaient pas de savoir, ni si tu étais Italien, ni si... Ta race ne les intéressait pas ». La narration suivante de Caterina P., enfin, fournit un autre bon exemple de mobilité identitaire. Sortant des cadres du rapport ethnique, on y valorise autant une certaine forme d'universalisme (indistinction des ouvrières) que la présence d'une certaine égalité assurée par la distribution au hasard du travail à faire. On notera que même si l'histoire qui nous est racontée prend les allures d'un conflit ethnique opposant les ouvrières italiennes à l'ouvrière canadienne-française, cette catégorisation nationale est présentée non pas comme étant voulue par la narratrice et ses compagnes, mais bien plutôt comme étant forcée par la conduite de l'ouvrière canadienne-française qui valorise et impose une hiérarchisation des ouvrières sur la base de leurs origines nationales. L'action des ouvrières ne vise pas le renversement de la

hiérarchie en question et une éventuelle valorisation de l'identité italienne, mais son abolition pure et simple par le rétablissement d'un rapport contractuel qui ne réserve aucune place aux distinctions ethno-nationales. Voici donc comment Caterina P. entreprend d'elle-même de raconter cette histoire survenue dans l'une des manufactures de vêtements où elle a travaillé et où les employées étaient payées en fonction de leur rendement :

57

Une fois, il y avait une Canadienne française qui était jalouse des Italiens. Nous étions toutes assises à une table. Elle aussi faisait de la finition. Elle était aussi plus âgée. Alors, elle allait là, comme si elle... comme si elle avait une... [...] comme si elle devait être la patronne parce qu'elle était Canadienne et que nous, nous étions les esclaves. Alors, elle allait là et elle choisissait les vestes les meilleures, celles qui se travaillaient le plus vite. Et les plus difficiles, elle nous les laissait à nous. Un jour, deux... Il y avait une Italienne, une *Campobassana* [de la province du Campobasso, région du Molise], qui était elle aussi un diable :

— « Regarde ce qu'elle fait ! Elle nous laisse les pires vestes ! Hé ! Fais pas ça toi, là ! »

Et celle-là [la Canadienne française] ne disait rien, elle continuait à prendre les meilleures. Un jour, celle-là [l'ouvrière italienne], elle a dit :

— « Aujourd'hui, je m'en occupe, hein ! ? Si aujourd'hui, elle va encore choisir les vestes, je m'en occupe. »

De fait, elle est encore allée là. Celle-là [l'ouvrière italienne], elle avait une bouteille de *Seven-Up*. Elle a pris la bouteille et elle lui a dit :

— « Laisse les vestes ! Laisse les vestes et prends celles qui t'arrivent sans choisir. Ne les choisis pas ! »

— « Hé ! Toi ! Toi ! C'est moi la Canadienne ! C'est pas toi ! Toi, va-t-en en Italie ! »

— « Moi, je dois m'en aller en Italie ! ? »

Elle lui a frappé la tête avec la bouteille. Elle lui a cassé la bouteille sur la tête. L'ambulance a dû venir [elle rit]. Les patrons sont venus. Nous leur avons raconté pourquoi [...] Ils ne lui ont rien dit. L'ambulance est venue, la police aussi. Ils ne lui ont rien dit. Elle a dit la vérité, pourquoi elle avait fait ça (no 100).

Attachement utilitaire et refus du jeu ethnique.
Le rapport au pays d'accueil dans les récits de vie
d'un groupe d'immigrants italo-montréalais



