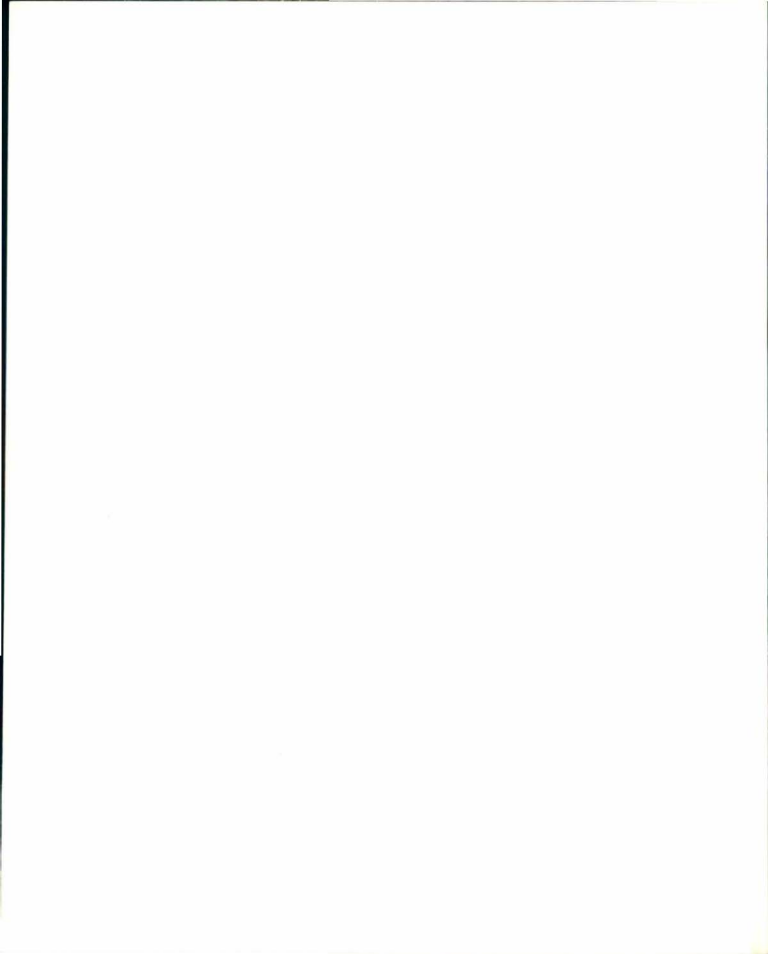


Culture & Tradition



Vol. 9 1985



EDITORIAL NOTES/EDITORIAL

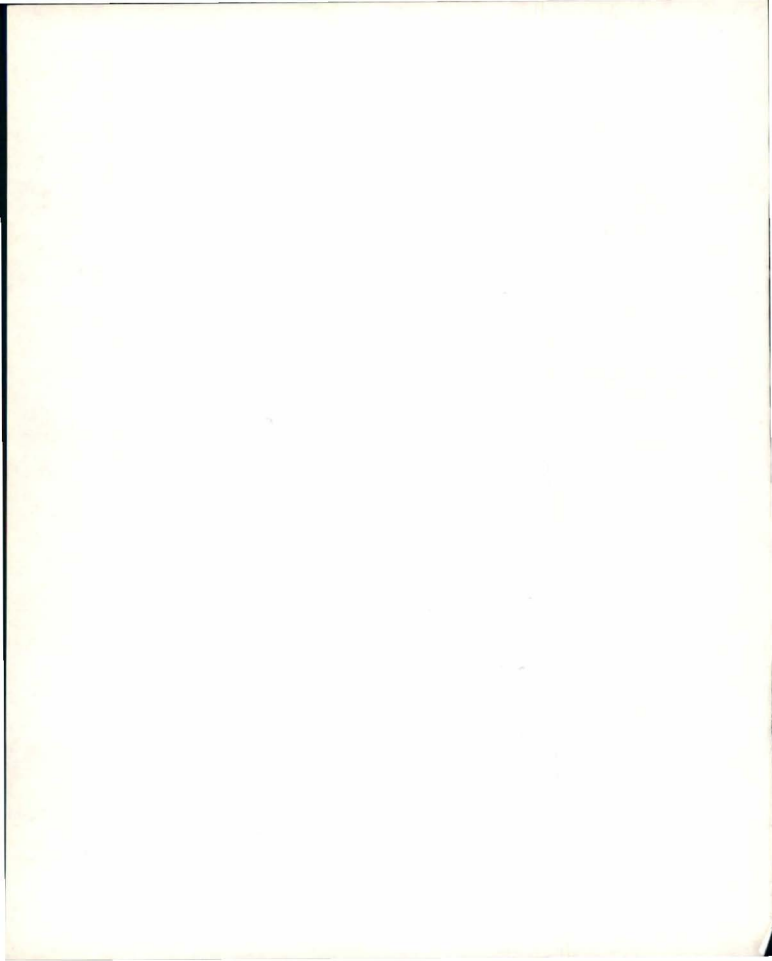
EDITORIAL	Marie-Annick Desplanques	1
PORTRAITS DE FOLKLORISTES CANADIENS		
II	Martine Roberge	2

ARTICLES

PROJECT SASKATCHEWAN	Elke Dettmer (Trans. & Ed.) ...	3
MADELEINE DOYON-FERLAND	Valérie Laforge	12
ETHNIC JOKE-TELLING AMONG CANADIAN CHILDREN	Carole H. Carpenter	31
CARMEN ROY	Louise Quimet	41
A IS FOR ALPHABET SONGS: COMMENTS ON STRUCTURE AND FUNCTION	Martha MacDonald	58
SIMONE VOYER	Yves Bergeron	68
HAND WORKING TOOLS: FORMAL ANALYSIS OF A CORE TOOL KIT	Peter Pope	90

BOOK REVIEW

REVIEW OF JOHN FORREST. MORRIS AND MATTACHIN: A STUDY OF <u>COMPARATIVE CHOREOGRAPHY</u>	Colin Quigley	107
--	---------------------	-----



Acknowledgements. Special thanks are due to the following musicians who donated their time and talents for a benefit concert which helped us to publish this issue of Culture and Tradition:

Scott Hewitt, Delf Maria Hohmann, Roger Howse, Peter Narváez
Colin Quigley, Neil Rosenberg, Ed Stander and Eric West.

We wish also to thank Clyde Rose and Breakwater Books who donated a copy of The Dictionary of Newfoundland English for a fundraising raffle.

Finally we wish to thank Dr. Gerald Thomas, Head, Department of Folklore, Memorial University of Newfoundland, for providing space and financial support toward the cost of postage and other stationary supplies.

Remerciements: Nous tenons à remercier spécialement les musiciens suivants qui ont donné leur temps et leur talents pour un concert au bénéfice de Culture et Tradition:

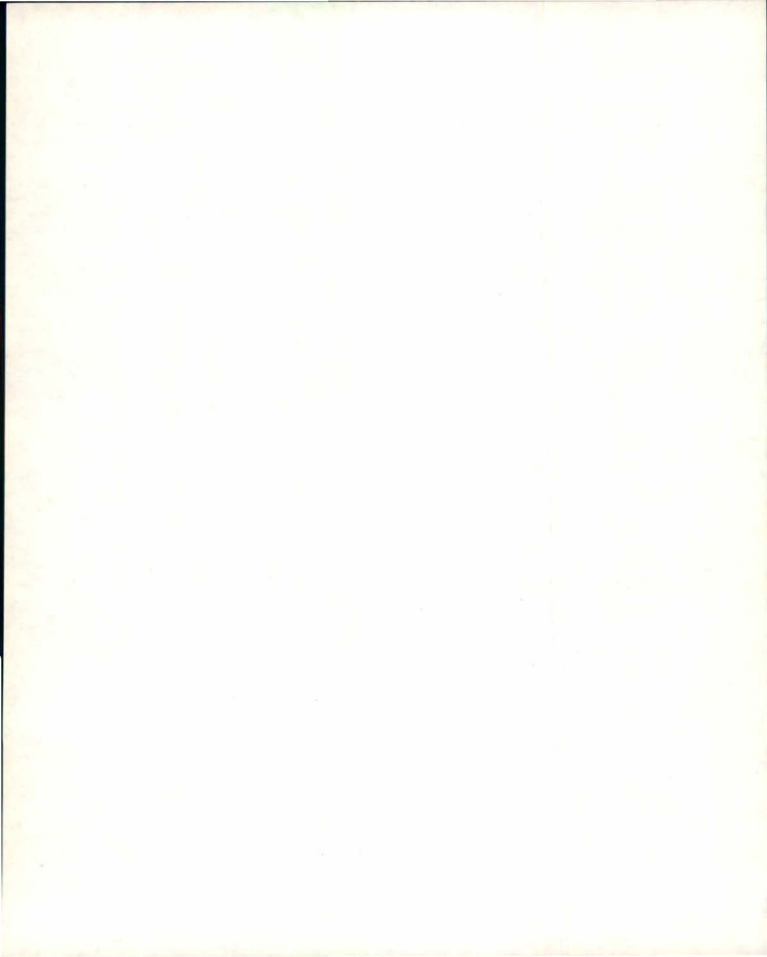
Scott Hewitt, Delf Maria Hohmann, Roger Howse, Peter Narváez
Colin Quigley, Neil Rosenberg, Ed Stander et Eric West.

Remerciements aussi à Clyde Rose et aux éditions Breakwater pour le don d'un exemplaire du Dictionary of Newfoundland English qui a fait l'objet d'un tirage dont les fonds ont été utilisés pour la présente publication.

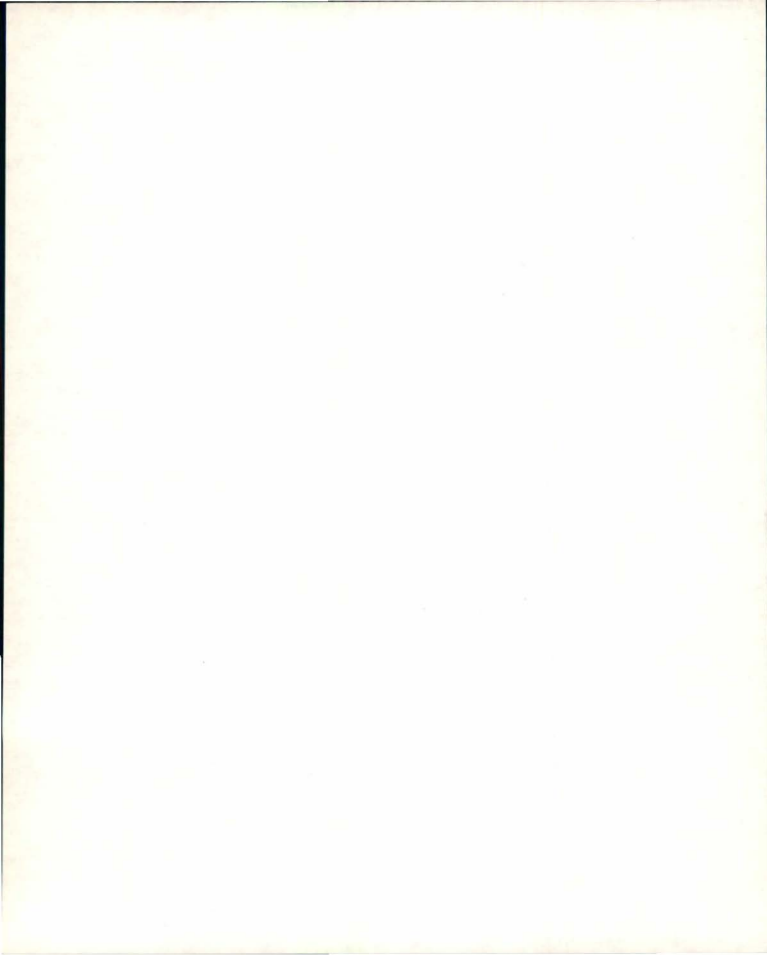
Finalement nous tenons à remercier Dr. Gerald Thomas, directeur du département de Folklore de Memorial University of Newfoundland qui nous a alloué l'espace nécessaire à un tel projet ainsi qu'une contribution financière à l'achat des timbres et autres articles administratifs.

Cover Photograph: Clam cart in Bay of Fundy at low tide, Five Islands, Nova Scotia. Photograph by Lynn MacDonald.

Photographie de la page de couverture: Petite charette à palourdes dans la baie de Fundy à marée basse. Cinq îles Nouvelle Ecosse. Photo: Lynn MacDonald



This volume of Culture & Tradition
is dedicated to our colleague
Violetta Halpert in recognition of
her contribution to Folklore

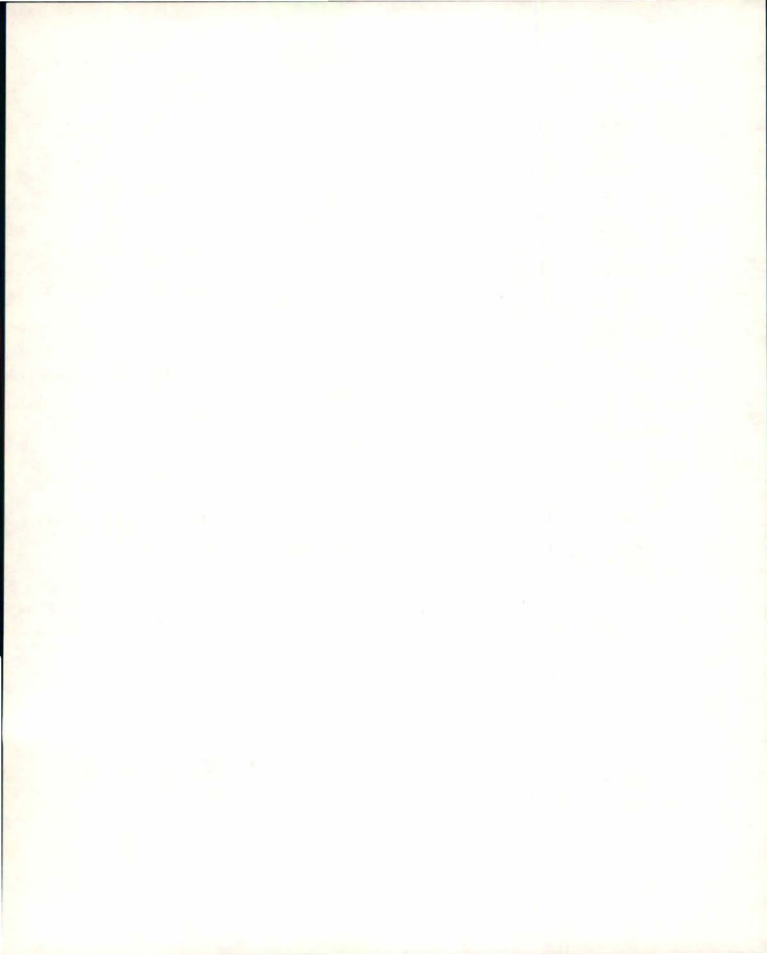


EDITORIAL BOARD / COMITE DE REDACTION

Julia Bishop, Memorial University
Marie-Annick Desplanques, Memorial University (general editor)
Elke Jettmer, Memorial University
Valérie Gascon, université Laval
Morgiana Halley, Memorial University
Susan Hart, Memorial University
Lynn MacDonald, Memorial University
Martha MacDonald, Memorial University
Janet McNaughton, Memorial University
Clara Murphy, Memorial University
Louise Quimet, université Laval
Anne-Marie Poulain, université Laval
Martine Roberge, université Laval (rédactrice en chef)
Jill Thomson, Memorial University
Diane Tye, Memorial University

CULTURE & TRADITION is published annually with the cooperation of Etudiants en Arts et Traditions Populaires de l'Université Laval de Québec and the Folklore Students Association of Memorial University of Newfoundland. Subscriptions are \$6.00. The editors welcome manuscripts on any subject of interest to folklorists. These should be scholarly articles of ten to twenty typed, double-spaced pages, and may be accompanied by photographs or drawings. Our range of topics includes the traditional arts, music, cuisine, architecture, values, beliefs, cultural psychology and sociological structure of regional ethnic, religious, and industrial groups in Canada. Studies based on original fieldwork in Eastern Canada are especially welcome. We are also open to receiving book, record and film review, and brief notes appropriate to the journal's focus. Papers, subscriptions or any correspondence may be sent either to CULTURE & TRADITION, CELAT, Pavillon De Konninck, université Laval, Québec, P.Q., G1K 7P4, or to CULTURE & TRADITION, Memorial University of Newfoundland, St. John's, Newfoundland, A1C 5S7

La revue CULTURE & TRADITION est publiée une fois l'an par des étudiants en Arts et Traditions populaires de l'université Laval de Québec et l'Association des étudiants de folklore de l'université Memorial de Terre-Neuve. L'abonnement est de \$6.00. Le comité de rédaction acceptera les articles ayant un intérêt ethnographique. Ces articles seront de dix à vingt pages dactylographiés à double interligne, d'un bon niveau scientifique, et peuvent être illustrés de dessins ou de photographies. La revue est ouverte à un grand nombre de sujets: l'art populaire, la musique, l'alimentation, l'architecture, les coutumes et la structure sociale de groupes régionaux, ethniques et religieux du Canada. Les comptes rendu de livres, disques et films d'un intérêt ethnographique seront également bien accueillis. Adresser toute correspondance à CULTURE & TRADITION, CELAT, Pavillon de Konninck, université Laval, Québec, P.Q., G1K 7P4, ou à CULTURE & TRADITION, Memorial University of Newfoundland, St. John's Newfoundland, A1C 5S7.



EDITORIAL

(Memorial University)

As Elke Dettmer pointed out in the editorial to volume 8, Culture and Tradition is a publication relevant to all of Canada. Thus in selecting the English material for the present volume, we have tried as far as possible to expand the regional scope of our articles beyond Newfoundland, and also to cover a broader range of generic topics.

Elke Dettmer's edited translation of "Project Saskatchewan", a paper originally written by Rolf Wilh. Brednich, gives insight and information on the Mennonite community and ways of dealing with its identity as an ethnic as well as a religious group. It is hoped that the extensive documentation contained in the footnotes to this article will encourage the interested reader to delve into the history as well as the role of the Mennonite sect in modern society.

Still within the domain of ethnicity, but this time from the perspective of popular culture, Carole H. Carpenter examines the role and function of ethnic joke telling among children in a multicultural environment. Carpenter is interested in exploring how the use of these types of jokes by children relates to a broader concern for ethnic identity.

The last two English papers, based on Newfoundland material are primarily genre-oriented. Martha MacDonald deals with the structure and function of twenty-five alphabet songs and the use and the role of these songs in the occupational lore of two traditional male activities, sailing and lumbering. Peter Pope examines a set of hand woodworking tools from a structural and semiotic perspective in an attempt to determine their personal significance for their user. The last English component in this volume is Colin Quigley's review of Morris and Mattachin: A Study of Comparative Choreography by John Forrest.

The selection of papers in this volume reflects our concern to show that folklore materials in Canada are by no means restricted to those areas where folklore studies have an institutional base. We encourage the submission of papers dealing with topics from all parts of Canada.

Marie-Annick Desplanques

 PORTRAITS DE FOLKLORISTES CANADIENS II

Dans la continuité de la thématique *Portraits de folkloristes canadiens*, exposée dans le numéro 8, nous avons choisi de présenter dans cette nouvelle édition de *Culture & Tradition*, trois nouveaux portraits du cheminement professionnel d'ethnologues canadiens: *Madeleine Doyon-Ferland, Carmen Roy et Simone Voyer*.

L'article de Valérie Laforge rend compte à la fois de l'oeuvre magistrale qu'a laissée Madeleine Doyon-Ferland de même que son impressionnant fonds légué aux Archives de folklore de l'université Laval. Il est d'ailleurs à noter que sa bibliographie est publiée pour la première fois. Faisant suite au portrait de Luc Lacourcière, paru dans le précédent numéro et présenté par Nicole Dorion, cet article révèle l'important rôle qu'a joué Madeleine Doyon-Ferland au sein des Archives de folklore de l'université Laval.