58

Conclusion

Les récits de vie recueillis auprès d'immigrants âgés, arrivés au Canada à l'âge adulte, d'origine sociale modeste et ayant connu une faible mobilité socio-professionnelle présentent donc un trait majeur : ils donnent rarement lieu à une mise en scène de soi sous des personnages dont les désirs, les objectifs ou les projets expriment des identités de niveau ethno-national. Cette rareté s'observe de deux façons. Premièrement, les récits de vie ne présentent à peu près jamais une mise en scène de soi sous des personnages exprimant la volonté de se « canadianiser » ou qui feraient valoir leur caractère de « Canadiens » (ou de « Québécois »). En fait, il est très rare de voir s'exprimer un attachement pour le Canada en soi, pour son territoire ou sa nature, sa culture populaire ou savante, son histoire, ses traditions, ses coutumes, etc. On ne s'attache pas au Canada pour ce qu'il est, mais plutôt pour ce qu'il permet de réaliser selon la logique d'identités qui n'ont rien à voir avec une éventuelle identité canadienne. Nous avons vu que cela prend la forme d'un jugement sur le Canada qui sera d'autant plus positif que ce pays permet à l'immigrant, d'une part, de se réaliser comme « père » ou « mère » en

accomplissant son projet migratoire familial et, d'autre part, de se réaliser comme « *paesano* » en créant et en perpétuant une vie communautaire locale riche et intense. Le Canada se présente alors sous les aspects d'un instrument plus ou moins efficace et les récits suggèrent ainsi une inscription essentiellement *utilitaire* des narrateurs dans le pays d'immigration.

Mais, deuxièmement, cette absence d'identité « canadienne » ne se fait pas au profit de sa contrepartie de niveau ethno-national, c'est-à-dire au profit d'une mise en valeur de l'« italianité ». En effet, tout aussi rare est la mise en scène spontanée de soi comme « Italien » ou « Italo-canadien » qui aurait pour but de faire valoir son groupe ethnique et les apports des « Italiens » au développement du pays d'accueil, ou qui s'investirait dans les institutions de son groupe pour en promouvoir la langue, la culture, le passé, les traditions, etc. Nous l'avons vu, ou bien cette identité ethno-nationale est relativement absente dans des récits dominés par des identités familiales et communautaires locales, ou bien elle apparaît, mais comme étant forcée la plupart du temps par l'attitude des autochtones, qui poussent le narrateur à se définir comme « Italien » ou à déplacer le rapport ethnique insti-

tué par l'autre sur le plan d'une identité universelle (le « citoyen ») niant les distinctions ethno-nationales ou les tenant pour non pertinentes.

Comment expliquer cet évitement du rapport ethnique dans les récits des narrateurs ? Sans prétendre résoudre la question en peu d'espace, on peut tout de même noter que les identités ethno-nationales ne se présentent pas du tout, dans les récits, de la même manière que les identités familiales et communautaires locales ou que l'identité du « citoyen » valorisées par les narrateurs. Par l'intermédiaire de ces dernières — qui représentent, chacune à leur manière, des *enveloppes morales* définissant ce qu'il faut faire et ne pas faire — les narrateurs proposent des images d'eux-mêmes qui sont celles d'individus réglant leurs comportements en fonction du respect des modèles de conduite prescrits par ces identités ; ces modèles s'imposent à eux comme des données extérieures venues de la tradition, du groupe ou de la loi. En tant qu'individus familiaux, les personnages se soumettent aux conduites jugées traditionnellement convenables pour un « fils » ou une « fille », un « frère » ou une « sœur », un « père » ou une « mère ». En tant que membres d'un groupe local, ils se soumettent aux codes de conduite collectifs relatifs aux rôles d'« oncle » ou de « tante », de « neveu » ou de « nièce », de « cousin » ou de « cousine », de « *paesano* » ou d'« *ami* ». Enfin, en tant que « citoyens », les narrateurs revendiquent leur soumission et celle des autres à l'État et à la loi auxquels il reconnaissent l'autorité de définir les droits et les devoirs des individus égaux. C'est donc au moyen de ces personnages, dont la principale ambition est de « tenir leur

place » et d'être reconnus à cette place par les autres, que les narrateurs se présentent à leur interlocuteur et se valorisent à leurs propres yeux.

Étant donné ce qu'elles impliquent comme conduites (signifier, promouvoir et défendre l'appartenance et le groupe ethniques), les identités ethno-nationales, quant à elles, exigent plus des personnages qui s'y soumettent que le simple respect d'un cadre de conduite : elles interdisent, en fait, de s'en tenir exclusivement à un repli sur le simple respect de principes de conduite prescrits par ces identités. Elles transforment, au contraire, l'existence des personnages en une entreprise de promotion de l'œuvre collective à faire que constitue le groupe. Il ne s'agit plus de se limiter à « tenir sa place », mais bien de se « créer une place » collective dans le monde. Ainsi, loin d'être des identités de repli, ces identités sont des identités d'affirmation, de promotion, voire de concurrence, de lutte ou de combat qui définissent un univers identitaire radicalement différent.

En cela, les récits de vie rendent compte d'une situation ethnique bien réelle dans de nombreux pays et à laquelle le Canada n'échappe pas. Sans parler des fondements économiques de la concurrence ethnique qui y sévit comme ailleurs, on n'a qu'à penser aux effets de la politique officielle du multiculturalisme et de la distinction tout aussi officielle entre, d'une part, « les deux peuples fondateurs » (Canadiens d'origines française et britannique) et, d'autre part, le reste des groupes culturels. Comme l'a bien montré Harney (1989), ces deux politiques contribuent à un climat de compétition interethnique dont l'enjeu consiste à procurer à son groupe

une « respectabilité canadienne » : course aux preuves historiques attestant l'enracinement ancien du groupe dans l'histoire canadienne ; recours aux statistiques démontrant l'apport économique du groupe au pays d'accueil ; multiplication des manifestations témoignant de l'« héritage culturel » que représentent les traditions importées au Canada ; etc.

On comprend mieux alors que la présentation de soi en tant qu'acteur jeté dans la mêlée des rapports de force, auxquels renvoie nécessairement l'affirmation ethnique, constitue une attitude que l'immigrant adopte de préférence lorsqu'il a assez de ressources pour espérer sortir gagnant d'un tel jeu. Cela expliquerait que l'affirmation ethnonationale, comme cela a été montré ailleurs (Peressini, 1991a : conclusion ; 1993b), apparaît le mieux, soit dans les récits de vie de narrateurs d'origine sociale relativement élevée, soit dans ceux de narrateurs ayant expérimenté une mobilité socio-professionnelle marquée (hommes d'affaires, commerçants, professions dites libérales), groupes qui sont aussi ceux qui s'investissent le plus, dans la pratique, dans le jeu ethnique. Cela expliquerait aussi le repli du groupe de narrateurs considéré (à faible capital économique, social et culturel, dirait Bourdieu) sur des identités protectrices qui les valorisent dans ce qu'ils ont su et pu faire de mieux : assurer une vie décente à leur famille ; entretenir tant bien que mal de bonnes relations avec les parents et les amis ; se comporter en « bon citoyen » respectueux des lois.

Mauro Peressini
Musée canadien des civilisations

Notes

¹ Parmi les auteurs ayant abordé le récit de vie comme une pratique à analyser pour elle-même, voir en particulier Bourdieu (1986), Catani et Mazé (1982), Gagnon (1981), Lalive d'Épinay (1983, 1986), Lalive d'Épinay et autres (1983), Peressini (1991a, 1991b, 1992, 1993a, 1993b), Peressini et Meintel (1993).

² Pour une description détaillée des concepts et de la méthode, voir Peressini (1991a : chap. II). Pour une ébauche préliminaire, voir Peressini (1991b). Dans un premier temps, les interviewés ont été appelés à raconter leur vie librement durant une séance dont la longueur a varié selon les individus (d'une demi-heure à plusieurs heures). Ce n'est qu'après cette autoprésention que les entretiens ont été menés à l'aide d'une grille de thèmes que les narrateurs pouvaient développer librement. L'analyse a d'abord porté sur les récits de vie. Ses pistes ont ensuite été enrichies par l'examen des réponses relatives aux thèmes proposés ; une attention toute particulière a été accordée aux changements de thèmes que les narrateurs amorçaient de manière autonome et qui exprimaient clairement des choix prioritaires dans ce qui devait être dit.