Louise Ouimet présente, dans un deuxième temps, la carrière de Carmen Roy qui a notamment contribué à orienter le développement professionnel du folklore et de l'ethnologie au Canada en mettant en valeur l'ouverture au multiculturalisme. De plus, cet article est suivi d'une bibliographie chronologique qui démontre bien l'apport important de l'oeuvre de Carmen Roy à la discipline.

Un troisième portrait, celui de Simone Voyer, termine pour l'instant cette fresque de l'histoire du folklore au Canada. L'article de Yves Bergeron reconstitue le cheminement de cette professionnelle de l'enseignement et de la danse qui, par un concours de circonstances, contribua particulièrement au développement de la recherche ethnographique de la danse traditionnelle dans l'Est du Canada.

Bien que l'on ne saurait assurer une continuité de la thématique *Portraits de folkloristes canadiens* pour le prochain numéro, nous espérons présenter d'autres articles dans cette série. Nous publierons, en priorité, des comptes rendus de mémoires ou d'articles de fond traitant des nouvelles perspectives de recherche en ethnologie.

Enfin, au nom de la nouvelle équipe du comité de rédaction, j'aimerais remercier tous ceux et celles qui ont collaboré à l'élaboration de ce présent numéro. Nous nous efforcerons de poursuivre les objectifs de l'équipe précédente tout en laissant une ouverture à d'autres initiatives.

Martine Roberge
pour le comité de rédaction
Université Laval

PROJECT SASKATCHEWAN

Rolf Wilh. Brednich
translated and edited by Elke Dettmer
Memorial University of Newfoundland

Professor Rolf Wilh. Brednich of the University of Göttingen, West Germany, agreed to a liberal translation of his paper "Projekt Saskatchewan", first published in Zeitschrift für Volkskunde, which details his research on the Mennonites of Saskatchewan in 1975.¹ The paper is updated by personal communications I received from Brednich during the summer of 1984.

Brednich originally focused much attention on his research method, participant-observation. This has meanwhile become a well-known method and I have shortened the text somewhat. Because I am not always quoting him directly, I have chosen to use the third person rather than Brednich's first person account form. The information on the Mennonites, however, has been retained in detail.

Introduction

After World War II German Folklore scholarship, in the process of re-establishing a discipline in shambles, focused much research on the refugees (Heimatvertriebene) who had been expelled from former German settlements in Eastern Europe. Isolated and surrounded by very different cultures which they tended to regard as inferior, these German expatriates had developed insular lifestyles and speech patterns which proved of great interest to folklorists. However, as the refugees became increasingly integrated into West German society by the 1970s, they were losing their particular dialects and customs. The subsequent search for new language islands led the folklorist Rolf Wilhelm Brednich to explore the German speaking population groups within the Canadian West, the Mennonites and Hutterites. In fact, not all settlers migrating from the Eastern European territories returned to the German homeland, but many went on to areas of South and North America. So far these areas had been neglected in such folklore research.

"Project Saskatchewan", published in Zeitschrift für Volkskunde 73, 1977 was the result of a research contract Brednich obtained from the National Museum of Man in Ottawa with the help of Robert Klymasz. During fieldwork in September and October 1975 he observed the Mennonites of Northern Saskatchewan. He then received a second research grant in 1977 to contribute to a life history programme carried out by the Canadian Centre for Folk Culture Studies in Ottawa. In 1977 as well as in 1979 and 1982 he spent three months on Hutterite colonies in Saskatchewan, which resulted in two research reports published in the Mercury Series of the National Museum² and in a number of articles.³ Future plans include a film on everyday life in a Hutterite colony and a collection of Hutterite narrative traditions recorded during fieldwork in Saskatchewan.

Germans in Canada

Records show that in 1969 there were more than one million Canadians of German descent, taking third place after those of British and French ancestry. Nevertheless, the Canadian population of German descent has been relatively ignored so far by German folklorists. This may be due to the effects of World War II, as well as to the general reputation of German immigrants in North America of being able to adapt particularly well and to readily cut old ties of language and culture. However, German population islands exist in each Canadian province. In particular, the opening up of the Canadian West was accomplished to a significant degree by German peasants coming from Eastern and South-Eastern European settlement areas. After their pioneering work in the American prairie states, this type of settler was systematically recruited by Canadian immigration officers from 1874 on to colonize Alberta, Saskatchewan and Manitoba, which were then almost devoid of people. About a third of the land proved suitable for settlement. But unlike U.S. policies, which divided groups of settlers to achieve fast integration according to the ideal of the melting pot, Canadians favoured the preservation of ethnic, religious and other group ties. "Group Settlements" have established small territories of definite ethnic domination, which today still finds Germans from the Black Sea, the Wolga, the Hutterites, etc., living in separate townships.

The Mennonites

The Mennonite sect originated in the Anabaptist movements of the early Reformation in Switzerland and the upper Rhine area. As one of the extreme wings of the Protestant Reformation, it is characterized by particularly severe beliefs, literal interpretation of the Bible, adult baptism, separation of State and Church, rejection of oath-taking, non-violence, and refusal of military service. From early on harsh persecutions exterminated many members. The survivors went 'underground', i.e. escaped to less threatened areas. In the Netherlands they acquired their first theological leader, Menno Simons, who gave a name to the movement. Then the escaped continued to the delta of the Weichsel river in West Prussia where in the 18th century they adopted the dialect (westpreussisches Plattdeutsch) which is still spoken in Canada today. ⁴ From 1683 Mennonites of Switzerland and of the Palatinate began to emigrate to Pennsylvania as well, where they became known as "Amish Mennonites" or "Amish".

New migration movements of the West Prussian Mennonites were triggered in the late 18th century, when the Prussian State prevented the spread of the Anabaptist movement by prohibiting land purchases. A generous offer by Empress Katharina II of Russia, who wished to settle and re-cultivate the Southern Russian steppes left depopulated after the Turkish wars, enticed many of the West Prussian Mennonites to emigrate to the new colonies at the Dnjepr and Molotschna. Enjoying confirmed privileges, the ten thousand original immigrants had multiplied to one hundred and twenty thousand by 1919. With three hundred sixty-five villages, daughter colonies were founded on the Krim, in the Caucasus, along the Wolga, and even in Siberia. Within five generations the Mennonites achieved affluence and respect, as they turned their new settlement areas into the granary of Russia. But they remained separated from the population of the host country by language and religion and by their system of schools and communal self-administration. They represented a State within a State, a situation that was ultimately doomed. By 1871 their privileges came to an end when

exemption from military service was repealed and Russian was introduced into the schools as the majority language. Again the Mennonites felt threatened in their religious liberty and began to look for new settlement areas.

In the late 19th century, Canada offered favourable settlement conditions, and Mennonite mass migration to Western Canada began in several waves, at first bringing more than seven thousand Southern Russian Mennonites to Manitoba.⁵ From 1891 on Mennonite immigrants poured into the newly opened province Saskatchewan and founded the colony of Rosthern. Reinforcement came from Manitoba and from the second large wave of emigration triggered by the Russian October Revolution, which brought another twenty-one thousand Mennonites to Western Canada. Within this general area Brednich chose to focus on the centre of Mennonite immigration in Northern Saskatchewan between the two Saskatchewan rivers.

The Saskatchewan Valley

For many years Rosthern, the central town of the Saskatchewan Valley, housed the Canadian Mennonite Board of Colonization, the central institute to supervise Mennonite immigration, aid newcomers by providing land and work, and arrange for loans. The three railroad lines crossing the city of Rosthern became the principal arteries of colonization along which a number of independent settlements evolved. Their names are predominantly German: Neuanlage, Waldheim, Grüntal, Newhorst, Blumenheim, Eigenheim, Rosengart. These resonant and characteristic names have accompanied the Mennonites on their migrations over the centuries.

As the Mennonites had been extraordinarily successful pioneers in Southern Manitoba, they were sent ahead to the north of Saskatchewan to introduce grain cultivation to an area where agricultural methods had never been tested. The difficulties confronting the first settlers of 1890 can hardly be imagined. Each adult male settler received a homestead of one hundred and sixty acres, or a quarter section, against a registration fee of \$10. It became the property of the settler after three years, provided he erected a shelter and ploughed a specified part of the land. Under specific conditions he could then acquire the neighbouring quarter section at \$3 per acre. This generous Canadian policy offering homesteads and cheap new land created the main attraction for Mennonites. However, the Canadian prairies were extremely hostile to settlement. Short, frost-free summers of one hundred and fifty days and long winters of much snow and temperatures sinking to -40 are separated by abrupt transition periods. Grain sown in April must ripen in hardly one hundred days. Here the Turkish winter wheat imported from the Southern Russian steppes proved to be equal to the extreme conditions. Nevertheless, each harvest was constantly threatened by frost, blizzards, hail, drought, sand storms, grasshoppers and other hazards. Only a population used to deprivations and relying on mutual assistance could survive and take root in this area. Numerous adventurous homesteaders on their own in West Canada have failed without the support of a group, driven out by bad harvests or bush fires, fleeing the mosquito pest each summer, crushed by debts, or falling victim to the loneliness of the prairie. By contrast, among the Mennonites solidarity and collaboration combined with a near-fanatical will to attain freedom of religious practice in a free, if inhospitable, land, made their attempt at settling in the Saskatchewan

Valley successful in spite of frequent set-backs. For many years they remained alone in this district.⁶

Even today the presence of German-descent Mennonites remains very obvious in this area. A substantial record of Mennonite family names is apparent in commercial and farming enterprises and fills the telephone book of the "Valley", and the graveyards as well.

Research Methods

In the 1975 research project Brednich attempted to gain a general picture of the Mennonite population, focusing mainly on lifestyle and behaviour. As no literature was available on the folklore of the Russian-German Mennonites of the Saskatchewan Valley, he could build on prior knowledge. Rather than interviewing particularly outstanding and talented persons, Brednich decided to use the participant-observation method. Adopting the role of social worker, he stated as his aim "to research by participation the cultural contributions of the German-descent Mennonites to the development of Western Canada." This suited the self-awareness of the Mennonite farmer as the descendent of the pioneers of the Valley who had contributed decisively to its successful settlement--- a fact, that is not fully recognized by the official picture of Canadian history.⁷

At harvest time Brednich's role on various farms as a volunteer helper often meant real assistance. His readiness to participate in the work by driving heavy harvest combines, bringing food to the fields or working the automatic milking equipment led to his further participation in religious matters and leisure activities. His regular church visits on Sundays and participation in all group activities brought additional contacts. Eventually he became well integrated into the community of Tiefengrund. Because of his involvement, the community allowed him to share in a number of further group activities outside the family circle, including a wedding, funeral, song festival, butchering feast, auction, Thanksgiving meal, and family outings and parties. In addition, the many activities at the Rosthern Junior College where Brednich occupied a room, taught German once a week, and played soccer for the teacher's team, resulted in many further contacts.

Research Goals

Brednich was primarily concerned with the question of the present self-identity of the Mennonites. The former isolation of their closed, self-administered villages in Southern Russia was no longer possible on the Canadian prairies. Within the first generation they had to give up the Russian-type settlements, the Mennonite Dorp, along with the traditional strip-fields and the West Prussian barn-house, in favor of the Canadian single farm system.⁸ Traces of the early stripfields (Streifenflur) and barn-houses still exist in several places and document the process that meant a first deep identity crisis for the immigrants. With the dissolution of the village unit the farmer began to live alone on his farmstead; the next neighbour was often miles away and driving to church could take hours.

More identity problems were inherent in the fact that the cultural level of the new, British-French dominated host country equalled that of the

Mennonites, so that pronounced self-awareness could only be achieved by adhering to a separate religion and language. Increased acculturation has diminished the importance of the German language, so that it is now being questioned to what extent the Mennonites may still be considered an independent group with group-specific characteristics. By their doctrine the Mennonites are constrained to lead a puritanical, retiring life, to refuse military service, reject taking the oath, and refuse public offices. But living in the modern world they have achieved material wealth in their new residences. The problem of a "sect in modern society" is the conflict between religiosity and increasing secularization.⁹

In analyzing the identity of this German-descent population group, Brednich here defines identity as "stability of behaviour patterns", taking into account a) the kinds of behavior in which the Mennonite identity is experienced and demonstrated (question of significant continuities), b) the processes of change which bring about identity crises (question of discontinuities).¹⁰

Some Results

This short report obviously cannot include in detail all the results of the project. While the research report contains, for example, records of the linguistic behaviour during a fourteen-hour-long butchering feast, or lists the contents of the traditional Mennonite menu, for the purposes of this paper a few generalizing perceptions as they pertain to the above mentioned research must suffice.

Knowledge of the various kinds of behaviour attitudes of the group toward the members and toward outsiders was acquired in order to deduce notions of values, guiding principles, and normative structure. Furthermore, the pertinent objectifications (e.g. language, symbols) were observed as to their importance within the system of values of the Mennonites. As was to be expected, within this system of values religion ranked first. Visible criteria for this unchanging high esteem are the daily behaviour patterns of family and community: each family begins the day with the house father reading aloud a text chosen from the Bible according to the book of watchwords. Long, personally devised prayers are said before each meal. The Mennonites abstain from alcohol and nicotine and object to dancing. Such matters as attending church and abstaining from work on Sunday are strictly regulated, as are the observance of holidays even if they are no longer official Canadian holidays (e.g. Ascension Day). Church sermons are combined with regular voluntary collections which always amount to more than the tithe to support the simple churches and the priests. The negligible influence of the mass media as means of entertainment is another expression of a basically religious attitude, as these sources are used at most to provide information on the price of grain and the weather. The literature owned and the reading behaviour observed again show a clear emphasis on edification and on the history of the Mennonite movement. Wall decorations are mainly religious sayings, handmade in reverse glass technique, which have begun to be replaced only recently by commercial products, of which Enstrom's "Grace" and Millet's "Angelus" are preferred as typically Mennonite objects of identification.

Within the system of values the family takes the next place. Family members exhibit great solidarity, even if they are scattered all over Canada. Some contacts still exist with the Mennonites resettled in Inner Asia. Christmas, and also Easter and Pentecost (as the celebration of baptism) are traditional occasions for the children to return to their parents' home. The late summer just before the harvest is the time of family reunions, often attended by hundreds of participants.

Closely related to the family is the realm of "community" and "neighbourhood". The cultivation of good neighbourly relations and a never-ending willingness to cooperate are obviously present. The standing phrase "our people" articulates this pronounced group consciousness. Direct contact, lost because of the settlement in single farms, nevertheless is kept up by the constant use of the telephone. Brednich did not hear of any case of dispute among neighbors.

Among the secular values not directly dependent on religion, work and skill in farming are emphasized, as is natural for a farming people. Thus the Mennonite farm normally represents a model operation: the main house and barn at all times freshly painted, the summer fallow always perfectly free of weeds, are external indicators of the well-kept farm. The upkeep of the house is similarly excellent so that the housewife does not need to become disturbed at unexpected visits. Here the invisible system of social control still functions as a determining factor. Beyond this, however, in questions of deviant behaviour, the Mennonite Church has harsh sanctions at its disposal, although these hardly seem to be invoked today.

Such value notions and the concomitant behavior patterns may be regarded as positive indicators for the existence of a Mennonite identity. They represent continuity with the traditional Mennonite conceptions and the typical lifestyle, both rooted in the sixteenth century.

Discontinuities are best investigated by contrasting with the above findings some opinions of outsiders, as Brednich was able to collect them within the same area. For example, the Mennonites are called "Saints" or are thus described: "They do everything for their own people and their Church, but cannot spare a cent for someone else." Here at times the Indian problem is mentioned, to the solution of which the Mennonites have not yet contributed much. Furthermore the reputation of land greed and addiction to work plays a major role in many scathing judgments passed by non-Mennonites. Thus it is said that the Mennonites, despite all his wealth, can never get enough; once he owns it, he never parts with any of his land; he expects extreme work productivity from both himself and his relatives.

These verdicts indicate an identity conflict which is not denied by the Mennonites themselves. It is reflected in a German proverb observed several times by Brednich: "Piousness begets riches. Thereafter the son devours the mother." Mennonites today are faced with a basic conflict: their wealth is not conducive to the pledge to lead a simple life far from the bustling world. Many homesteads are now deserted during the cold seasons, when their inhabitants are wintering in the warmer regions of California, Florida or Hawaii. The guilty conscience caused by withdrawal from the community during this time can hardly be appeased by the fact that the travel organizer is called "Menno Travels". Today the young have become the real promoters of innovations within the Mennonite families.

Compared to snowmobiles and ice hockey, now grudgingly accepted as some of the favorite winter attractions, mixed marriages are a more problematic topic. Although this is not readily discussed, the percentage of these is vastly increasing.

Meanwhile the third generation is growing up and has completed the transition from German to the English language. Parents have allowed this to happen without great resistance, just as the Church acknowledged this tendency in the 1960s. Nevertheless, Plautdietsch (the West Prussian dialect) is still spoken on many farms, just as the dialect sermon is certain to continue for decades to come in a number of conservative Mennonite communities (the Bergthaler and Altkolonier, for example). More than fifty percent of the students still understand this native language of their parents; however, overall the linguistic behaviour does follow the general pattern of acculturation. Incidentally, from early on the vernacular speech of the Mennonites has contained many anglicisms.¹¹ One can hardly expect a different attitude toward this language problem of a sect which has lived outside Germany for centuries. Essentially the process is now repeated in Canada that earlier in West Prussia resulted in the transition from Flemish to Plattdeutsch (low German dialects). Many Mennonites regret the rapid decline of the German language and the concomitant abandoning of the century-old body of songs of the Anabaptist movement. However, the identity crisis caused by linguistic change is certainly not felt as deeply as the problem of growing wealth mentioned earlier.¹²

Any prognosis of the movement and its future has to consider the fact that the next generation at the latest will be linguistically integrated with the Anglo-Saxon majority. Favorable conditions exist for survival of the sect, especially if the prevailing process of splintering into sub-groups can be overcome, but they exist exclusively within the province and its closed settlements. Life according to the strict rules of the sect is all but impossible outside this region. Sons and daughters now seeking higher education are no longer shaped by the trying experience of the harsh pioneering years. The isolation of the cities to which they have moved makes it difficult to persist in the conservative rigorism typical of their parents. Many a Mennonite has become pessimistic, as this comment indicates: "As each individual, more and more, goes his own way in his own way, the basis for a common identity among the Mennonites of the southern Manitoba communities, already much diminished, as the cultural landscape is already largely a relict one, appears likely in the next generation or two to disappear altogether, and they, as ethnic culture islands, will have slipped into oblivion."¹³ Have the Mennonite migrations thus reached their terminal point in Canada? One could almost believe so.

FOOTNOTES

¹Rolf Wilh. Brednich, "Projekt Saskatchewan - Neue Aufgaben und Methoden volkskundlicher Empirie." Zeitschrift für Volkskunde 73, (1977), 24-41.

²Rolf Wilh. Brednich, Mennonite Folklore and Folklife: A Preliminary Report. Ottawa: National Museum of Man Mercury Series, Canadian Centre For Folk Culture Studies, Paper 22.

The Bible and the Plough: The Lives of a Hutterite Minister and a Mennonite Farmer. Ottawa: National Museum of Man Mercury Series, Canadian Centre for Folk Culture Studies, Paper 37.

³Brednich, "Die russlanddeutschen Mennoniten in Saskatchewan (Kanada) und ihre Hochzeitsbräuche." Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde, 20 (1977), 61-99.

"Die biographische Methode in der volkskundlichen Feldforschung. Das Beispiel des hutterischen Predigers Michael S. Stahl, Riverview Colony, Saskatoon, Saskatchewan." Annalen 2, Symposium Deutschkanadische Studien, ed. K. Guertler and H. Scheer, Montreal 1978, 31-46.

"Die Funktion religiöser Erzähllieder bei den hutterischen Brüdern in Nordamerika." 12. Arbeitstagung über europäische Balladenprobleme der SIEF-Kommission für Volksdichtung Jannina 1980, ed. R.W. Brednich, Jannina 1981, 105-21.

"Die Hutterer - ein Stück alter alpenländischer Kultur in der Neuen Welt." Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, 84, 1981, pp. 141-53.

"'nit anderst gesinnet dann recht zethon...' Die Hutterer und ihre Beziehungen zum südwestdeutschen Täuferum." Allmende. Eine alemannische Zeitschrift, 3 (1981), 25-38.

"Beharrung und Wandel im Liedgut der hutterischen Brüder. Ein Beitrag zur empirischen Hymnologie." Jahrbuch für Volksliedforschung, 26 (1981), 44-60.

(with Jürgen Dittmar) "Osteuropäisches Erbe in der Volkskultur der Hutterer in Nordamerika." Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde, 24 (1981), 194-219.

"Hutterische Volkserzählungen." German-Canadian Yearbook, 6 (1981), 199-224.

"Erziehung durch Gesang. Zur Funktion von Zeitungsliedern bei den Hutterern." Jahrbuch für Volksliedforschung, 27/28, (1982/83), 109-33.

"Zum Stellenwert erzählter Lebensgeschichten in komplexen volkskundlichen Feldprojekten." Lebenslauf und Lebenszusammenhang. Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung, ed. R.W. Brednich et al., Freiburg: 1982, 46-70.

⁴Jacob A. Duerksen, "Transition from Dutch to German in West Prussia." Mennonite Life, 22, North Newton/Kansas, (1967), 107-08.

⁵A very rich literature exists on the exodus of the Mennonites from Russia, as on the history of the movement in general. A few titles are: Cornelius Dyck, ed., An Introduction to Mennonite History. Scottdale, Pa: Herald Press, 1967. Frank H. Epp, Mennonite Exodus. Altona, Man.: D.W. Friesen, 1962, also Mennonites in Canada, 1786-1920. Toronto: Macmillan of Canada, 1974. Cornelius Krahn, ed., From the Steppes to the Prairies (1874-1949). Newton, Kansas: Mennonite Publication Office, 1949. Gerhard Lohrenz, Heritage Remembered: A Pictorial Survey of Mennonites in Prussia and Russia. Winnipeg: CMBC Publications, 1974. Walter Quiring/Helen Bartel, Als ihre Zeit erfüllt war: 150 Jahre Bewahrung in Russland. Saskatoon: Modern Press, 1963. John B. Toews, Lost Fatherland: The Story of the Mennonite Emigration from Soviet Russia, 1921-1927. Scottdale, Pa: Herald Press, 1967. See also the Mennonite Encyclopedia, Vols. 1-4, Hillsboro, Kansas: Mennonite Brethren Publ. House, 1955-1959.

⁶Frank H. Epp, Mennonites in Canada, 1786-1920: The History of a Separate People. Toronto: Macmillan of Canada, 1974, p. 303 ff.; Walter Quiring/Helen Bartel, Mennonites in Canada: A Pictorial Review. Altona, Man.: D.W. Friesen, 1961.

⁷As a matter of fact, the otherwise excellent Western Development Museum in Saskatoon does not mention the Mennonites at all. Similarly some historical works mention the Mennonites only incidentally. Compare: J.F.C. Wright, Saskatchewan: The History of a Province. Toronto: McClelland and Stewart, 1955.

⁸Harold Funk, "Daut Darp." Mennonite Life, 25 (1970), 112-28.

⁹Leo Driedger, A Sect in Modern Society. A Case Study: The Old Colony Mennonites of Saskatchewan. Diss., University of Chicago, 1955.

¹⁰L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identitat. (Stuttgart: Klett, 1971), 9.

¹¹John Thiessen, Studien zum Wortschatz der Kanadischen Mennoniten. (Deutsche Dialektgeographie, 64). Marburg: N.G. Elwert, 1963.

¹²Brednich discussed this problem with the Canadian writer Margaret Epp, who commented: "We are not here to spread our language, but to preach the Gospel."

¹³H. Leonard Sawatzki, "The Mennonites in Manitoba." Manitoba Mennonite Memories 1874-1974. Altona and Steinbach, Man.: Lark Printing, 1974, 24.



MADELEINE DOYON-FERLAND

Photo: les Archives de folklore de l'université Laval

Reproduction: Service de l'audiovisuel de l'université Laval

MADELEINE DOYON-FERLAND

Valérie Laforge

Université Laval

Présenter Madeleine Doyon-Ferland de façon concise demeure une entreprise relativement complexe tant les intérêts qui passionnaient cette femme s'avèrent multiples et diversifiés. Quand on tente de retracer les champs d'études qu'elle a pu explorer, on constate aisément sa prédilection pour l'histoire du costume au Canada. Parallèlement, mais avec autant d'intensité, le domaine des jeux et des divertissements populaires, de la danse, des coutumes calendaires et des rites de passage attirèrent également son attention dans le vaste champ des Arts et Traditions Populaires.

A l'époque de son entrée à l'Université Laval, en 1944, elle sera amenée, par sa formation, à se tailler une place dans les rangs, de ce qu'on appelait alors de tradition, les humanistes. Ce lien d'appartenance se traduit par un premier diplôme supérieur en pédagogie qu'elle prépare à l'école normale de Beauveville, son lieu d'origine, et qu'elle obtient en 1929. Elle accède ensuite au cours classique pour obtenir un baccalauréat ès Art du Collège de Sillery en 1934. Elle complétera ces études par deux années de philosophie et une année de médecine (anatomie et physiologie). Entre 1935 et 1950, elle fait des études en lettres entrecoupées par des périodes d'enseignement. Afin d'accéder au titre de Maître en Ethnographie traditionnelle, elle présentera en 1948, une thèse sur les jeux et divertissements populaires : "200 jeux,

jouets et divertissements de la Beauce" à l'Université Saint-Joseph de Marmecook au Nouveau-Brunswick. A cette formation universitaire, elle ajoutera trois années d'étude des langues italienne et allemande. Des recherches sur le terrain commencées en 1945, l'amèneront à s'intéresser à l' "Histoire du costume au Canada- français " qu'elle présentera en 1950 comme projet de doctorat à l'institut d'histoire de l'Université Laval. Caractérisée par un souci de vérité et de perfection, elle n'achèvera jamais cette étude. Jusqu'à son décès, survenu le 12 janvier 1978, elle gardera les mêmes intérêts soutenus qu'elle avait pour la recherche, depuis les premières heures de sa carrière.

Par le biais d'activités culturelles et intellectuelles, animées d'un constant désir d'apprendre et de connaître, elle entreprendra des recherches en histoire de l'art et de la musique, ainsi que des études plus poussées dans le domaine théâtral. Notamment, une bourse du gouvernement français, décernée en 1951, lui permettra de s'inscrire à la Sorbonne pour suivre un cours sur les grands problèmes de l'esthétique théâtrale. De plus, sa participation aux représentations sur la scène du Collège de Sillery l'amènera à tenir, sur une période de 9 ans, 48 des premiers rôles du répertoire classique et moderne. Toujours en relation avec ce collège, dont les religieuses avaient importé de Lyon un théâtre de marionnettes, Madeleine Doyon interprétera pendant 8 ans les scènes populaires du répertoire de Guignol.

Ces années d'expérience feront dire à Andrée Paradis qui fut non seulement une de ses élèves mais également son assistante d'enseignement et de recherche pendant plus de 10 ans :

Ses étudiants tant au collège de Sillery qu'à l'Université Laval, apprécieront l'expérience ainsi acquise: l'intensité de sa présence et ces dons exceptionnels de communicatrice ne transformeront-ils pas chacun de ses cours en un événement spectaculaire en soi ? (1)

Toutes ces activités l'ont donc amené à développer des disciplines qui ont contribué à orienter ses travaux de recherche et d'enseignement. Sa carrière dans l'enseignement commencera au collège de Sillery et s'y échelonnera sur une période de 10 ans soit de 1934 à 1944. Puis à partir de 1942, elle en-

seignera à l'Université Laval au programme des cours d'été de français pour lesquels l'expérience théâtrale lui servira à bon escient puisqu'elle insistera sur la diction et la conversation. Elle mettra également cette expérience au profit du programme des cours d'été de pédagogie où elle travaillera davantage sur la valeur éducative des marionnettes. Enfin, à partir de 1954, à la faculté des Lettres, plus précisément pour le certificat d'ethnographie traditionnelle, elle orientera ses cours sur l'histoire du costume au Canada et sur les jeux et rythmes traditionnels (comptines et danses).

C'est véritablement en 1944 qu'elle amorce sa carrière d'ethnologue. Aux côtés de Luc Lacourcière, elle participe, à titre de secrétaire, à la fondation des Archives de Folklore de l'Université Laval. A partir de ce moment la conscience de l'ethnographe sera sans cesse en éveil puisque jusqu'en 1965, elle mènera des enquêtes dans plusieurs comtés du Québec, dans les provinces maritimes ainsi qu'en Ontario et au Manitoba. Les résultats de ses recherches ont été diffusés par le biais de nombreux congrès, de conférences, d'articles dans des revues spécialisées ainsi que dans des journaux locaux. Ces résultats sont également consignés dans une vingtaine de carnets d'enquête illustrés de nombreux croquis. Ces derniers ont été déposés, avec l'importante masse documentaire qu'elle avait accumulée au fil des années, au sein du fonds Madeleine-Doyon-Ferland, aux Archives de folklore de l'Université Laval.

Le juge Philippe Ferland (2), en léguant à l'Université Laval l'ensemble des travaux de Madeleine Doyon de même que sa bibliothèque et sa collection d'objets figurés, a permis le traitement des documents afin de rendre accessibles aux chercheurs d'importants et d'intéressants travaux. Andrée Paradis qui a collaboré aux travaux de recherches de Madeleine Doyon de 1967 à 1978, fut alors chargée de la mise en valeur du fonds. Le traitement des documents, fait aujourd'hui l'objet de trois manuscrits qui reprennent certains textes déjà publiés ainsi que plusieurs autres inédits sur les sujets qui avaient animé les activités professionnelles de Madeleine Doyon. Un premier volume, *Jeux, rythmes et divertissements traditionnels*, a été publié aux éditions Leméac en 1980. Un second manuscrit sur *Les cou-*

tièmes et croyances au Canada français, ainsi qu'un troisième sur ce qui tenait le plus à coeur à Madeleine Doyon, *Le costume traditionnel*, paraîtront prochainement. Andrée Paradis dira de cette expérience:

La tâche de produire un volume à partir du fonds Madeleine-Doyon-Ferland ne va pas sans peine... j'entrepris un périple qui n'est pas sans ressembler à celui d'Alice au Pays des Merveilles. Dans cette patiente collection de livres, de documents divers, de notes manuscrites et d'objets de la tradition, toutes pièces destinées à composer la mosaïque de la civilisation traditionnelle des francophones d'Amérique, j'irai de surprises en surprises... J'avais pris l'habitude de traiter sous sa direction, d'importantes masses documentaires tout en accordant à chaque détail le poids dont elle savait l'investir... Il a d'abord fallu mettre une sourdine aux scrupules hérités d'elle, selon lesquels ne devait passer à la postérité qu'un message parfait... J'ai du moins, la satisfaction d'y présenter des recherches inédites, des observations de qualité, un pain documentaire propre à nourrir plusieurs affamés de culture populaire. (3)

Ses recherches

Les préoccupations majeures qui ont aiguillonné la recherche de Madeleine Doyon en matière de divertissements populaires sont les suivantes: " Les jeux traditionnels sont menacés de disparition et l'avènement des sports commercialisés précipite leur décadence; quels moyens faut-il prendre afin de raviver l'intérêt pour ces amusements dont les vertus psychologiques, pédagogiques et sociales ont pourtant résisté jusqu'ici à la mode et au temps ? " (4) Les textes traitant ces thèmes ont été colligés par Andrée Paradis à l'intérieur du volume *"Jeux, rythmes et divertissements traditionnels"*. (Leméac 1980). On y retrouve également l'analyse que fait Madeleine Doyon de " l'influence générale exercée par les jeux folkloriques, rappelant les loisirs heureusement remplis des anciens et tirant du jeu actuel les conclusions qui s'imposent pour le bien-être spirituel et

physique de l'enfant " (5). Le texte de la thèse de maîtrise de Madeleine Doyon tient une place importante au sein du manuscrit. "Il faut savoir le travail que représente la description claire, précise et intelligible d'un jeu complexe pour apprécier à sa juste valeur ce répertoire de "200 jeux, jouets et divertissements de la Beauce " (6).

Le domaine de la danse intéressait tout autant Madeleine Doyon. Ses recherches dans ce sens apporteront des données intéressantes sur les *Danses populaires de la Beauce* ainsi que sur les *Rondes et danses à L'Île-aux-Coudres*. Cependant dès 1949, elle passera les cordeaux de ces recherches à Mme Simone Voyer qui s'y intéressera tout au long de sa vie et apportera dans son *Répertoire de danses traditionnelles canadiennes*, qui paraîtra bientôt, une réponse plus étoffée aux questions posées au delà de 30 ans plus tôt par Madeleine Doyon à savoir : "Avons-nous ici des danses populaires ? Avons-nous des danses régionales ? "

Dans le domaine des coutumes, le manuscrit présenté par Andrée Paradis en 1982, *Coutumes et croyances populaires*, reprend en quelque sorte celui qu'avait produit Madeleine Doyon en 1972, *Coutumes populaires du Canada français*. Il s'agissait à cette époque, d'un recueil de texte et d'un document de travail à l'attention de ses étudiant(e)s. En effet, depuis 1960, Madeleine Doyon était titulaire d'un cours sur les coutumes populaires au programme d'ethnographie traditionnelle et ce cahier était destiné aux étudiant(e)s. Dans ce dernier, Madeleine Doyon apportait des définitions théoriques des termes relevant de faits traditionnels. Elle donnait également des grilles d'analyse, une méthode d'enquête et d'autres données d'ordre méthodologique de nature à guider les étudiant(e)s. De plus, elle y ajoute différents textes d'auteurs canadiens décrivant des coutumes particulières. Elle y fournit enfin une bibliographie générale qui divise volontairement les écrits d'origines canadiennes et européennes. Le manuscrit présenté par Andrée Paradis reprend les textes et les définitions théoriques avec les corrections qu'y avait elle-même apportées Madeleine Doyon. Elle retient également la bibliographie originale qui fut cependant mise à jour et tous les ouvrages concernant le sujet, de 1972 à 1982, furent répertoriés et annotés afin de fournir, en plus d'une base théorique, un outil de travail pour les

chercheurs. Ce qui fait l'originalité du manuscrit présenté en 1982, c'est que Andrée Paradis a su remplacer les textes descriptifs que l'on peut trouver dans la première édition pour "les remplacer par ceux de Madeleine Doyon dont certains, à l'état de manuscrits, risquaient de tomber dans l'oubli" (7). Pour Madeleine Doyon,

Les coutumes sont, essentiellement, un élément culturel normatif qui fait partie de l'héritage religieux: antique et chrétien, et philosophique : basés sur les concepts des lois naturelles et de progrès. Elles constituent un système de règles de vie, et indiquent les lignes directrices de la conduite à tenir en toutes circonstances. Le caractère démocratique de ce système le rend plus facilement acceptable pour tous. (8)

" La tradition, "elle", est universelle. Et c'est à ce caractère qu'elle tire sa force de cohésion, sa puissance unificatrice. C'est une intelligence des valeurs, une amitié, une présence ininterrompue, le lien fort entre nous, en un mot, l'âme d'un peuple ". (9)

Dans le domaine du costume, Madeleine Doyon s'était dressée un plan d'étude d'une envergure tel que plus de 30 années de travail et de recherche n'ont pas suffi pour arriver à fournir le document parfait où aucune de ses préoccupations en cette matière ne soit vérifiées et sorties de l'ombre que teintées d'authenticité et de vérité. Ce projet était de taille car elle s'était donnée pour tâche "d'y inclure l'univers coutumier et religieux des symboles, de passer par le biais de l'écologie, d'effectuer le détour nécessaire du contexte historique, de placer le costume populaire entre les parenthèses obligées de l'éthique et de l'esthétique". (10)

Dès ses premières enquêtes sur le terrain, elle accorde une importance particulière "à la manière qu'avaient les gens du peuple de s'habiller, à la provenance de leurs vêtements, aux matériaux et aux circonstances de leur fabrication à leur entretien et conservation, à leur valeur marchande et symbolique, à leur aspect fonctionnel, à leurs dénominations diverses". (11)

Afin de retracer le costume historique, elle se met en quête de fouiller archives, musées, livres et documents officiels. Préoccupée des concordances et des différences entre les modes européennes et canadiennes, elle tente de les expliquer "par des événements historiques majeurs et mineurs, des considérations géographiques, des traits de la mentalité populaire ou des hasards" (12) qui surviennent au cours de la vie et qui font changer les choses.

Elle menait cette recherche selon deux méthodes: historique d'une part, qui consistait en un inventaire global et critique de la documentation écrite, manuscrite, de l'iconographie et des monuments figurés (pièces vestimentaires des musées spécialisés). Puis, d'autre part, selon la "méthode folklorique" d'après la propre vision de Madeleine Doyon, qui se traduit par des enquêtes orales directes auprès de personnes âgées, avec accès aux archives familiales. En 1965, elle dresse un bilan des recherches effectuées alors. Au sujet de la tradition orale, ses enquêtes folkloriques étaient à peu près terminées auprès de 630 informateurs, dans 6 provinces canadiennes, des maritimes au Manitoba. En terme d'inventaire, elle avait dépouillé presque toute la littérature de voyage en français et en anglais, plus de 800 monographies paroissiales, des journaux, des correspondances privées, des rapports sur l'état de la colonie, des greffes de notaires, de l'iconographie des musées et archives du Canada. Elle établit même des statistiques de ces documents recueillis soient: 7900 fiches, 2300 dessins, 8800 feuilles de notes, 931 photographies et de nombreuses pièces vestimentaires anciennes.

Elle voulait encore inventorier les différents musées historiques, et les musées de costumes américains qui se trouvent dans la zone d'influence canadienne: ceux de la Nouvelle-Angleterre, de l'état de New-York et des états frontaliers, et prendre contact avec les sociétés historiques et les archives de ces mêmes états. (13)

Pour elle, l'histoire du costume devait se présenter sous la forme d'une étude historique, psychologique et sociologique du milieu canadien, et non un simple catalogue d'illustration. Elle voulait retracer et redonner au costume un contexte pour en expliquer les formes et les modifications. Elle voulait tracer les grandes lignes de l'évolution du costume canadien en le

reconstituant selon les saisons, le climat, l'âge, le sexe et les occupations; le présenter comme le produit de la vie économique, politique, sociale et religieuse du Canada en relation avec l'Europe et les Etats-Unis d'Amérique, depuis l'arrivée des blancs jusqu'au début du XX^e siècle. Elle même pensait que l'intérêt de cet ouvrage devait être une contribution importante à l'étude de la civilisation nord américaine et en même temps, il aurait été un répertoire iconographique à la portée des historiens et des ethnographes, des artistes (théâtre - cinéma), des sociétés patriotiques, des groupements de jeunesse, enfin de tout le public soucieux de retrouver fidèlement le passé et dont les demandes de renseignements ne cessaient d'affluer alors.