³ Les trois communes sont situées à quelque dix kilomètres au sud de la ville de Cosenza, dans la province calabraise du même nom. Les récits de vie ont été enregistrés entre 1985 et 1987 : 64 entretiens avec 44 individus, parmi lesquels 27 immigrants et 17 habitants de Mendicino qui n'ont pas émigré ou qui sont retournés définitivement au village. À ces entretiens, il faut ajouter un grand nombre d'entrevues informelles réalisées à Montréal et à Mendicino, de même qu'une recherche quantitative sur les recensements officiels italiens et auprès du bureau d'état civil de la commune de Mendicino. Des copies des entretiens dont nous présentons des extraits dans l'article sont conservées dans les archives du Musée canadien des civilisations, sous les numéros de référence allant de PEI-Ac-51 à PEI-Ac-119. Seule la partie chiffrée de la cote est mentionnée ici.

⁴ À ce sujet, voir par exemple l'analyse du récit de vie de Francesco T. dans Peressini, 1993b. Voir aussi Peressini, 1991a, conclusion.

⁵ *Paesano* (pluriel *paesani*) vient de *paese* (pluriel *paesi*), mot qui, en italien, a un double sens : il peut référer au pays dans son ensemble (à l'Italie

Attachement utilitaire et refus du jeu ethnique.
Le rapport au pays d'accueil dans les récits de vie
d'un groupe d'immigrants italo-montréalais

60

par exemple), mais aussi au village, à la commune ou à la petite ville de campagne d'origine : au « pays » dans son sens restreint territorialement. C'est dans ce deuxième sens que les termes *paese* et *paesano* sont utilisés ici. La plupart du temps, les interviewés utilisent le terme *paesano* pour désigner les gens originaires des communes de Mendicino, de Cerisano et de Carolei. La nécessité de définir le groupe des *paesani* en référant non seulement à la commune d'origine mais aussi à un ensemble de communes voisines se retrouve chez plusieurs auteurs (voir Sturino, 1989 : 66-77 ; Taschereau, 1987 : 81-85, 111-114, 123-125 ; Zucchi, 1985 : 127). Enfin, il est intéressant de constater que les récits de vie ne reproduisent pas les distinctions subtiles entre les différents cercles de parents et entre « parents » et « amis » qui existent sans doute dans la pratique (voir Boissevain, 1971 : 9-10 ; Iacovetta, 1986 : 199-200 ; et Sturino, 1978 : 292-293). Les récits de vie effectuent plutôt un amalgame entre les « parents » quels qu'ils soient et les « amis » ou *paesani*. « C'était des petits villages. Nous étions tous parents, tous amis », dira par exemple Caterina P. (no 99) pour caractériser son village d'origine, reproduisant ainsi une image quelque peu mythique de la communauté d'origine, que les récits décrivent toujours comme une extension indéfinie de la parentèle. En cela, les discours ne font que reproduire sur le plan discursif l'une des conséquences de la filiation indifférenciée qui donne lieu à un groupe de filiation — la parentèle — ne possédant pas de frontières fixes et univoques le séparant des autres sphères de relations sociales.

⁶ Il est extrêmement rare que les narrateurs fassent référence au « Québec ». La plupart du temps, c'est le terme « Canada » qui est utilisé pour rendre compte de la vie de ce côté-ci de l'Atlantique, et de manière moins fréquente « Montréal ». J'utiliserai donc

toujours le terme « Canada », sauf lorsqu'une précision plus grande sera nécessaire.