Les documents recueillis au cours de ces 30 années de travail traitant du costume historique et folklorique, forment la majeure partie du fonds Madeleine-Doyon-Ferland. Les résultats de ses recherches verront le jour par bribes, sous forme d'articles, de conférences, de causeries dans plusieurs universités, à la radio et à la télévision canadienne et européenne. Dans le même but, elle participera en tant que conférencière au "premier congrès international d'histoire du costume" tenu à Venise en 1952.(14)

Andrée Paradis, dans un troisième manuscrit, *Le costume traditionnel* (à paraître), tente de donner "un reflet des multiples avenues explorées par Madeleine Doyon dans son approche du costume au Canada, et des divers modes d'expression qu'elle utilisa pour communiquer ses connaissances". (15) Andrée Paradis reprend "les principaux articles publiés, elle effectue une synthèse des thèmes abordés dans les causeries et conférences, diffuse dans leur version intégrale ou en extraits les communications de Madeleine Doyon à quelques congrès, et illustre abondamment l'important travail de reconstitution qu'elle nous a laissé". (16) Puis enfin, elle reproduit en annexe les grandes lignes d'un cours sur le costume populaire que Madeleine Doyon dispensa aux Archives de folklore de l'Université Laval en 1967.

La tâche de mettre en valeur les documents du fonds Madeleine-Doyon-Ferland ne fut certes pas de tout repos. Dans la présentation de *Jeux, ryth-*

mes et divertissements traditionnels, Andrée Paradis souligne un fait important qui se vérifiera par la suite dans la présentation des manuscrits qui suivront:

Madeleine Doyon n'avait jamais songé à publier ses conférences: voilà pourquoi certains textes n'ont pas la rigueur méthodologique de ses écrits, et les libertés prises quant aux citations trouvent là leur explication. La forme qui leur est donnée ici résulte de la rédaction des notes contenues dans les dossiers de ses conférences tels qu'ils se retrouvent dans le fonds Madeleine-Doyon-Ferland. Ils sont généralement constitués des documents suivants: une introduction rédigée, mais dont la forme n'est pas complètement dégagée des innombrables brouillons qui trahissent le souci de perfection de leur auteur; un plan des idées à développer, avec les arguments et les exemples pour les étayer; la conclusion figure rarement dans le dossier: selon l'assistance et ses réactions, selon l'ampleur des propos et l'envolée de la pensée, la fin d'un discours tenu par Madeleine Doyon réservait toujours quelques surprises ... (17)

Andrée Paradis arrivera avec mérite à remplir la tâche qui lui fut confiée, "malgré la difficulté de mettre en forme le nombre considérable de notes manuscrites retrouvées dans un ordre dont la logique interne ne m'est pas toujours intelligible..." (18)

Madeleine Doyon travaillait sans relâche en creusant en profondeur chacun des sujets choisis. Ayant eue le privilège de collaborer à la mise en valeur du fonds Madeleine-Doyon-Ferland, sous la direction d'Andrée Paradis, d'y avoir traité des documents à des fins personnelles, et pour participer encore aujourd'hui à des travaux de classification et d'informatisation de documents provenant du fonds, nous pouvons imaginer que jamais dans son esprit, la masse documentaire qu'elle avait accumulée tout au long de sa vie, ne passerait ainsi à la postérité sous la forme d'un fonds d'archives où on retrouve des documents originaux mais à l'état brut. Ceci, parce qu'aujourd'hui, ils ne reflètent pas à juste titre, le souci qu'elle avait de rendre les choses impeccables, de les mettre à jour de façon parfaite. Malgré

ce fait, il n'en demeure pas moins que dans les divers domaines où elle a oeuvré en tant que chercheuse et ethnographe, elle a le mérite d'avoir ouvert la voie, notamment dans le domaine du costume, aux générations qui suivront et qui sauront reconnaître les efforts qu'elle avait déployés pour jeter quelques-unes des bases de la culture nord américaine; et qui auront également, la volonté de poursuivre et de faire évoluer les recherches déjà amorcées par elle.

Outre ses préoccupations de recherche et d'enseignement, Madeleine Doyon a rempli plusieurs fonctions dont nous annexons ici une liste ainsi que celle de ses publications, de manuscrits prêts à être diffusés puis quelques thèmes qu'elle avait encore formulés comme projet de recherche.

* *
*

Fonctions remplies

- | | |
|---------|---|
| 1939-44 | Secrétaire de l'association et du service social des Anciennes élèves de Sillery |
| 1940 | Fondatrice de trois cercles scientifiques de jeunes naturalistes à Sillery, sous la direction du frère Marie-Victorin |
| 1944-45 | Secrétaire des cours d'été à l'Université Laval |
| 1944-55 | Secrétaire des Archives de folklore et membre du comité de rédaction depuis 1946 |
| 1948-50 | Membre du comité de publicité lors de la campagne de souscription organisée en faveur de l'Université Laval |
| 1949-50 | Publiciste du comité des programmes de l'association des femmes diplômées des Universités |
| 1949-51 | Membre du comité général et du comité des manifestations artistiques du centenaire de l'Université Laval |
| 1950-51 | Membre du comité sur l'éducation artistique et l'éducation populaire à l'Université |

- 1950-54 Secrétaire du festival canadien d'Art dramatique pour la région Est du Québec
- 1954-55 Présidente du jury au concours de danses folkloriques, à l'exposition provinciale de Québec et de Trois-Rivières en 1960
- 1954-55 Membre du comité général d'organisation du Carnaval de Québec; créatrice des costumes du Bal des Revenants, ballet inspiré des légendes canadiennes
- 1956-57-58 Présidente du comité des costumes historiques lors des fêtes du 350^e anniversaire de la fondation de Québec
- 1959-60 Membre de la commission de l'Éducation, chargée d'étudier le programme du cours secondaire de la faculté des Arts (Femmes diplômées des Universités)
- 1960 Membre du jury aux concours littéraires entre les élèves des collèges féminins du Québec
- 1960-61 Présidente du comité de fondation des "Ballets du Québec"
- 1960-61 Secrétaire du comité des études de maîtrise à la Faculté des Lettres de l'Université Laval
- 1961 Membre conseiller à la société canadienne de musique folklorique
- 1962 Membre fondateur du Théâtre Lyrique de Nouvelle-France
- 1962 Conseillère technique, quant aux costumes et coutumes du Canada français auprès des cinéastes de la "Encyclopedia Britannica Films", pour le scénario d'un film tourné à Québec: Life in New France (1680-1700)
- 1966-68 Membre directeur de la fondation de l'Université Laval
- 1968 Membre de la commission Gendron: commission d'enquête sur la situation de la langue française et sur les droits linguistiques au Québec

Congrès : délégations et communications

- 1939 18^e congrès international de "Pax Romana" à Washington
- 1946 et 50 Congrès de l'ACFAS
- 1951 Congrès international d'anthropologie et d'ethnologie, à Paris
- 1952 1^{er} congrès international d'histoire du costume à Venise

- 1952 Festival international de folklore à Perouse, Italie
 1959 Congrès de refrancisation, à Québec
 1961 14^e congrès international de musique folklorique organisé à Québec par Luc Lacourcière
 1963 Congrès des sociétés savantes, à Québec
 1963 Colloque de l'institut d'histoire, à Québec
 1963 Congrès international d'ethnologie, à Santo Tirso, Portugal

Associations scientifiques et professionnelles

American Folklore Society
 Conseil canadien du Bien-Etre social (comité des Loisirs)
 Société Melusine (membre fondateur) 1954
 Association professionnelle des Artisans Canadiens
 Société canadienne de musique folklorique
 Société historique acadienne
 Association des professeurs de français des Universités canadiennes
 Association des professeurs de carrière de l'Université Laval
 Comité international d'étude des géants processionnels

Club sociaux

Association des femmes diplômées des Universités (section de Québec)
 Association des Anciens de Laval
 "Altrusa Club" (section de Québec) et "Altrusa International Inc."
 Association canadienne des anciens boursiers du Gouvernement français
 Alliance Canadienne

Publications

"Le Costume traditionnel féminin : documents beaucerons" dans les Archives de Folklore. vol. 1, Montréal, Fides, 1946, pp. 112-120; avec illustrations, dont 2 hors-texte en couleur.

Chante Rossignolet. Recueil de comptines, de jeux chantés et de rondes, écrit en collaboration, pour le Comité de la Survivance française en Amérique. Québec, 1946, 64 pages, 17 x 12 cm. Nombreuses illustrations.

Gai Ion la. Recueil de chants divers et, en particulier, de chanson de folklore, écrit en collaboration, pour les étudiants des cours d'été de français de l'Université Laval. Québec, 1946, 83 pages, 21 x 14 cm.

"Le costume traditionnel féminin: documents de Charlevoix", Les Archives de folklore, vol. 2, Montréal, Fides, 1947 p. 183-189. Illustrations, dont 1 hors-texte en couleur.

"Jeux, jouets et divertissements de la Beauce", dans Les Archives de folklore, vol. 3, Montréal, Fides, 1948, p. 159-207. Illustrations.

"Des jeux pour les cercles français", dans School (Secondary Edition). Published by Ontario College of Education, Toronto, February-March 1948, p. 343-347.

"La chanson du Capitaine Bernard", dans Les Archives de folklore, vol. 4, Montréal, Fides, 1949, pp. 57-61. ill.

"La récolte de la "gomme" dans la Beauce", dans Les Archives de folklore, vol. 4, Montréal, Fides, 1949, p. 62-64.

"Dictons et remarques sur les sucres", dans Les Archives de folklore, vol. 4, Montréal, Fides, 1949, p. 65-65.

"Folk Dances in Beauce County", in Journal of American folklore, vol 63, april-june 1950, Published by the American Society, pp. 171-175.

"Rondes et danses à l'Île-aux-Coudres", dans Annual Report of the National Museum, Bulletin no 126, for the fiscal year 1950-51, pp. 105-110.

"Premier congrès d'Histoire du Costume à Venise", dans Revue de l'Université Laval, vol. VII, no 9, mai 1953, Québec, pp. 821-826.

"Rites de la mort en Beauce", dans Journal of American folklore, April-June 1954, vol. 67, no 264, pp. 137-147.

La belle histoire de M. de Champlain. Ecrite pour les jeunes, en collaboration avec Gertrude R. Rioux, à l'occasion des fêtes du 350^e anniversaire de la fondation de Québec. Publication officielle du comité général de l'Année Samuel de Champlain, à l'Action Catholique. Québec, 1958, 196 pages, 7 x 5 cm.

"Jeux de plein air et de société", dans Rapport du Congrès de Refrancisation. Québec, Editions Ferland, 1959, nos 5 et 6, pp. 16-24.

Vingt-trois articles de vulgarisation sur les coutumes folkloriques, dans la Voix Nationale, revue mensuelle publiée à Montréal, 1962-64.

Collaboration à Women in Book, présenté par Mme Glen Bannerman, Toronto, 1954.

Collaboration à l'Encyclopédie Grolier (dernière édition, 1955).

Collaboration à Folkloristas e Instituciones folkloricas del Mundo, sous la direction du Dr Felix Coluccio, Buenos Aires, Argentine.

Collaboration à l'Antología Iberica Y America del Folklore, sous la direction du Dr Felix Coluccio, Buenos Aires, Argentine.

"Influence du costume indien sur celui des Blancs", dans Actas do Congresso internacional de ethnografia, vol. IV, Porto (Portugal), 1965.

Recension d'ouvrages sur la pédagogie des enfants et de livres de contes.

Edition de cartes postales en couleur sur les Costumes populaires de la Province de Québec; édition de luxe. (1946)

Reconstitution de costumes folkloriques:

- a) grandeur nature: pour artistes lyriques spécialisés en folklore, pour hôtels et restaurants, célébrations patriotiques et maisons historiques;
- b) sur poupées: pour faire connaître nos costumes folkloriques au Canada et à l'étranger

Reconstitution de costumes historiques (au-delà de 600, grandeur nature); reconstitués à l'occasion des fêtes patriotiques et nationales (Ex.: visite de S.M. Elizabeth II, reine d'Angleterre et du Canada; centaines et célébrations de toutes sortes...).

Dessins, à l'encre de Chine, de multiples modèles de costumes historiques de différentes époques, préparés à la demande des organisateurs de centaines ou de responsables de musées, et qui ont été diffusés dans plusieurs paroisses de Québec jusqu'au Manitoba (Saint-Boniface) et même en Acadie (Bathurst, Pubnico-Ouest, etc.), depuis 1947 jusqu'à nos jours. Une centaine de ces dessins ont été publiés dans les journaux de Québec, pour préparer les manifestations populaires des fêtes de Champlain en 1958.

"Les arts populaires", dans Esquisses du Canada français, publié sous la direction de l'Acelf. Montréal, Fides, 1967, chapitre V, p. 185-207.

Coutumes populaires du Canada français. Présentation d'un choix de textes et autres documents de travail pour le cours de ce nom, en ethnographie traditionnelle. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972, VI-45-(116)p.

"Carnavals et déguisements traditionnels en Beauce", dans Coutumes populaires du Canada français. Québec, P.U.L., 1972, p. B-20 à B-30.

"Rites de voisinage chez trois populations rurales canadiennes. (Beauce, Dorchester et Charlevoix)", dans Coutumes populaires du Canada français. Québec, P.U.L., 1972, p. D-1 à D-5.

Manuscrits (Liste de manuscrits prêts pour la publication, rédigés.)

Jeux traditionnels acadiens, 12 pages dactylographiées, 8½ x 11.

Les joyeux passe-temps des Québécoises au siècle dernier, 20 pages.

La vie traditionnelle à "L'Ecole du Rang", 10 pages et photo.

Amusements traditionnels des tout-petits, 12 pages.

La danse du rosier, 8 pages.

Le Folklore des "chantiers", 28 pages.

L'évolution du costume canadien artisanal, 28 pages.

Divers manuscrits de pièces amusantes pour théâtre de marionnettes et une revue théâtrale, "créés" au Collège Jésus-Marie, de Sillery.

"Les Géants et les Grosses-Têtes du défilé des Carnavals de Québec", dans le Courrier trimestriel, Bruxelles, Belgique, 4 pages.

"Trente-six Folkloristes du Canada" (notes biographiques et bibliographie folklorique), dans le Dictionnaire des Folkloristes et du Folklore des trois Amériques, Buenos, Argentine.

"Comptines et formulettes canadiennes", dans les Comptines de langue française, Coll. Seghers, 8 pages.

Promenades historiques. Québec et ses environs, Université Laval, 16 pages.

En préparation

Fabrication de la corde autrefois (comme industrie domestique).

Pièges "enfargés" et punitions infligées aux animaux.

Travaux d'hiver de l'Habitant canadien, effectués à la maison.

Etude d'une civilisation à travers les prénoms.

Le théâtre populaire au Canada.

Histoire du Costume au Canada. Costumes: a) indien, b) d'importation et c) artisanal (influences réciproques), à travers les faits géographiques, politiques, économiques, sociaux et psychologiques.

Des jeux canadiens au sens de l'existence (analyse et étude comparée d'une collection de jeux canadiens, à la lumière des jeux internationaux (Europe, Asie, Afrique et Amérique) et des jeux de l'Antiquité (Grèce, Rome, Egypte).

Etude d'un "Village maudit": Le Village des Papes, au Rocher, Saint-François de Beauce, à travers les témoignages oraux et quelques documents photographiques.

* * *

NOTES

1. Madeleine Doyon-Ferland, Jeux, rythmes et divertissements traditionnels, Textes colligés et présentés par Andrée Paradis, Ottawa, Leméac, 1980, 191 p. Extrait tiré de la "présentation" faite du volume par Andrée Paradis, p. 7.
2. Le 1^{er} octobre 1955 Madeleine Doyon épouse Philippe Ferland.
3. Madeleine Doyon-Ferland, Le costume traditionnel, Textes colligés et présentés par Andrée Paradis, CELAT, Université Laval, Québec, 1982, à paraître, 285 p. Extrait tiré de "L'Avant-Propos" par Andrée Paradis, p. 11-12.
4. Madeleine Doyon-Ferland, Jeux, rythmes et divertissements traditionnels, Textes colligés et présentés par Andrée Paradis, Ottawa, Leméac, 1980, 191 p. Extrait tiré de "La présentation" d'Andrée Paradis, p. 9.
5. Ibid., p. 9.
6. Ibid., p. 10.
7. Madeleine Doyon-Ferland, Coutumes et croyances du Canada Français, Textes colligés et présentés par Andrée Paradis, CELAT, Université Laval, Québec, 1982, à paraître, 289 p. Extrait tiré de "L'Introduction" d'Andrée Paradis, p. 3.
8. Ibid., p. 6.
9. Ibid., p. 239.
10. Madeleine Doyon-Ferland, Le costume traditionnel, Textes colligés et présentés par Andrée Paradis, CELAT, Université Laval, Québec, 1982, à paraître, 285 p. Extrait tiré de "L'Avant-Propos" d'Andrée Paradis, p. 5.

11. Ibid., p. 5.
12. Ibid., p. 5-6.
13. Ibid., p. 7.
14. Madeleine Doyon-Ferland, "Premier congrès d'histoire du costume à Venise", dans Revue de l'Université Laval, Québec, mai 1953, vol. VII, no 9, p. 821-826.
15. Madeleine Doyon-Ferland, Le costume traditionnel. Textes colligés et présentés par Andrée Paradis, CELAT, Université Laval, Québec, (1982), à paraître, 285 pages. Extrait de "L'Avant-propos" d'Andrée Paradis, p. 11.
16. Ibid., p. 11.
17. Madeleine Doyon-Ferland, Jeux, rythmes et divertissements traditionnels. Textes colligés et présentés par Andrée Paradis, Ottawa, Leméac, 1980, 191 pages. Extrait tiré de "La Présentation" d'Andrée Paradis, p. 10.
18. Ibid., p. 11.

BIBLIOGRAPHIE

- FONDS MADELEINE-DOYON-FERLAND, Archives de Folklore, Université Laval, Québec.
- DOYON-FERLAND, Madeleine. "Premier congrès d'histoire du costume à Venise", dans Revue de l'Université Laval, Québec, mai 1953, vol. VII, no 9, p. 821-826.
- DOYON-FERLAND, Madeleine. Coutumes et croyances populaires du Canada français. Presses de l'Université Laval, Québec, 1972, 147 pages.
- DOYON-FERLAND, Madeleine. Jeux, rythmes et divertissements traditionnels. Textes colligés et présentés par Andrée Paradis, Ottawa, Leméac, 1980, 191 p.
- DOYON-FERLAND, Madeleine. Coutumes et croyances du Canada français. Textes colligés et présentés par Andrée Paradis, CELAT, Université Laval, Québec, 1982, 289 pages, à paraître.
- DOYON-FERLAND, Madeleine. Le costume traditionnel. Textes colligés et présentés par Andrée Paradis, CELAT, Université Laval, Québec, 1982, 285 pages, à paraître.

ETHNIC JOKE-TELLING AMONG CANADIAN CHILDREN*

Carole H. Carpenter
York University

When the federal government adopted multiculturalism within a bilingual framework as the official cultural policy of Canada in 1971, there was no widespread popular or scholarly concern voiced about the long-term implications of this cultural manipulation. Numerous Canadians in search of their national identity around Centennial year had eagerly grasped the mosaic concept as, they were told, the chief distinguishing feature of their society. Subsequently, this model has been promulgated to such an extent that there are many Canadians -- young persons in particular -- who believe it to have always existed and to be unassailable.¹ But just how real is the mosaic and how does it actually function in the daily lives of average Canadians? This paper considers these questions with specific reference to children between four and fifteen.

Young Canadians receive their multicultural message through various means, but the official view is, quite naturally, most powerfully inculcated through formal education. Additionally, some Canadian children's books have been purposefully prepared to promote the mosaic. Canadian television also has considerable multicultural content, ensured through the rulings of the Canadian Radio and Telecommunications Commission.²

Children are, of course, exposed to ethnicity less formally as well, especially in the home. This exposure necessarily varies considerably with different cultural groups and individuals, but young Canadians at some time directly request or otherwise receive information about their appropriate hyphenated prefixes.

As far as parental attitudes towards instilling ethnicity are concerned, a particularly noteworthy phenomenon is the reversion to ethnicity and the revitalization (sometimes quite unconsciously)³ of long-dormant traditions during pregnancy and the early years of parenthood.³ Many second, third, or subsequent generation immigrants of various backgrounds find themselves using with their children traditional material related to their ancestry, sometimes in the heritage language, even when their ethnic ties have not previously been strong. A young Italo-Canadian woman, for instance, reported in 1984 having used a baby-bouncing rhyme in Italian with her infant daughter -- the only Italian verse she knew and it long forgotten until she had her own child.⁴ Obviously then, some ethnic material can be preserved in passive memory for at least a generation to resurface in the appropriate milieu.

Such desires as Canadian parents may have to imprint some ethnic identity on their offspring are supported by sociocultural circumstances that overtly encourage ethnification of children. Ethnic traditions, behaviours, and attitudes surround the youngsters in their early years, but one must ask just what the

average child makes of this cultural information, what he or she actually absorbs and uses, and why. Some answers to these questions may be found through exploring a tradition in which inter-ethnic attitudes are commonly displayed, that is, ethnic joke-telling.

Ethnic jokes are a commonplace throughout Canada today. They are told and/or heard by persons of virtually every cultural background, every social position, and every occupation. Not a recent phenomenon, these jokes are definitely more pervasive since the official adoption of the mosaic concept. There are, to be sure, various types of ethnic jokes -- one-liners, formulaic riddling questions, longer narratives; scatological and "clean" items; pieces involving props, dialects, or gestures. But the reigning favourite nation-wide is the formulaic question of the "How many Ukrainians does it take..?" or "What do you call a Newfie who..?" sort. As there are many types, so too are there many uses, meanings, and functions of this material. In another study,⁵ I concluded that ethnic joking is a major means for the average Canadian to diffuse antagonisms and to cope with "otherness" necessary so that the idea of the mosaic may persist at the same time as the culture-at-large can maintain its powerful Anglo norm by using ethnic joking to trivialize ethnicity and all its manifestations in the country in spite of all or any official support for multiculturalism.

There have been some insightful discussions of ethnic joke-telling in Canada,⁶ but no particular consideration of the role of ethnic jokes in the lives of the nation's children. This paper concerns ethnic joke-telling among children between the ages of four and fifteen and mostly living in Southern Ontario, predominantly in Toronto. The children involved, while from various backgrounds, represent the mainstream of Canadian society, in that their families are English-speaking, middle class, and identified with the majority group rather than any particular ethnic minority. Both observations of child-centered situations and direct interview information are included in the data. Most of the collecting I did personally, but some was the work of my students, whose contribution to this research I gratefully acknowledge.⁷

This study has been part of a larger investigation undertaken over the past eight years into the nature and operation of children's traditions in a multicultural environment.⁸ The larger study has concerned both childhood traditions (material given to or considered appropriate for children) and children's lore (material that circulates in oral tradition among the young themselves apart from or in spite of the efforts of adults and institutions). The investigation of ethnic joking involved the latter lore almost exclusively, though some parents were interviewed to determine their attitudes towards their children telling and being told jokes with ethnic content. Most reported that they preferred not to tell such material to their young children out of fear of inculcating in them the stereotypes central to much of this material. They did, however, recognize that children (especially older ones)⁹ tell the jokes to one another, and were not particularly anxious to interfere with this behaviour unless it went beyond the bounds of propriety.

Some families may actively seek to instill certain inter-ethnic (most often it seems, racist) attitudes in their children and therefore will purposefully pass particular material on to them. For instance, an eight-year old child reported learning the following from his British immigrant parents:

1. A Canadian, an American and a Paki go into the desert. The Canadian takes a glass of water, the American takes an orange, and the Paki takes a car door. When someone asks them why, the Canadian explains he has the water in case he gets thirsty; the American explains that if he's hungry he can eat the orange or if he's thirsty he can drink the juice; the Paki explains that if he gets hot he'll be able to roll down the window!

It must be noted that even quite intense exposure to such material need not, however, lead to use by children. For instance, in several British Columbia families with at least one British immigrant parent, Paki jokes in mock Anglo-Indian dialect were found to be rather commonly told, not specifically to, but frequently in the presence of, children. These children did not tell the jokes amongst their peers though, perhaps in part because of the dialect they have difficulty emulating, but just as likely because of their youth (all were under eight).

What sort of jokes are told and who tells them? Jokes of one form or another are part of children's lore from approximately age four onward. One informant (almost four) delighted in chanting, "Knock, Knock -- Uncle Bobby's Underwear: leaving out, in the anal enthusiasm typical of his age, the question line. Ethnic jokes may enter a child's repertoire relatively early on (five or six), but they do not intend to assume the prominence in the average young person's joke-telling that they apparently have in the average adult Canadian's. Whether of the majority or minority-group, any child is potentially an ethnic-joke teller but, at least in the early years, fewer minority-group children seem to expose themselves in this fashion. Overall, fewer girls (in the pre-teen years especially) tell ethnic-oriented jokes, likely because of the intense sex-specific role modelling that occurs among children: men tell more of these (of all) jokes in the larger Canadian society, so boys tell more in the children's groups.

The jokes take various forms and have a considerable range of content. Those told in the earliest years tend to focus on distinctive and observable physical differences. A five-year old girl of Anglo-Dutch background performed as follows:

2. My mother is Chinese (pulling the sides of her eyes down)
My father is Japanese (pulling them up) And I am both. (pulling one up and the other down)

Jokes concerning physical features persist into later childhood, often becoming sexual:

3. Why aren't Arabs circumcised? A. You have to have somewhere to put bubblegum in a sandstorm. (collected from a thirteen-year old Anglo-Canadian boy)

or more derogatory:

4. Do you know how to babysit black children? A. You wet their lips and stick them to the wall. (collected

from a teenaged girl of Dutch ancestry)

Formulaic riddling questions are very seldom found with ethnic content among children under ten. Younger children are well aware of this form and tell innumerable variations of it -- Elephant, Grape, Pickle, Tarzan, Little Moron, and other cycles all persist. These youngsters do not understand ethnicity nor appreciate the distinctions upon which the jokes are based. Cultural distinctions are associated by children under eight with physical things almost entirely -- facial features, dress, food, actions such as celebrating one holiday rather than another.¹⁰ While puns do enter the childhood repertoire along with developing linguistic facility by age eight if not earlier, yet the ethnic data are, most often, absent. When present, the resultant jokes are often particularly fantastic or nonsensical such as the following, commonly told by pre-pubescent boys, the most frequent tellers of this material:

5. How can you recognize an Italian aeroplane? A. It has hair under its wings.

The ethnic-centred riddling questions tend to be found at the upper end of childhood. Usually the first to appear are the buffoon-like-Newfie jokes, told by children who have never knowingly encountered a Newfoundlander and before they specifically identify the Newfie with a group of Canadians. Their responses to my inquiries indicate that the Newfie is, for them, not a reality but a character -- a numbskull or fool called the Newfie -- of the order of such characters as Popeye or Scrooge, who are synonymous with particular qualities. A good example comes from a pre-teen boy living in a typical small, parochial Ontario town:

6. The teacher says to the Newfie boy: Sammy, where do you find the English Channel?
The Newfie answers: "Sorry, Teacher, we don't have that channel on our T.V.

In the ethnic joking of the older children studied, Newfie jokes do not, however, predominate as they come to do by early adulthood.

Social conditions may provide a congenial milieu for jokes about specific groups as, for instance, in a heavily Jewish junior high school in Toronto where JAP (Jewish American Princess) jokes abound.¹¹ Examples include:

7. How many JAPs does it take to change a light bulb? A. Two, one to hold the light bulb and the other to call Daddy.
8. What does a JAP make for dinner? A. Reservations.
9. What's a JAP's favourite wine? A. I wanna go to Miami!!!

These jokes are told by Jews and gentiles alike, though they tend to be most popular with Jewish males. Their more derogatory (usually sexual in content) versions are not unknown but seldom found among junior-high students; however, they are extremely common among Jewish men from about fifteen to fifty. A

particularly widespread example is:

10. How can you tell when a JAP has an orgasm? A. She drops her nail-file.

The sexually-oriented riddling questions commonly and openly used by the children studied tended to be somewhat more innocent or directed as an obvious "other", as, for instance, in example 3.

The most common type of ethnic joking among children, as clearly specified by the youngsters themselves, is linguistic in nature. Most often it involves simply the use of terminology they consider humorous, such as a mixed-blood Black-Caucasian child referring to himself as, and being called a "zebra". Actual jokes involving these terms also exist, but are less common:

11. What's black and white and red all over? A. An embarrassed "zebra."

12. How did God make Italians? A. He took one handful of earth (makes scooping motion with one hand) and another handful of earth (scoops with other hand) and (clapping hands together) WOP!

More common than these jokes centering on shared terms are dialect jokes parodying the English spoken by groups especially familiar to the children, such as this popular Pope joke (as told by an eleven-year old boy of Anglo-Canadian background):

13. A couple in Italy get married and he decides they don't want children, so she goes on the pill. But there's only one drug store in town so everyone knows, so they wrote a letter to the Pope. The Pope writes a letter to them telling them to stop, but they don't. So he ends up writing two letters to them and then decides to visit. So the Pope arrives throwing holy water here and there and he takes the man aside and says, "You have to stop using the pill," and so then the man answers, "You no play-a-the-game, you no make-a-the-rules."

Both the foreign setting and the religious content here are significant as will be discussed subsequently.

What is absent from children's joking is as revealing as what is present. Jokes involving Anglo-Canadians -- as a whole or sub-groups (other than the Newfies) -- are scarcely to be found. Irish jokes, including the "Pat and Mike" variety, were widespread in Ontario even up to World War II,¹² but not a single informant in this study told one. Similarly, jokes about the Scots or English in Canada or abroad were absent from the informants' repertoires. Also, extremely few French-Canadian jokes seem to be in tradition among mainstream Canadian children. An interesting one was, however, collected from a young teenager (of Jewish ancestry but not upbringing):

14. A Chinese immigrant to Canada decides he wants to become a "full-fledged Canadian." Figuring that no one accepts an

Oriental as Canadian, he goes to a doctor and requests an operation to make him a "full-fledged" Canadian -- a Newfie. The doctor says that the eyes are no problem to change, but that a partial lobotomy will also be necessary. The Chinese guy agrees, and the operation is done. It takes six hours -- four hours longer than scheduled. In the recovery room the embarrassed doctor tells the patient who is just coming awake that the knife slipped and a full lobotomy was done. The horrified patient shouts, "Tabernacle, Merde!"

The most favoured among multi-group jokes are those involving so-called Pakis (see example 1). Jokes comparing national characteristics, such as the following all-Canadian putdown, were not reported by any children interviewed:

15. Canada had the opportunity to combine American knowhow, British government and French culture. But what it got was British know-how, French government and American culture.

Another group noteworthy in its virtual absence from children's jokes is the Native Peoples. There are some few jokes involving Indians and fewer still concerning stereotyped Eskimos (never Inuit). None reported in this study was about contemporary Native People, and not one overtly mocked them. An excellent example of the type that was found is the place-name legend reported by an Anglo-Canadian student:

16. When my brother was much younger, he enjoyed telling the story of how Toronto got its name. According to him, when the city was under construction, a travelling Indian happened upon a road construction crew. Accidentally stepping on the newly-paved asphalt, he began hopping about wildly, screaming "Tar-on-toe!" 13

Also uncommon in the children's repertoires was religious joking, especially of the order widespread a generation ago when "Mick" and "Mackeral Snapper" jokes about Catholics were frequently told, particularly by just-teens about to be confirmed into their religions. Today Pope jokes such as example 13 are the prevailing Catholic type, told by Catholics and non-Catholics alike. The religious joking of children interviewed concentrated more on Jewish people, a much smaller religious group than Catholics in Canada at the present time. It would seem that as the proportion of Catholics in the population has increased in recent years, the joking centering on them has decreased. Whatever the group involved, jokes with religious content were found to be exclusive to pre-teens and older persons.

A consideration of the circumstances of telling these various jokes is now in order. Ethnic jokes are very seldom used between the groups children divide themselves into; rather, they remain intra-group. These groups most commonly are not ethnically exclusive; owing to the distribution of Canada's multi-ethnic population, they tend to be at least somewhat mixed. Uncommon indeed is any public performance of the jokes. They are relatively seldom used overtly as taunts, jeers, or put-downs. When the jokes are made public, they are usually more overtly prejudicial than are the public jokes of adults, who tend to resort to graffiti for the most aggressive public expression of inter-ethnic attitudes. Pre-teen mainstream Canadians do not commonly write ethnic

graffiti, though some unusual circumstances may provoke this material from youngsters.¹⁴

For children, the jokes exist within a group of intimates, and even there they are not casual talk. Amongst [Canadian] adults "the latest ethnic (usually Newfie) joke" is frequently used as a social ice-breaker, and this indicates that at least some of these jokes are considered suitable for use by the majority in most circumstances. Young people are more circumspect in their use of the material: except for the very young for whom ethnicity has little clear meaning, it is harder to collect from them and, overall, they are more sensitive about the jokes and their telling.¹⁵

This perception of ethnic jokes as intensely private material develops through childhood, reaching its peak around puberty because of the concern for identity typical of that stage. Ethnicity clearly is not an issue for many younger mainstream children, as illustrated by the experience of one of my students when collecting among step-dancers in the Ottawa Valley during the summer of 1983. She inquired of a young performer (about age eleven) what her ethnic background was. After humming and hawing, the youngster (who was of British heritage) said, "I guess you might say we come from a step-dancing family."¹⁶ Children gradually come to recognize ethnic differentiation and to realize that they reveal their ideas about themselves and others in ethnic jokes, thereby making themselves vulnerable to social judgments. They obviously sense social proprieties with respect to this joke-telling and impose their own restrictions on it.

One clear reflection of these restrictions is the fact that ethnic riddling questions are not used like other riddles to publicly display linguistic facility or to gain power over adults until the children are almost adults themselves, that is, fifteen or so. Another is the recognition of groups (namely the French Canadians and the Native Peoples) that are particularly taboo for Us, the majority-group tellers, because of the history of our relationships with them, or that are almost like Us by virtue of their numbers (particularly the Italo Canadians), and hence not proper topics for joking that centres not on what is common, but on the different, the separate, the outsider. This classification of Italo Canadians is evident from the frequency that jokes involving Italians refer to, or occur in, the Old Country so as to involve true outsiders (see example 13). The same tendency does not seem to occur in the case of other prominent ethnic groups such as the Ukrainian Canadians.

Ethnic joking among Canadian children in the popular culture can be seen to have several important functions. First, this material is a means of developing ideas about ethnicity, one's own and others'. It definitely aids children in their efforts to make sense of their social surroundings and to discover themselves as defined by one social dimension. Through this material, they structure their environment, comment upon it, and to some extent, exert control over it. They come to understand -- at least subliminally -- social prescriptions and prohibitions and to deal with the demands of their society. Specifically, they learn how to cope with the differences among Canadians that the mosaic tends to emphasize. They recognize "otherness" and play with it, learning thereby how to deal with it. They come to handle extremely sensitive material indirectly or, as is frequently the case with children, very directly.

Besides any positive effects of the ethnic joking, there are problems that result from or are exacerbated by it. Because the jokes told are not about the majority, they reinforce the tendency among Anglo Canadians to identify, for better or worse, cultural characteristics with others, not themselves. Consequently, many mainstream Canadian children reach adulthood uncertain of their identity in cultural terms, leaving them pondering that Canadian chestnut, "Who am I?", and wondering if perhaps those who deny the very existence of a popular Canadian culture are not correct. Yet, the types of ethnic jokes they have had implicitly state and reinforce an Anglo norm. Although defined in the negative, this standard is present for the children who come to recognize -- in practice if not conscious thought -- the basic hypocrisy of multiculturalism as it presently operates. That children can joke about ethnic multiplicity may be thought of as healthy and indicative that a truly multicultural society may yet emerge in Canada, but their own concern over this joking and their ambivalence to ethnicity evident in it indicates problems in the society as it exists today. This joking stereotypes minority groups and makes of them objects to laugh at. It thereby belies the mosaic and how it is supposed to function, with the result that the material compromises its bearers. They feel guilty about having, let alone using, it.

This research into children's ethnic joking then supports the overall results of my studies of children's traditions in the multicultural setting of modern Canada. Basically, my studies indicate that there is a powerful Anglo norm operative for children from kindergarten through elementary school at least, and most often to puberty. This norm directs the children away from distinctive ethnic traditions toward the mainstream British-based or Anglo-group dominated songs, games, rhymes, and the like. This tendency is supported by the school system, which is itself majority-group oriented, by the media, and by children's organizations (such as Beavers, Guides, various church groups) -- the formal pillars of childhood. Ethnic-group traditions either remain the property of the home and family or, where large numbers of a group are localized, they may constitute a separate tradition, but it is that -- separate. Except for the intrusion of some distinctive words and phrasing into the commonly-used speech, these traditions never strongly affect the mainstream peer-group tradition. What ethnic traditions do exist in early childhood separate the various groups, serving as boundary-maintenance devices and emphasizing differences rather than bridging the barriers. During the search for self that is characteristic of the early teens, children frequently attach themselves to one thing that makes them distinctive -- their ethnicity -- and assume some of the appropriate traditions, join ethnic clubs, and restructure their social networks accordingly. At this time, ethnic identity is a particularly sensitive issue and all traditions associated with it, protected. Early adulthood may bring a retreat from ethnicity as entry into the workforce and greater overall involvement in the culture-at-large exert pressure towards a perceived norm. Ethnicity often re-emerges, however, with parenthood as noted above.

In conclusion, young Canadians do not admit readily to having ethnic jokes and will not reveal them with ease to parents or other authorities unless these persons have fostered the humour in the first place. Obviously, the children have learned their multicultural lessons well, but are confused by them. Very much aware of Canada's ideal of multiculturalism and the tolerance of others it implies, the youngsters come to realize the social implications of ethnic

joking. Hence, the jokes are not just a laughing matter. They become tied directly to identity, to matters of consequence -- an association that denies their use simply for entertainment, as most mainstream Canadians insist: "We tell them because they're fun."¹⁷ For children it's not that simple -- they laugh at what they cannot fully comprehend or command and by so doing reveal some of their own and their country's innermost truths. The mosaic and the allied multicultural policies may be the cultural conscience, but for many of the nation's children that is not the operative reality.

FOOTNOTES

* An earlier version of this paper was presented in the Children's Popular Culture sessions at the Popular Culture Association meeting in Toronto, March 1984.

¹ My undergraduate students in Canadian Culture classes persistently resist any efforts to question the concept, the multicultural policy, and its effect.

² As a result, children receive part of "Sesame Street" in French and hear Italian, Ukrainian, and other traditions on "The Polka Dot Door" and similar popular Canadian shows. These traditions tend, however, to be predominantly transplanted Old World material rather than that created in or adapted to the Canadian milieu, making it difficult for non-group members to identify with them and consider them Canadian.

³ A particularly marked tendency in this regard exists among young Jewish couples in Toronto who often revert to or assume (apart from nuclear family tradition) Kosher eating habits at the advent of pregnancy.

⁴ Reported by Yvonne Owens in a study of baby-bouncing rhymes for my course, "The Oral Tradition", Spring 1984.

⁵ "Mixed Messages: Some Reflections on the Role of Ethnic Joking in a Multicultural Setting" presented at the American Culture Association meeting in Toronto, March, 1984.

⁶ Most prominent among these is Robert Klymasz's article, "The Ethnic Joke in Canada Today," Keystone Folklore Quarterly, 15 (1970), 167-73.

⁷ Students over the past nine years in my folklore classes at York University who have submitted at least one ethnic joke and commentary on it as a minor-collecting assignment.

⁸Undertaken in part with the aid of York University Research grants. Two earlier papers presented preliminary findings of this study: "Ethnic Boundary Maintenance Among Children in a Multicultural Neighbourhood" (delivered at the 1976 American Folklore Society Meeting) and "Children and the Mosaic: A Study of Children's Games in a Multicultural Setting" (delivered at the 1976 American Anthropological Association meeting).