- ⁷ Les termes invariablement employés par les narrateurs pour désigner les Québécois francophones et les Québécois anglophones sont *Francesi* (littéralement « Français ») et *Inglese* (« Anglais »). L'expression « Canadiens français » me paraît plus proche du sens italien que l'expression « Québécois francophones » (ou son pendant « Québécois anglophones »).
- ⁸ Pour une analyse détaillée du rapport des interviewés à la loi et aux notions de « citoyen » et d'« égalité », voir Peressini, 1992.

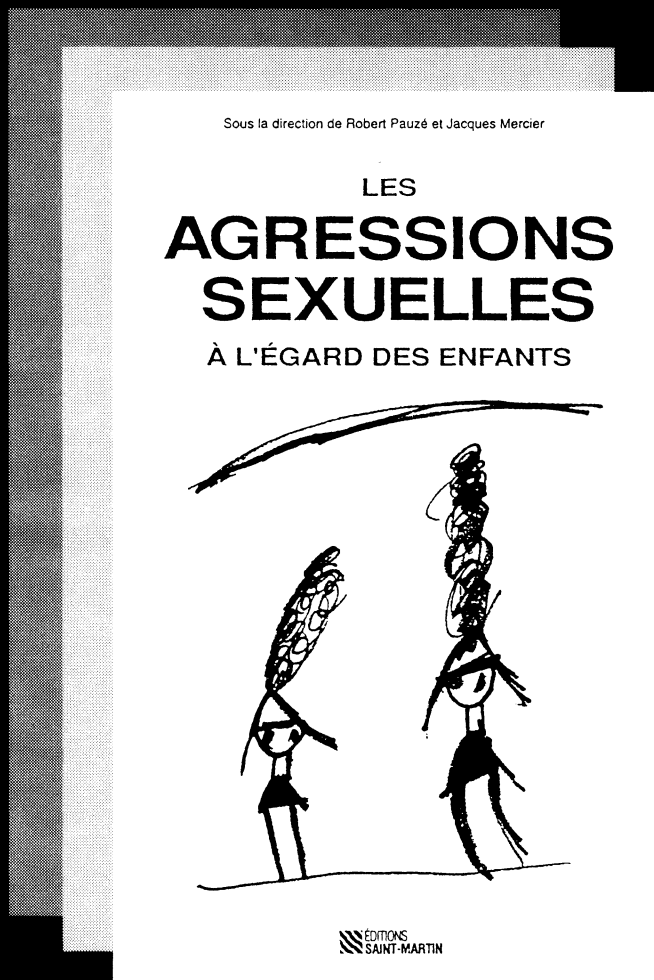
Bibliographie

- BOISSEVAIN, J. 1971. *Les Italiens de Montréal. L'adaptation dans une société pluraliste*. Ottawa, Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme.
- BOURDIEU, P. 1986. « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62/63 : 69-72.
- CATANI, M., et S. MAZÉ. 1982. *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*. Paris, Librairie des Méridiens.
- GAGNON, N. 1981. « On the Analysis of Life Accounts », dans D. BERTAUX, éd. *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*. Londres, Sage : 47-60.
- HARNEY, R. F. 1989. « Caboto and Other Parentela: The Uses of Italian-Canadian Past », dans R. PERIN et F. STURINO, éd. *Arrangiarsi. The Italian Immigration Experience in Canada*. Montréal, Éditions Guernica : 37-62.
- IACOVETTA, F. 1986. « From Contadina to Worker: Southern Italian Immigrant Working Women in Toronto, 1947-62 », dans J. BURNET, éd. *Looking into My Sister's Eyes: An Exploration in Women's History*. Toronto, Multicultural History Society of Ontario : 195-222.
- LALIVE D'ÉPINAY, C. 1983. « Récits de vie et vie quotidienne », *Revue suisse de sociologie*, 1 : 37-44.
- LALIVE D'ÉPINAY, C. 1986. « Temps, espace et identité socioculturelle : les ethos du prolétariat, des petits possédants et de la paysannerie dans une population âgée », *Revue internationale des sciences sociales*, 107 : 97-113.
- LALIVE D'ÉPINAY, C., J. KELLERHALS et M. MODAK. 1983. « L'hédonisme stoïque de la culture populaire. Le prolétariat retraité », *Revue suisse de sociologie*, 1 : 169-186.
- PERESSINI, M. 1991a. *Sujets et identités multiples : analyse des histoires de vie d'un groupe d'immigrants italiens à Montréal*. Montréal, Université de Montréal, département d'anthropologie, thèse de doctorat.
- PERESSINI, M. 1991b. « The Life History as an Expression of Multiple Identities: Notes on Research in an Immigrant Context », dans S. P. SHARMA, A. M. ERVIN et D. MEINTEL, éd. *Immigrants and Refugees in Canada. A National Perspective on Ethnicity, Multiculturalism, and Cross-Cultural Adjustment*. Saskatoon et Montréal, University of Saskatchewan et Université de Montréal : 231-248.