⁹This distinction -- made by children and parents alike -- seems to designate as little those under eight and older, over eight. Interestingly enough, eight seems to be the age by which childhood beliefs and the worldview they reflect undergo radical transformation, as I intend to discuss in a future paper.

¹⁰As demonstrated, for instance, by a York University student, Anita Ceiger, in a study with young children of various backgrounds. She asked them to draw their grandparents; a Japanese-Canadian child showed hers with exaggerated slanted eyes; an Italo-Canadian drew his with plates of spaghetti and an Italian flag; a Ukrainian-Canadian portrayed hers wearing bright red boots, and so on.

¹¹Not one young person I interviewed knew this term as a blason populaire for persons of Japanese extraction or realized the resultant added slander to young Jewish women, at least when the term is used by adult Canadians aware of the other usage.

¹²Reported by numerous forty to fifty-five-year old adults who lived in Ontario during their youth.

¹³Recounted by Dave Elder, Toronto, Fall 1983.

¹⁴For instance, in North York, a part of Metropolitan Toronto, there is intense rivalry between Italo-Canadian and Black-Canadian youths which finds expression in gang warfare, vandalism, and graffiti as well as joking and other less destructive behaviour among children of various backgrounds.

¹⁵I experienced the greatest difficulties in my research with the children when trying to study their ethnic joking. Even some informants I had known well for some time and who had actively and cheerfully participated in other parts of the larger study were reluctant in this area.

¹⁶Reported by Camille Brochu in her study of step-dancing in Ontario for my class, "The Oral Tradition", Spring 1984.

¹⁷A generalized statement of the prevailing purpose of ethnic joking, as expressed by informants for my study reported in "Mixed Messages" (see note 6).



"Mlle CARMEN ROY du Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle, écoutant un Breton de l'Ouest du Canada, en 1969."

Tiré de: Présentation du Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle, (publié sous la direction de Carmen Roy), Musée national de l'Homme, Musées nationaux du Canada, Ottawa, 1973, p. 21.

C A R M E N R O Y

Louise Quimet
Université Laval

L'apport significatif d'une carrière professionnelle, telle que celle de Carmen Roy, ne se mesure qu'à la lumière de connaissances éclairées concernant les multiples sentiers qui tracent son cheminement.

Force nous est donc d'avouer que cette "biographie", aussi modeste soit-elle, ne peut que parcourir succinctement les méandres complexes d'une carrière professionnelle riche d'expériences et de réalisations.

Nous tenterons malgré tout de dégager les grandes lignes directrices du cheminement professionnel de Carmen Roy. Par ailleurs, nous pouvons constater qu'à son implication et à sa participation aux études de folklore correspondent des faits marquants dans le développement de l'étude scientifique du folklore au Canada.

Carmen Roy est née à Bonaventure. Elle vécut donc une bonne partie de sa vie en Gaspésie avant d'aller poursuivre ses études au Collège Marguerite-Bourgeois à Montréal, où elle obtint, en 1942, un Baccalauréat ès Arts. Sa rencontre quasi fortuite avec le folklore ne s'effectuera pourtant que cinq années plus tard lorsqu'elle suivit des cours de français à l'Université Laval en 1947.

Dans cet intervalle de temps, elle occupa, entre autres, un emploi de

rédactrice des nouvelles quotidiennes au poste radiophonique CJBR de Rimouski. Elle fut également co-rédactrice de l'hebdomadaire l'Echo du Saint-Laurent.

Dès son enfance, Carmen Roy manifeste un intérêt pour l'observation et la notation des faits quotidiens qui s'avèrent pour elle les plus significatifs. Cette attitude la prédisposait sans nul doute à l'attention subséquente qu'elle portera aux faits de folklore:

(...) je retiens mon habitude à noter dès que j'ai su écrire tous les événements qui se présentaient à ma connaissance, dans tous les domaines, commençant par l'arrivée de la première corneille, le passage du premier bateau sur le Saint-Laurent, les anniversaires, etc. Un peu plus tard, j'annotais toutes les symphonies, sonates, etc., que j'entendais à la radio. [C'est dire combien j'aimais la musique que j'ai d'ailleurs étudiée pendant quatorze ans (piano et violon).]

Plus tard encore, je consignais tout ce que l'on me disait sur les objets traditionnels qui m'entouraient; (...) (1)

C'est en 1947 que Carmen Roy fit la rencontre de Marius Barbeau, (2) alors professeur agrégé à la Faculté des Lettres de l'Université Laval. Celui-ci allait en quelque sorte déclencher une nouvelle orientation:

Eh! bien, ce sont ces investigations, assez sombres, ces notes, qui m'ont introduite au monde du folklore, sans y avoir prétendu. C'est pour en avoir fait lire une partie à monsieur Barbeau alors que je suivais ses cours à l'Université Laval, qu'il a semblé commencer à s'intéresser à moi. (3)

Les Veillées du bon vieux temps, organisées à cette époque par Marius Barbeau, constituent un élément important de l'initiation de Carmen Roy au folklore. Elle dira précisément à ce propos:

Le deuxième élément d'engagement remonte au jour où, encore à Québec, il me dit: "Je prépare un Mardi universitaire sur la Gaspésie. Vous êtes Gaspésienne, vous devez connaître des Gaspésiens à Québec, vous allez en repêcher pour cette soirée." J'ai eu beau dire que je ne connaissais personne sinon mon oncle, chirurgien à l'Hôtel-Dieu, M. Barbeau ne m'écoutait plus et de mon côté j'avais déjà le pied dans l'étrier. Grâce à la générosité de mon oncle qui me prêtait sa voiture tous les matins, j'ai peigné la ville de Québec, dans les hôpitaux,

hospitales, etc., et trouvé assez de Gaspésiens pour qu'il y en eût environ trois cents le soir du Mardi universitaire où M. Barbeau m'a fait participer activement à la soirée. (4)

En 1948, Carmen Roy entre au Musée national du Canada en tant qu'attachée de recherche. Même si cette année coïncide avec la retraite officielle de Marius Barbeau, celui-ci continuera d'oeuvrer au Musée national jusqu'en 1968. C'est donc auprès de Marius Barbeau, en tant que collaboratrice, que Carmen Roy sera initiée au folklore et qu'elle acquerra une grande part de sa formation.

Sa première démarche de travail consistera alors en une vaste enquête ethnographique de la péninsule gaspésienne qui s'échelonnait de 1948 à 1952. Elle effectuera de l'enquête directe dans toute la Gaspésie et recueillera un vaste corpus de contes, de chansons et de faits de folklore.

Je disais, en parlant de mes débuts, que le Musée -- M. Barbeau tout au moins -- attendait de moi surtout des contes et des chansons. Ils en ont eu et beaucoup, car j'ai énormément travaillé. Puis de moi-même j'ai commencé à élargir mon champ d'action pour englober la littérature orale, sans compter mes incursions dans les autres domaines. (5)

Elle collaborera de façon régulière à la revue littéraire Amérique française en y publiant de nombreux articles faisant figurer les résultats de ses enquêtes. On y retrouve tant des contes que des articles portant sur divers sujets décrivant par exemples la médecine populaire, les superstitions, la vie matérielle, le folklore en général, etc. Les coutumes, pratiques ou croyances y sont présentées à l'intérieur d'un contexte de vie gaspésien. Quelques contes, tirés de sa collection, paraîtront également à l'intérieur du volume numéro 4 de la série les Archives de Folklore, sous la direction de Luc Lacourcière. En 1952, Carmen Roy publia notamment l'ouvrage intitulé: Contes populaires gaspésiens. Ce recueil de douze contes provient également des enquêtes effectuées en Gaspésie en 1949.

La forme, sous laquelle sont publiés ses contes, est nettement marquée par un souci d'esthétisme caractéristique de l'époque. En effet, la volonté

généralisée de communiquer et de faire valoir le folklore s'accompagne à cette période de la nécessité d'un remaniement de la forme grammaticale qui, sans changer le fond ou les mots de la langue populaire, n'en respecte pas moins le style et le rythme du conteur. Cette préoccupation, étant en correspondance avec les normes alors en vigueur, visait à rejoindre un plus vaste public. Les publications de Madame Roy s'inscrivent dans ce courant:

Ce livre n'est pas un ouvrage purement folklorique, ni un travail particulièrement littéraire. Une présentation textuelle de ces contes n'eût probablement pas été acceptable au lecteur moderne. D'autre part, un souci de littérature eût faussé l'atmosphère du conte populaire. L'auteur a donc voulu sauvegarder l'intégrité et le pittoresque du récit, tout en s'exprimant dans un style familier, mais correct et - il l'espère - attrayant. Son but ultime est de redorer l'imagination des petits et des plus grands, à qui manquent ces richesses d'autrefois. (6)

Par ailleurs, Carmen Roy manifeste un intérêt marqué pour la littérature et la poésie qui tient tant à sa formation qu'à ses goûts personnels. La littérature et la poésie s'inscrivent en quelque sorte en parallèle dans la carrière de Madame Roy. Elle s'adonnera de façon régulière à l'écriture poétique. Sa conception de l'art poétique rejoint le folklore dans une relation non limitative:

Puisque, venant de l'homme, toute expression d'une émotion esthétique traduit des dispositions psychologiques identiques, qu'il s'agisse de l'art proprement dit ou de l'art populaire. (...)

Non, la poésie n'est pas plus l'apanage des lettrés que l'art ne l'est des créateurs proprement dits. L'art, ce besoin de créer, de s'extérioriser, est inhérent à l'homme, de quelque milieu qu'il soit. (7)

Parallèlement à cette démarche, Carmen Roy se rend en France entre 1949 et 1952. Elle y poursuit des études de maîtrise et de doctorat, entre autres auprès de Charles Bruneau, Irénée Marrou et Marcel Griaule. Elle y entreprendra également une série d'enquêtes ethnographiques. Ce désir de parfaire ses connaissances ne correspond pourtant pas à un plan de carrière préétabli:

Tant et si bien que sans l'insistance de l'un de mes professeurs à La Sorbonne, Marcel Griaule, je n'aurais pas pensé de moi-même à préparer une thèse

de doctorat; et pourtant au prix, certes, de gros efforts, j'ai réussi à remplir cette tâche dans un temps record. (8)

Carmen Roy présente finalement une thèse de folklore à la Faculté des Lettres de la Sorbonne en juin 1953 où elle obtint la mention "très honorable". C'était la première fois que le magnétophone était utilisé pour une soutenance de thèse à la Sorbonne. C'est à titre de membre de *La Société des Écrivains canadiens* qu'elle avait été invitée par le gouvernement français à poursuivre ses études en France. A cette occasion, elle obtint également une bourse du gouvernement canadien. (9)

Sa thèse de doctorat fut publiée en 1955 par le Musée national du Canada sous le titre de Littérature orale en Gaspésie. Dans un premier temps, elle trace en bref les contextes géographique, historique et socio-culturel à l'intérieur desquels se sont inscrites les interinfluences culturelles. Elle étudie notamment, dans le premier chapitre, les mécanismes par lesquels opère la transmission orale. (10) Les faits de folklore gaspésien sont ensuite illustrés par le biais des différents domaines de la littérature orale: "les noms de lieux dans la tradition, la "médecine populaire", les "présages et conjurations", "le monde surnaturel", les "dires", les "contes" et les "chansons". L'interprétation des matériaux ethnographiques concerne surtout leur distribution dans le temps et l'espace. On remarque que l'étude est axée sur le contenu original des manifestations traditionnelles gaspésiennes et ce, toujours en liaison avec les survivances qu'elles constituent par rapport aux origines françaises. En définitive, on retrouve une vaste monographie de la péninsule gaspésienne démontrant l'originalité de la littérature orale. Pour faire suite à la demande exprimée, la première édition étant devenue introuvable, Littérature orale en Gaspésie fut rééditée en 1981.

Jusqu'en 1957, Carmen Roy poursuivra le travail de terrain déjà entrepris en Gaspésie pour le compte du Musée national de l'Homme. Au cours de sa carrière, elle développera des affinités particulières pour certains domaines de la culture traditionnelle. C'est ainsi qu'elle apportera une attention toute spéciale à l'alimentation, à l'univers de l'enfant et à tout ce qui entoure le mode de vie des pêcheurs.

L'effort des folkloristes de cette période se concentre surtout sur la sauvegarde, la conservation et la diffusion des faits de folklore. Les activités de Carmen Roy s'inscrivent dans ce courant:

Du point de vue scientifique, rien de transcendant dans le domaine de la recherche chez nous. C'était l'époque de la cueillette. Inutile de penser que déjà s'élaboraient des théories ou des programmes structurés. Nous étions toujours à l'école de ceux qui savent le patrimoine, le conservent et le diffusent. (11)

La carrière de Carmen Roy a donc débuté par une longue pratique et expérience d'enquêtes sur le terrain. Cette rencontre avec les détenteurs du savoir traditionnel et leur milieu tient une place d'importance dans son cheminement professionnel, ce qui lui fera d'ailleurs dire:

(...) Le folklore est moins une profession qu'une vocation. Et une vocation sacrée. L'on reçoit dans la mesure où l'on a donné, jusqu'au jour où l'on confond les rôles, épris de merveilleux échange. (12)

N'envisageant toujours pas de carrière spécifique au Musée national de l'Homme, Carmen Roy se trouva alors encouragée par Marius Barbeau à saisir l'opportunité d'un poste de folkloriste offert à la Division d'ethnologie.

C'est ainsi qu'en 1957, Madame Roy fut en grande partie l'instigatrice, avec les appuis de Marcel Rioux et de Marius Barbeau, d'une section consacrée au folklore à l'intérieur de la Division d'ethnologie du Musée national.

En tant que Chef de cette section, elle organisa les collections en vue d'établir des archives pour permettre l'accessibilité aux documents. Les collections d'enquêtes sur la culture traditionnelle des peuples colonisateurs du Canada prirent de l'ampleur au fur et à mesure des recherches poursuivies par le docteur Roy et d'autres chercheurs.

Elle dirigea, entre autres, des recherches sur les Acadiens du Canada en collaboration avec Helen Creighton, le Père Anselme Chiasson et Kenneth Peacock. Une enquête ethnographique fut aussi entreprise à l'été 1960 aux Îles Saint-Pierre et Miquelon. Ce sont les résultats de cette enquête que

l'on retrouve dans l'ouvrage de Carmen Roy: Saint-Pierre et Miquelon, une mission folklorique aux îles, publié en 1962 par le Musée national du Canada. Les résultats présentés dans ce volume ne concernent que la littérature orale bien que l'enquête ethnographique se soit aussi attardée aux étapes de la vie, aux fêtes cycliques et saisonnières, à la civilisation matérielle ainsi qu'à la pêche. (13) Comme le notait L.S. Russell, alors directeur intérimaire au Musée de l'homme:

Les influences culturelles qui sont en jeu ici, sont à coup sûr complexes; il n'est pas possible, dans un bref exposé, de les étudier à fond. Par conséquent, la présente étude doit être considérée comme un travail de reconnaissance, aux fins d'évaluer l'importance des îles Saint-Pierre et Miquelon par rapport à l'étude d'ensemble, ainsi que d'enregistrer et d'interpréter les particularités distinctives des Acadiens du Canada français. (14)

Au début des années soixante, Carmen Roy étend son programme aux minorités ethnoculturelles non-aborigènes du Canada. C'est à ce moment que l'orientation de la recherche prend forme dans le sens d'un programme multiculturel qui s'attardera de plus en plus à étudier les traditions propres aux diverses minorités ethniques du Canada tout entier.

Elle met, entre autres, au point, en 1961, un projet d'étude de la musique traditionnelle en collaboration avec le musicologue Kenneth Peacock. Celui-ci poursuivra ses enquêtes auprès de trente-trois groupes ethniques de l'ouest du Canada. (15)

Suivant cette orientation, Carmen Roy assume la direction du programme, du champ de recherche des contractuels et des permanents, des expositions, du recrutement du personnel et de la gestion.

A force de travail ardu et de démarches administratives soutenues, Carmen Roy réussit à faire reconnaître l'importance grandissante du rôle culturel que joue le folklore à l'intérieur de la société canadienne:

Négligeant de me rapporter au chef de la division d'Ethnologie (qui de Rivoux, passa à Me Feat, puis à De Blois), je m'adressais toujours au directeur pour discuter de tout, présenter mes

budgets, etc. Comme plusieurs directeurs se sont succédés à cette époque-là, j'en ai connu qui étaient sympathiques à notre cause, et d'autres, un en particulier, qui m'avait dit de me bien mettre en tête que jamais le folklore ne deviendrait une division... J'avais souri un peu ironiquement, ayant tout de même déjà gagné qu'il forme une section. (18)

C'est ainsi qu'en 1966, grâce à son initiative, fut créée la Division de Folklore au Musée national, au même titre que les Divisions de l'Ethnologie, de l'Histoire, des Communications, ainsi que de la Commission Archéologique et le Musée de la guerre du Canada.

Ses fonctions de directrice de la Division consistent alors à administrer, gérer les contrats, faire classer le matériel, reviser et piloter les manuscrits. Elle devient en quelque sorte l'âme dirigeante de la Division.

Un des objectifs spécifiques que Carmen Roy se fixe alors est de favoriser la publication des résultats de la recherche. En ce sens, elle encourage les chercheurs à publier leurs études dans les séries du Musée national.

Avec les nombreuses fonctions administratives, qui la surchargent de plus en plus, ses activités ethnographiques se restreignent. Elle poursuit malgré tout ses enquêtes directes auprès des informateurs pendant l'été. Ainsi, au début des années soixante, on la retrouve auprès des Acadiens de l'est du Canada et vers le milieu des années soixante, ses enquêtes la dirigent vers les petits groupes francophones de l'ouest du Canada.

En 1967, la Division de folklore obtient des encouragements accrus et le docteur Roy introduit des sections à l'intérieur de la Division; ces sections devant se consacrer à l'étude spécifique des différentes minorités ethnoculturelles. Au fur et à mesure que se structurent ces différentes sections, s'ajouteront des collaborateurs de plusieurs disciplines et d'origines ethniques diverses, provenant de tous les coins du Canada. Ainsi, en 1968, on assiste à la création d'une section slave et de l'Europe de l'est; en 1969, la section germano-scandinave voit le jour et en 1970 apparaît la section franco-romane. On retrouve également les sections asiatique et

orientale, anglo-celtique de même que la section d'ethnomusicologie. Quant à leur fonctionnement:

Le chef de chaque Section a l'initiative des projets de recherche, dirige les travaux effectués sur le terrain, publie les résultats de ses études et contrôle les enquêtes que les spécialistes contractuels poursuivent dans son champ d'action. (17)

En 1970, suite à ce développement et toujours sous l'initiative de Carmen Roy, le Musée national de l'homme crée le Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle qui permet alors une extension de la recherche. Le champ d'action du C.C.E.C.T. comprend l'étude des traditions particulières des peuples colonisateurs ainsi que celles de quelque quarante minorités ethniques:

L'orientation actuelle du Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle répond aux fonctions et responsabilités qu'il partage avec d'autres musées canadiens. Le Centre est à la fois collectionneur, dépositaire, organe de diffusion et innovateur scientifique dans la recherche des caractéristiques ethnoculturelles du Canada. Il a, par conséquent, un triple rôle: effectuer des recherches, préserver des collections muséologiques et archivistiques, et accomplir une tâche d'information. (18)

L'orientation vers des recherches multiculturelles, prise par Carmen Roy au cours des années soixante, s'est donc affirmée de façon progressive à l'intérieur des activités du C.C.E.C.T. En 1971, la politique du multiculturalisme adoptée par le gouvernement fédéral va venir renforcer cette direction en appuyant financièrement les organismes qui se préoccupent particulièrement de l'étude des minorités culturelles.

La voie empruntée par Carmen Roy correspond à la volonté de dépasser l'étape de la cueillette et de la sauvegarde de la culture traditionnelle des peuples colonisateurs encore dominante dans les années cinquante:

Le folkloriste ne voyait encore les faits que sous l'angle traditionnel, excluant de son champ d'observation tout ce qui s'en écartait, niant -- incoûsciemment bien sûr -- tout ce qui voulait éclater et/ou se transformer dans les manifestations de la connaissance du peuple. (19)

Sa conception des études portant sur la culture traditionnelle rejoint le passé, mais s'accorde surtout avec le présent et la culture en devenir. Dans ce sens, les recherches multiculturelles allaient ouvrir la voie à l'analyse des phénomènes transculturels et interculturels, conséquents à la cohabitation des multiples groupes ethniques composant la société canadienne. Pour Carmen Roy, l'étude de l'assemblage particulier des cultures allait permettre d'entrevoir, par le fait même, l'avenir de la culture canadienne prise au sens large. La situation du C.C.E.C.T. en tant que Centre de recherche scientifique ainsi que les formations diversifiées des chercheurs y étant rattaché vont permettre l'exploration de nouvelles avenues.

Il reste que c'est une science jeune, comme toutes les autres sciences humaines. Elle connaîtra sans doute d'autres mariages surprenants. Je pense qu'ils seront heureux, si nous avons bien compris que l'avenir du folklore dépendra de l'autorité de ses disciples, que ses chercheurs lui conféreront! Comment? à travers la valeur de leurs observations et analyses appelées à être non seulement vérifiées un jour, mais consacrées au fil de la transformation de notre culture traditionnelle. (20)

En tant que Chef du C.C.E.C.T. jusqu'en 1977, Carmen Roy remplit un rôle de direction et agit comme conseillère quant à l'orientation des programmes auprès des différentes unités constitutives du Centre.

Depuis 1977, c'est à titre de conseillère scientifique que Carmen Roy continue d'oeuvrer au sein du Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle, à l'intérieur du programme multiculturel qui constitue toujours un pôle majeur du C.C.E.C.T.

Carmen Roy a joué un rôle de premier plan dans le développement de l'étude scientifique du folklore au Canada. Elle a su imposer la reconnaissance progressive de l'importance de la discipline du folklore à l'intérieur du Musée national de l'Homme. Elle a aussi contribué à développer et à enrichir la recherche, les collections et les publications en vue de l'avancement des investigations en folklore.

NOTES

1. Carmen Roy, "Quel était l'avenir du folklore?", Bulletin de l'Association Canadienne pour les Etudes de Folklore, vol. 6, nos 3/4, (novembre 1982), p. 10.
2. Une biographie de Marius Barbeau a été publiée dans: Lise Drolet et Claude Martineau, "Marius Barbeau", Culture et Tradition, vol. 8, (1984), p. 6-19.
3. Carmen Roy, "Quel était l'avenir du folklore?", (...), p. 10.
4. Carmen Roy, "Quel était l'avenir du folklore?", (...), p. 10-11.
5. Carmen Roy, "Quel était l'avenir du folklore?", (...), p. 11.
6. Carmen Roy, Contes populaires gaspésiens, Montréal, Fides, 1952, p. 7, (Collection "La grande aventure").
7. Carmen Roy, "La poésie dans l'art populaire", Amérique française, vol. X, no 2, (mars-avril 1952), p. 42-43.
8. Carmen Roy, "Quel était l'avenir du folklore?", (...), p. 12.
9. Anonyme, Note de service, (s.l.n.d.), Archives de folklore, Université Laval, dossier Carmen Roy, (s.p.).
10. Anonyme, Note de service, (...), (s.p.).
11. Carmen Roy, "Quel était l'avenir du folklore?", (...), p. 12.
12. Carmen Roy, "Le rendez-vous folklorique en Gaspésie", Amérique française, vol. 7, no 3, (1948-1949), p. 46.
13. Carmen Roy, Saint-Pierre et Miquelon. Une mission folklorique aux îles, Ottawa, Musée national du Canada, bulletin no 182, 1962, p. 7.
14. L.S. Russell, Avant-propos pour Saint-Pierre et Miquelon. Une mission folklorique aux îles, par Carmen Roy, Ottawa, Musée national du Canada, bulletin no 182, 1962, p. 5.
15. Carmen Roy (publié sous la direction de), Présentation du Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle. An Introduction to the Canadian Centre for Folk Culture Studies, Ottawa, Musée national de l'homme, Musées nationaux du Canada, 1973, p. 4, (Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle. Dossier no 7. Canadian Centre for Folk Culture Studies. Paper no. 7), (Collection Mercure. Mercury Series).
16. Carmen Roy, "Quel était l'avenir du folklore?", (...), p. 12.

17. Carmen Roy, Présentation du Centre..., (...), p. 7.
18. Carmen Roy, Présentation du Centre..., (...), p. 6.
19. Carmen Roy, "Quel était l'avenir du folklore?", (...), p. 13.
20. Carmen Roy, "Quel était l'avenir du folklore?", (...), p. 14.

* *

Diplômes universitaires

Baccalauréat ès Arts (1942), certificat, Collège Marguerite-Bourgeois, Montréal.
 Maîtrise ès Arts (1951), Ethnologie, Université de Paris.
 Doctorat (cum laude) (1953), Lettres et Sciences humaines, Université de Paris.

Activités professionnelles

1947 (été)	Cours de français, Université Laval.
1948-1956	Missions folkloriques sur le terrain, au Québec, Musée national du Canada.
1957-1966	Folkloriste du Québec, Section de Folklore, Musée national du Canada.
1966-1970	Directrice, Division de Folklore, Musée national du Canada.
1970-1977	Directrice, Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle, Musée national de l'homme, Les Musées nationaux du Canada.
1977 ...	Déléguée scientifique auprès du Musée national de l'homme.

Organisations scientifiques et professionnelles

La Société internationale d'Ethnologie européenne (membre).
 Canadian Folk Music Society (ancienne présidente, membre).
 International Folk Music Council (membre).

- American Anthropological Association (membre)
 American Folklore Society (membre).
 La Société des Ecrivains canadiens, Ottawa (ancienne présidente, membre).
 La Société des Ecrivains canadiens, Montréal (membre).
 Canadian Sociology and Anthropology Association (membre).
 Canadian Museums Association (membre).
 Fédération internationale des Phonothèques, Paris (membre).
 Association internationale des Docteurs des universités de France (vice-présidente).
 La Société d'Etudes folkloriques du Centre-Ouest, La Rochelle, France (membre).
 ICOM (France et Canada) (membre).
 Comité canadien de l'Association des écrivains d'expression française - mer et outre-mer (membre).
 La Société historique de la Gaspésie (membre).
 La Société historique acadienne (membre).
 L'Alliance française (membre).
 Association for Recorded Sound Collections (membre).
 Union des Bretons du Canada (membre).
 Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (membre).
 Ontario Museum Association (membre élu).
 Société québécoise d'Ethnologie et de Folklore (élue membre honoraire).
 American Association for State and Local History (membre).
 International Commission for Ethnographic Film (membre).
 IUAES - Commission on Urgent Anthropological Research (membre).
 SIEF - Société internationale d'Ethnologie et de Folklore (membre).

Distinctions scientifiques

- Médaille du Centenaire (1967) à l'occasion du centième anniversaire de la Confédération du Canada en reconnaissance de services insignes à la patrie.
 Médaille du jubilé (1977) pour commémorer le vingt-cinquième anniversaire du règne de Sa Majesté.
 Plaque commémorative (1979) en reconnaissance de vingt-cinq ans de service dans la fonction publique.
 Folkloriste canadienne de distinction (1982), par l'Association Canadienne pour les Etudes de folklore.

Bibliographie chronologique

- "Une église des temps modernes". Le Samedi (Montréal), 1945.
- "Le conte des sept canardes". Amérique française, vol. 7, no 3 (1949), p. 47-61.
- "Le rendez-vous folklorique en Gaspésie". Amérique française, vol. 7, no 3, (1949), p. 43-56.
- "La médecine populaire en Gaspésie". Amérique française, vol. 7, no 4 (1949), p. 62-65.
- "Le conte de la sirène de mer". Amérique française, vol. 7, no 4 (1949), p. 66-71.
- "Les contes populaires de la Gaspésie", Les Archives de folklore (sous la direction de Luc Lacourcière). Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1949, vol. IV. p. 105-127.
- "La petite jument bleue". Amérique française, vol. 8, no 1 (1949), p.56-73.
- "Les fréquentations et les noces à Paspébiac". Amérique française, vol. 8, no 2 (1949), p. 63-67.
- "Le serpent au teint vert". Amérique française, vol. 8, no 3 (1950), p. 61-77.
- "Sculpture sur pomme". Amérique française, vol. 8, no 4 (1950), p. 14-16.
- "Contes populaires canadiens". The Journal of American Folk-Lore, vol. 63, (8^e série), 1950, p. 199-260.
- "Les superstitions en Gaspésie". Amérique française, vol. 9, no 1 (1951), p. 46-50.
- "Le magicien Balthazar". Amérique française, vol. 9, no 2 (1951), p. 36-47.
- "Les Jersiais en Gaspésie". Amérique française, vol. 9, no 3 (1951), p. 32-42.
- "La langue Jersiaise en Gaspésie". Amérique française, vol. 9, no 4 (1951), p. 20-23.
- "Les superstitions chez les Jersiais de la Gaspésie". Amérique française, vol. 9, no 5 (1951), p. 42-45.
- Contes populaires gaspésiens. Montréal, Fides, 1952. 160 p. (Collection "La grande aventure").
- "Le folklore de mon pays". Amérique française, vol. 10, no 1 (1952), p. 53-55.

- "La poésie dans l'art populaire". Amérique française, vol. 10, no 2 (1952), p. 42-51.
- "Le carnaval-carême en Gaspésie". Annual Report of the National Museum of Canada for the Fiscal Year 1951/52. Ottawa, National Museum of Canada, Bulletin No. 128, 1953. p. 94-97.
- La littérature orale en Gaspésie. Ottawa, Musée national du Canada, bulletin no 134, 1ère édition 1955, 2e 1962. 389 p.
- Contes populaires gaspésiens. Montréal, Fides, 1956. 96 p.
- Le géant Brigandín. Montréal, Fides, 1956. 108 p.
- "Jean de l'Ours: un conte populaire gaspésien recueilli par Carmen Roy". La Terre de Chez Nous. Québec, 21 novembre 1956, p. 15. Avec biographie.
- "La pêche en Gaspésie (technologie et terminologie)". Annual Report for the National Museum of Canada. Ottawa, National Museum of Canada, Bulletin No. 142, 1957, p. 121-127
- "Les jeux en Gaspésie". Annual Report of the National Museum of Canada. Ottawa, National Museum of Canada, Bulletin No. 147, 1957. p. 67-84.
- "La femme blanche (conte populaire)". Foyers ouvriers '62. Montréal, 1962, p. 12-21.
- Saint-Pierre et Miquelon. Une mission folklorique aux îles. Ottawa, Musée national du Canada, bulletin no 182, 1962. 192 p.
- "Folklore et Musée". Canadian Museum Association Bulletin. Toronto, vol. 14 (Winter-Spring 1962-63), 2 p.
- "Les Acadiens de la rive nord du fleuve Saint-Laurent". Contributions to Anthropology, Bulletin No. 194, 1964, p. 155-198.
- "Carmen Roy". Le Droit (Ottawa), 22 février 1964. 4 poèmes avec photographie et biographie.
- Avant-propos pour La maison en Nouvelle-France, par R.-L. Séguin. Ottawa, Musée national du Canada, bulletin no 226, 1968, p.v.
- Avant-propos pour Les divertissements en Nouvelle-France, par R.-L. Séguin. Ottawa, Musée national du Canada, bulletin no 227, 1968. p.v.
- Préface des Légendes des Îles-de-la-Madeleine, par Anselme Chiasson, o.f.m. cap. Moncton, Les Éditions des Aboiteaux, 1969. p. 7-8.
- Foreword to An Introduction to the Ukrainian-Canadian Immigrant Folksong Cycle, by Robert B. Klymasz. Ottawa, National Museums of Canada, Bulletin No. 234, Folklore Series No. 8, 1970. p.v.

Foreword to The Ukrainian Winter Folksong Cycle in Canada, by Robert B. Klymasz. Ottawa, National Museums of Canada, Bulletin No. 236, Folklore Series No. 9, 1970. p. vii.

Canadian Centre for Folk Studies Annual Review 1972. Ottawa, National Museums of Canada, CCFCS Paper No. 6, 1973. 21 p. (Mercury Series).

Présentation du Centre canadien d'études sur la culture traditionnelle/An Introduction to the Canadian Centre for Folk Culture Studies. Ottawa, Musées nationaux du Canada. National Museums of Canada. C.C.E.C.T. dossier no 7. CCFCS Paper No. 7, 1973. 88 p. (Collection "Mercure". Mercury Series).

Canadian Centre for Folk Culture Studies Annual Review 1973. Ottawa, National Museums of Canada, CCFCS Paper No. 9, 1974. 44 p. (Mercury Series).

"Le temps reflleurira". Mélanges en l'honneur de Luc Lacourcière (sous la direction de J.-C. Dupont). Ottawa, Leméac, c1978, p. 63.

Littérature orale en Gaspésie. 2^e édition revue et augmentée. Montréal, Leméac, c1981. 444 p. (Collection "Connaissance").

"Un pionnier de la culture traditionnelle acadienne". En r'montant la tradition. Hommage au père Anselme Chiasson (sous la direction de Ronald Labelle et Lauraine Léger, Centre d'études acadiennes, Université de Moncton). Moncton, Les Editions d'Acadie, c1982. p. 18-20.

* * *

Sources concernant l'auteur

Anonyme. "Contes gaspésiens". L'Action Catholique (Québec), 10 février 1952.

Anonyme. "Mlle Carmen Roy auteur de contes". Presse canadienne (réf. incomplète), Archives de Folklore, Université Laval, dossier "Carmen Roy".

Anonyme. Note de service, (s.l.n.d.), Archives de folklore, Université Laval, dossier Carmen Roy, (s.p.).

D'ANJOU, Marie-Joseph, s.j. Relations, no 134, février 1952, p. 55.

CARPENTER, Carole Henderson. Many voices: A Study of Folklore Activities in Canada and their role in Canadian Culture. Ottawa, National Museum of Man, CCFCS, Paper No. 26, 1979. 484 p. (Mercury Series).

SCHMITZ, Nancy. "Littérature orale en Gaspésie". Lettres québécoises, no 26 (été 1982), p. 68-69.

A IS FOR ALPHABET SONGS:
COMMENTS ON STRUCTURE AND FUNCTION

Martha MacDonald
Memorial University of Newfoundland

The alphabet is one of the primary tools of learning. For centuries people have been making up rhymes to enable children to remember it, and adults going through indexes can often be heard to murmur "LMNOP" to the familiar tune. The earliest known alphabet rhyme is found in Psalm 119, and since then the form has appeared in thousands of versions. The alphabet has also provided a base for wordgames such as Scrabble, skipping and hopscotch rhymes, cheerleading verses, and many other expressive forms of folklore.

Songs which are sung to a formula based on the alphabet have long been popular and have been written on a variety of themes, many of which are work-related. However, they have been little discussed in either folksong or occupational folklore literature.

This paper will discuss a selection of sailors' and woodsmen's alphabet songs (see appendix for sample texts) in which a collection of terms and names, not linked by the imposition of the alphabet structure. This structure will be examined to determine what is revealed about the nature and function of the song, and occupational folklore will be used to provide insight not function as well.

The texts used for analysis are twenty-five alphabet songs, thirteen sailors' and twelve woodsmen's, drawn from the Memorial University of Newfoundland Folklore and Language Archive holdings, and from some published collections. The songs are very similar in structure; each line begins with a letter of the alphabet and includes a word corresponding to that letter. Most have a chorus, and many have formulaic endings. However, there are noticeable differences in elements of the songs, so the morphology will be discussed in terms of the words used for each letter, the choruses, the endings and the titles.

Many alphabet songs, most notably the numerous sailor and woodsmen songs, are the product of a work-dominated and male-centred situation. Both the camaraderie expressed in the choruses which follow the pattern "So merry, so merry, so merry are we/ No mortals on earth are as happy as we" and the awareness of danger in such lines as "D is for Danger" are characteristic of the lifestyle of such occupations. This aspect of the songs will be discussed more fully below, but these elements become pronounced as a structural analysis reveals the content of the songs. The two categories will be examined structurally to reveal this deeper significance.

In this collection, sailors' songs are as numerous as woodsmen's, but probably this is due to the Newfoundland content of MUNFLA collections.

The woodsmen's alphabet is generally more widespread, and it is thought that the sailor's alphabet was patterned on the former. Maria Leach comments on both types in her definition of alphabet songs:

Alphabet song: An occupational song of sailors, giving the names of the parts of a ship in abecedarian order, and forming a sort of catechism for the greenhorn. This is an example of an ancient type of song outlining facts or principles to be memorized, a similar one being sung by woodsmen of the northeastern United States to the same air, cataloguing the tools and tricks of the logger's trade.¹

Besides this educational function, these songs were also to be sung in unison while working. In the Frank C. Brown collection, a note informs us that these were referred to as work songs but not as chanteys, the latter being compositions sung to keep time during a task requiring rhythm.²

Although it is true that the form and structure allow for new songs to be composed easily on any subject which provides a list of objects, names or actions, the sailors' alphabet demonstrates a notable stability.

Twelve of the thirteen sailor songs do not supply lines for the letters X, Y and Z; instead they all end with a formula such as "And the other three letters I can't put in rhyme." A light variation changes the rhyme scheme:

W for the wheelwhere we all take our turn
X, Y and Z is the name on our stern.

Only one sailor's alphabet, in the Frank C. Brown collection, gives lines for the last three letters:

X is our ship, it has no place
Y is the yardarm which are very well placed
Z is the zinc on our bottom we know
When the captain calls "Grog, boys"
We will all go below.

The reason for the frequent use of the formula "And the other three letters I can't bring in rhyme" is obvious: there are few words beginning with these three letters, and with the further restriction of being confined to ship-related terms, it would be difficult to find suitable words. Fortunately for the composers of the songs, these three difficult letters are placed at the end of the alphabet in succession; this allows for a neat rhyme which incorporates them and finishes the song.

However, the ending is also a set part of the song, planned to rhyme with the "W" line. It brings in a personal note from the composer, acknowledging the challenge he has set himself, and makes a change from the repetitious format of the rest of the song.

An examination of the words which correspond to each letter shows that some words appear in every version, while other letters offer several alternatives. There are a number of possible explanations for this. One is that the line has become rigidly fixed and would be unlikely to change. Such is probably the case with "A is the anchor" which begins twelve of the thirteen songs. Though lines later in the song might change, it seems probable that this beginning would be very familiar and therefore retained.

Another possibility depends on the function of alphabet songs as learning devices for necessary occupational terms. If this is the case, then terms that are particularly important could not be altered, but would remain a vital part of the song as long as it was sung in that context. This could be the case with "F", which stands for "forecastle" in all but one version. On the other hand, the letter "G" is used for a variety of words including "galley", "guns", "grog", and "gangway", none of which is as central to ship terminology and may therefore be replaced.

Finally, the forced tone of some of the lines indicates that for difficult letters it may have been necessary to construct the line around whatever was available. "Union Jack" is generally used for "U", which may show the importance of patriotism to a sailor, but is just as likely to be one of the few available words beginning with "U". Similarly, "W" nearly always stands for "wheel", and "Q" is supplied with "quarterdeck" in a majority of cases.

Nine of twelve sailor songs have choruses, and most are quite similar. The usual form is:

So merry, so merry, so merry are we
 No mortals on earth are like sailors at sea
 To me edory, idory, odery dong
 Give sailors some grog and there's nothing goes wrong.

Sometimes the last line is a variation on "We'll drink and be merry boys, push the glass round." Almost every chorus stresses that sailors are happy people and grog is what keeps them this way; the implication is that harmony and stability on board ship can be assured by the liberal application of liquor.