- PERESSINI, M. 1992. « Personal and Public Realms: The Views of Italian Immigrants in Montreal », dans G. POZZETTA et B. RAMIREZ, éd. *The Italian Diaspora: Migration Across the Globe*. Toronto, Multicultural History Society of Ontario : 193-208.
- PERESSINI, M. 1993a. « Des mondes imparfaits. Le thème du travail dans les récits de vie d'un groupe d'immigrants italiens à Montréal », *Culture*, 13, 2.
- PERESSINI, M. 1993b. « Référénts et bricolages identitaires. Les histoires de vie d'un père et d'un fils italo-montréalais », *Revue européenne des migrations internationales*, 9, 3.
- PERESSINI, M., et D. MEINTEL. 1993. « Identité familiale et identité individuelle chez des immigrantes italiennes âgées : réflexions à partir de deux recherches », *Culture*, 13, 2.
- STURINO, F. 1978a. « Family and Kin Cohesion Among Southern Italian Immigrants in Toronto », dans B. B. CAROLI, R. F. HARNEY et L. TOMASI, éd. *The Italian Immigrant Woman in North America*. Toronto, Multicultural History Society of Ontario : 288-311.
- STURINO, F. 1988. *Italian-Canadian Studies: A Select Bibliography*. Toronto, Mariano A. Elia Chair in Italian-Canadian Studies, York University and Multicultural History Society of Ontario.
- STURINO, F. 1989. « Italian Emigration: Reconsidering the Links in Chain Migration », dans R. PERIN et F. STURINO, éd. *Arrangiarsi. The Italian Immigration Experience in Canada*. Montréal, Éditions Guernica : 63-90.

TASCHEREAU, S. 1987. *Pays et patries. Mariages et lieux d'origine des Italiens de Montréal, 1906-1930*. Montréal, Université de Montréal, Études italiennes, 1.

ZUCCHI, J. E. 1985. « Italian Hometown Settlements and the Development of an Italian Community in Toronto, 1875-1935 », dans R. F. HARNEY, éd. *Gathering Place: Peoples and Neighbourhoods of Toronto, 1834-1935*. Toronto, Multicultural History Society of Ontario : 121-146.

VIENT DE PARAÎTRE
ET DISPONIBLE EN LIBRAIRIE



61

LES AGRESSIONS SEXUELLES À L'ÉGARD DES ENFANTS

Sous la direction de R. Pauzé et J. Mercier

Un ouvrage fondamental pour tous ceux et celles qui veulent connaître et comprendre l'ampleur du phénomène de l'agression sexuelle chez les enfants.

216 pages, 24, 95 \$, ISBN 2-89035-212-9

 ÉDITIONS
SAINT-MARTIN

4316 boul. Saint-Laurent, bureau 300, Montréal, Québec
H2W 1Z3 Tél. : (514) 845-1930