Of the three songs which lack choruses, one may have had a chorus which was not noted down, as the song is similar in most respects to the majority. Another is a poem which differs considerably from the others in that the words supplied for several letters diverge from the usual. The third, entitled "A Sailor's Toast", was collected in the Bahamas. As a toast it would not have been sung, which may explain the lack of chorus as well as the lack of regular rhyme or metre.

It is interesting to examine the titles given to these songs. Two are simply called "Alphabet Song", six are known as "The Sailor's Alphabet", one is called "Alphabet of the Ship" and another, mentioned above, is referred to as "A Sailor's Toast". The title "The Sailor's Alphabet" is intriguing

because it carries the connotation that this is the only alphabet a sailor would be likely to know, or that this would be the most effective way for a sailor to learn the alphabet. Also, it links the idea of the alphabet as the most basic learning tool with the terms of the ship, which would be the most basic knowledge for a sailor. It is notable that while verbs or proper nouns may appear in alphabet songs composed on other subjects, such as local songs involving people's names, in the sailors' and woodsmen's versions only nouns, names of objects, form the raw material for the song. The necessity of using occupational terminology demands this catechism.

The woodmen's alphabet songs are similar in structure and function to the sailors' songs. In several collections they are listed as "The Oldest Lumberman's Songs." Russell Ames regards them in this light:

The oldest surviving lumbermans's songs date from about 1830 or 1840 and are quite different from later ones. The early songs simply describe the shantyman's life in a general way. They seldom deal with heroes and accidents, nor do they complain about the food, quarters and pay. They have the cheerful spirit in the days of free enterprise, as "The Lumberman's Alphabet" shows".²

Doerflinger suggests that the woodsmen's alphabet was patterned after a sailors' alphabet,³ but it is more generally felt that the lumberman's alphabet came first. He also stresses that this was amongst the oldest woodsmen's songs. Eckstorm reports that the earliest known printed version appeared in The Maine Sportsman of February, 1904, but that it was probably composed in the period 1825-1875.⁴ Its two ostensible purposes were to help recall the alphabet and to celebrate the everyday surroundings named.

Much of what has been said about the structure of sailors' alphabets also applies to woodsmen's alphabets. In eight of the twelve songs, the last three letters are again replaced by a set formula which includes the line "The other three letters I can't bring in rhyme" or an alternative which goes:

W for woods we leave in the spring
And now I have sang all I'm going to sing.

In several versions this ending is a separate verse:

So fare you well darling, I'll tell you in time
The other three letters I can't bring in rhyme.

The songs examined here which have unique XYZ endings deviate in other ways from the standard song text. Like the sailors' alphabet, the woodsmen's alphabet was a recognizable song existing in oral tradition, and the ending which sums up the last three letters is an integral part of that tradition.

There is once again a noticeable repetition in the words used as the example of each letter, and the reasons for this correspond to those given for the sailors' alphabet. Two of the songs in this collection were written much later than the others and, in their attempt at originality, avoid using the

standard words for each letter. Apart from these two, the words supplied are usually uniform. In every case "A" stands for "axe" in the opening line of the song which is probably a standard beginning. "C" is always for "chopping", an important part of the day's activity, and "D" stands for "danger", which is ever-present in this way of life. "Grindstone" is another word which is universal, as is "L" for lice, obviously a fixture of camp life and one which singers wish to make known. The "I" and "J" words vary, but on the whole these songs are even more consistent that their sailor counterparts.

The choruses of the woodsmen's alphabets are similar to those of the sailors' alphabets. Ten of the songs given here include a chorus, and they all indicate the woodsman's contentment with his job as long as he is receiving good treatment. The treatment is usually that meted out to sailors:

But merry are we, yes merry are we
 No mortals on earth are as happy as we
 To idory odery idery down
 Give a shanty boy rum and there's nothing goes wrong.

The titles again are consistent: six are known as "The Lumberman's Alphabet", one of these being subtitled "The Axe-Handle Song", two are known as "The Woodsmen's Alphabet" and two as "The Shanty Boy's Alphabet".

Creating an alphabet song is a test of skill, especially in regard to the last three letters. No doubt such a pastime was popular in the isolated life of shantymen and sailors, where a good singer was a highly valued member of the community. It could also be that the use of them as a memory test was another aspect of the entertainment function. This would be especially challenging in the case of "A Sailor Toast" which does not provide the aid of a rhyme.

Education is probably the strongest overt function of these songs, seen in the two types as initiation into the special language of an occupational group.

Those alphabet songs which focus on occupation deal with very specific groups: exclusively male communities in isolated areas, involved in life-threatening work. The alphabet songs, like other lore of such groups, come out of needs and beliefs which find expression in collective recreation. Early folklore scholarship often centred on such full-time male occupations, as work was the main concern of such groups and therefore likely to provide forms of folklore. The importance of group membership is stressed by Roger Abrahams:

We are dealing, then with social collectivities at play and at work. Folklore, among other things, is an expression of the means by which membership in a community of understanding judgment is established, maintained and celebrated.⁵

Group membership is demonstrated through a description of the way of life. Alphabet songs are lists of work terms, but they also provide hints of attitudes and practices, especially in the choruses, as mentioned above.

These songs celebrate the adventurous way of life lived by these men, who asked only for good food, fair treatment and their share of grog to work the hours demanded. These songs do not deal with dissatisfaction or the tragedy which could befall the men; a cheerful spirit prevails throughout. There was no indication of a union movement; even one of the later songs, written in 1952, is remarkable for its appreciation of the company which offered employment;

The song is very typical of the warm-hearted feeling of the local people toward the Bowater Power Company, an international firm whose investment in the area had boosted the economy substantially.⁶

Thus the songs showed an appreciation for this way of life, which must have represented freedom to many of the men. Their own code is seen in phrases like "Q is for the Quarelling that we do not allow" and "I is for the Idler who doesn't do his share".

A sailor's life on board ship was equally distinctive and isolated. Comments are made on the food (a preoccupation shared by lumbermen), their revered Union Jack and their love for their vessel. Criticism, probably in jest, is levelled at the cook and the captain, and a certain amount of complaining is done about the orders sailors are expected to take. Sailors' alphabets are particularly informative about the pride men take in their work and in their sturdy ships.

A strong sense of group consciousness may issue from an impressive performance in a stressful situation. Both lumbering and sailing are life-threatening employment situations, and the participants' consciousness of this is reflected in their folklore. The kind of boastfulness and bravado which appears in tall tales and narratives proceeds from the sense of death's proximity. This enhances the spirit of adventure implicit in undertaking a dangerous task. In a sense, a jovial song in the midst of danger, especially when sung in a boastful and carefree manner, is a celebration of life in the face of death, a defiance of the encroaching feeling of peril. These occupations were and are common in Eastern Canada and the themes of death and danger are familiar in literature as well as in oral tradition.

This may be a reason why such songs spread to people outside the groups concerned: it is not necessary to be a sailor or a woodsman to be affected by the sterner realities of those ways of life.

Abrahams has said of occupational lore that the more threatening and goal-oriented the enterprise, the more lore will develop from the experience. These occupations are characterized by extremes of achievement in demanding and dangerous work, and are therefore a fertile ground for lore of celebration and reassurance.

It is important to keep in mind that men have traditionally identified with their occupations, and thus an adventurous and challenging way of life leads to a self-presentation which affords much gratification. Songs that prove competence familiarity with the tricks of the trade and a sublime disregard for hardship cannot help but prove the self-worth of the singer. In

this respect alphabet songs are especially useful, as they prove possession of esoteric knowledge.

Abrahams also comments on the esoteric-exoteric factor in such lore, and gives an explanation for the special status of certain groups, among them sailors and woodsmen.

Certain occupational as well as social groups are regarded as more strange either because of the special skills involved, especially when they lead to high risk situations repeatedly, or because of the deviant or marginal status of its members. Such a perception by themselves and by outsiders will inevitably affect how members choose to express membership when together, both in private and public... We see this outsider image operating most fully in workgroups operating in isolated settings: seamen, lumberjacks, cowboys, whalers, miners, railroad men, and in some regards, criminals, in prison and out. 7

The idea of the outcast dignifying and even exalting his status and profession is exemplified when we view the alphabet songs as a kind of esoteric code which signifies membership and imparts an aura of mystery and romance to that company of men. This self-perception leads them to present themselves in a way which glorifies a profession often monotonous and wearying.

Much of what has been said about the lore of these groups would apply to other forms of folklore, and not just alphabet songs. In treating alphabet songs in particular, Henry Glassie views the distinctly male, as opposed to work-related, nature of this particular sub-genre:

The esoteric nature of the creations of the male group seems to reflect a fascination with an often very new, often temporary way of life and an awareness that it is different from the life which was known to the group's members when they were boys-- the life which remains normal outside of the group and which turns about a responsible man accompanied by his wife and children. 8

A celebration of work in song requires an inherent fascination in the work itself, in order to generate creativity. An isolated and hence mysterious life provides ample opportunity for this, and its temporary or seasonal nature allows for a continued impression of freshness and interest. This way of life reinforces all the classic male stereotypes of the ideal existence: a rugged, adventurous outdoor life, an exotic or faintly mysterious aura, a specialized knowledge, a proven display of bravery, and a certain allure for women, who traditionally display both fear and curiosity towards such men.

Glassie comments on an obscene alphabet song as typical in that it circulates among males and provides in-group glosses for the letters of the alphabet, adding that it is typical because its tone is self-conscious.9 Such

a highly stylized structure cannot help but be self-conscious as it forces material into a rigid form, and the the songs are equally self-oriented in their self-vaunting presentation of the singers.

The examination of structure in alphabet songs reveals more than repeated patterns of word and phrase; it also allows one to draw conclusions about the functions of the songs through a look at what is most frequently used and why. Taking the functional analysis one step further reveals the many complications of occupational lore of which alphabet songs are merely a small part. I suggest that the lack of narrative content in most of these songs is the key to their importance: they record not the tales or legends which romanticize a way of life, but the small facets of everyday existence which are just as demonstrative of the values and beliefs of the working singer.

NOTES

¹ Maria Leach, ed., Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, Vol. 1 (New York: Funk and Wagnalls, 1949), p. 40.

² Russell Ames, The Story of American Folk Song (New York: Grossett and Dunlap, 1960), p. 197.

³ William Main Doerflinger, Shantymen and Shantyboys: Songs of the Sailor and Lumberman (New York: MacMillan, 1951), p. 207.

⁴ Fanny Hardy Eckstorm, Minstrelsy of Maine: Folk-Songs and Ballads of the Woods and the Coast (Boston: Houghton and Mifflin, 1927), p. 32.

⁵ Roger D. Abrahams, "Towards a Sociological Theory of Folklore: Performing Services", Western Folklore, 37 (1978), 163.

⁶ MUNFLA, Ms. 78-168, p. 54.

⁷ Abrahams, p. 169.

⁸ Henry Glassie, "Take that Night Train to Selma: An Excursion to the Outskirts of Scholarship," in Folksongs and Their Makers (Bowling Green University Popular Press, 1970), p. 46.

⁹ Glassie, p. 65.

APPENDIXThe Woodsmen's Alphabet

A is the axe we generally use
 B is the boy that can use them all so
 C is the chopping we now do begin
 D is the danger we often stand in

Chorus

Hi derry hi derry hi derry ding dong
 Give a chop for fair play and then nothing goes wrong

E is the echo that through the woods ring
 F is the foreman of our gang
 G is the grindstone that merely goes round
 H is the handle so smooth and so round

Chorus

I is the izinc that marks out our pine
 J is the jubel that knocks fire of behind
 K is the keen edge our eyes to keep
 L is the big lice around us do sleep

Chorus

M is the moss we stog up our camp
 N is the needle we stitch up our pants
 O is the owl that goes hooting all night
 P is the big pine that often falls right

Chorus

Q is the quarrelling we do not allow
 R is the river our logs do brow
 S is the big sled that's heavy, and strong
 T is the big team that pulls it along

Chorus

U is the use we put ourselves to
 V is the valley our roads swamped through
 W is for work we leave in the spring
 I've sung to you all that I'm gonna sing

Chorus

So fare you well darling I'll tell you in time
 The other three letters I can't bring in rhyme

Chorus

The Sailor's Alphabet

A is for the anchor of our gallant ship
 B for the bowsprit that we oft times do dip
 C for our captain who commands her along
 D for the dories to lower our boat down

Chorus

So merry so merry so merry are we
 No one is as happy as the sailor at sea
 Hi dearie oh dearie ah dearie ding don
 Give a sailor good grog and there's nothing goes wrong

E for the ensign that flies at our peak
 F for the foc'sle where the boys go to eat
 G for our galley where our cook hangs around
 H for the halyards for to lower our sails down.

Chorus

I for the iron of our housepipe
 J for the jumbo we reef up so tight
 K for the keel away down below
 L for the lanyards which swing to and fro

Chorus

M for the mast that's between her two rails
 N for the needles to stich up our sails
 O for the oars of our jollyboat
 P for the pump to keep her afloat

Chorus

Q for her quarters all built stiff and strong
 R for the rudder to guide her along
 S for the sails to urge her ahead
 T for the topmast above the masthead

Chorus

U for the Union Jack flying above
 V for our vessel which all of us love
 W for the wheel where we spend most of our time
 And the other three letters I can't put in rhyme.



SIMONNE VOYER et Pierre Robitaille interprétant *La danse de La jarretière*
lors d'une représentation de la troupe *Les folkloristes du Québec* le 7
octobre 1957 au Musée national à Ottawa.

Photo: collection Simonne Voyer

Yves Bergeron
Université Laval

Un peuple qui néglige son folklore c'est un peuple appelé à mourir, car c'est un peuple qui se dépersonnalise. Une nation exprime sa richesse intime par ses danses et ses chants et y dévoile sa façon d'être, de vibrer, de sentir et de vivre. La plupart des pays conservent jalousement leur folklore et en font avec raison le premier objet culturel d'exportation à l'étranger.
(Simonne Voyer, 1961) (1)

Il y a chez Simonne Voyer, deux grandes orientations dans son cheminement professionnel. On y remarque, en premier lieu, sa carrière d'enseignante et de conseillère pédagogique en éducation physique à la Commission des Ecoles Catholiques de Montréal. Vient ensuite, à travers son cheminement professionnel, sa passion pour la danse qui l'amena indirectement à devenir la spécialiste de la danse traditionnelle de l'Est du Canada. C'est principalement cette facette de Simonne Voyer que nous présentons ici après une incursion succincte au niveau de sa formation professionnelle en éducation qui devait l'amener en 1950 à s'intégrer aux projets des Archives de folklore de l'université Laval.

1- Formation professionnelle

Née à Montréal en 1913, Simonne Voyer poursuivit ses études secondaires au pensionnat Saint-Louis-de-Gonzague et y acquit finalement un diplôme

Lettres Sciences de l'Université de Montréal en 1931. En ces années de crise, les perspectives d'emplois étaient rares. A la fin de ses études secondaires, on lui offrit un poste de chercheur à l'Institut généalogique Drouin de Montréal. Les gages s'élevaient alors à cinq dollars par semaine. Son père s'interposa à ce projet en soulignant qu'il valait encore mieux pour elle, rester à la maison plutôt que d'accepter ces conditions. (2) C'est donc sur la recommandation de son père que Simonne accepte momentanément de retarder son entrée sur le marché du travail. Elle mit alors trois ans à préparer son avenir:

En 1930, une femme n'était pas supposée travailler. Moi, j'ai passé trois ans chez-nous à jouer au bridge, à faire du dessin, de la peinture et à jouer au tennis. Et puis, je me suis dit: -Si mes parents mourraient subitement, que m'arriverait-il?- Nous étions plusieurs à la maison à ce moment-là. Je me voyais alors un peu démunie. J'ai commencé à réfléchir. J'avais dix-neuf ans. J'ai finalement demandé à ma mère d'aller étudier à l'École Normale. (3)

Déterminée à acquiescer son autonomie, Simonne Voyer s'inscrit à l'École Normale Jacques Cartier de Montréal dans le but de devenir enseignante. A Val-Morin, où ses parents possédaient un chalet, elle observait les institutrices qui à ses yeux profitaient des vacances estivales. Elle fut en quelque sorte conquise par leur genre de vie. Déterminée à réussir, elle s'engage alors à terminer première. C'est dans cet état d'esprit qu'elle dira d'ailleurs à la soeur supérieure:

Vous savez ma soeur, je n'ai pas de temps à perdre. Il faut que je réussisse absolument et je m'aperçois que je ne pourrai pas donner le rendement voulu dans deux matières principales: la pédagogie et la psychologie appliquée à l'éducation des enfants et l'anglais. (4)

Elle entreprend donc de suivre des cours privés d'anglais pour progresser

plus rapidement. Dès lors, elle étudia l'anglais par ses propres moyens. Pendant un an, elle fréquenta les cinémas et les clubs de tennis anglais.

A l'intérieur des options que l'on présentait alors aux jeunes filles, Simonne Voyer choisit l'éducation physique bien qu'elle eut des aptitudes et des goûts marqués pour la philosophie et les mathématiques. Quoiqu'il en soit, son choix devait s'avérer judicieux puisque c'est précisément cette orientation qui lui permit par la suite d'oeuvrer dans le domaine de la danse.

J'étais très forte en philosophie mais en pratique, je n'avais jamais vu d'autres personnes que des religieuses enseigner la philosophie. (...)

Moi, j'ai choisi l'éducation physique parce que j'ai- mais ça bien sûr mais aussi parce que c'était la seule matière qui n'était pas monopolisée par les religieux. Je me suis dit: -Avec leurs costumes, ils ne pourront pas nous faire grande compétition en éducation physique. (5)

Malgré les appréhensions de ses professeurs, Simonne Voyer obtint finalement son diplôme de l'Ecole Normale de Jacques Cartier, en 1935, avec ce "qu'ils appelaient *la médaille du lieutenant gouverneur*" (6) décernée à ce moment par l'Honorable Patenaude. (7) Ainsi, après les examens de l'Ecole Normale, les élèves, qui réussissaient, devaient se préparer pour l'évaluation finale. A cette époque, on réunissait les étudiants gradués des diverses Ecoles Normales du Québec pour un examen provincial. Or, sur environ trois cents candidats, Simonne Voyer se classa honorablement troisième. Comme la crise sévissait toujours, on ne réussit, cette année-là, à placer que quatre candidats sur les trois cents. Troisième en liste, Simonne Voyer put donc enfin trouver du travail à la Commission des écoles catholiques de Montréal.

2- L'Université Columbia: un point tournant.

Lors d'un voyage à New York, Simonne Voyer découvre le campus de

l'université Columbia. Impressionnée par l'atmosphère qui y règne et consciente des possibilités qu'offre une telle institution, elle s'inscrit, en 1945, à une session de cours d'été en éducation physique et en danse. Somme toute, Simonne Voyer suivra cinq sessions d'été en plus d'une année entière à l'université Columbia.

C'est à l'université Columbia que prit forme, en quelque sorte, le projet d'étude de la danse traditionnelle qui devait marquer la carrière de madame Voyer. Les professeurs de danse moderne organisaient alors des soirées de danses de toutes les nationalités. Chaque élève devait présenter les danses de son pays. A l'occasion des fêtes de Noël, en 1948, son professeur lui demanda de préparer une démonstration de danses canadiennes :

Chacun nous expliquait ce qui se faisait chez-lui et ex-écutait la danse. Quand ce fut mon tour, j'étais un peu confuse car je n'avais pas grand chose à dire. Ça m'a quelque peu humiliée parce que nous allions danser des sets américains à la campagne. Alors, j'ai commencé à me demander ce que nous avions comme danses canadiennes parce que chez-nous à Montréal, on dansait des danses de salons qui ne sont ni canadiennes, ni américaines mais plutôt internationales. Alors, j'ai dit à mon professeur: - Je vais retourner chez-moi, je vais m'informer et je re-viendrai avec quelque chose. Il m'a dit: - D'accord, c'est un rendez-vous. (9)

Simonne Voyer tint parole en répondant à l'invitation de Dick Kraus de l'université Columbia en 1954. Accompagnée de sa troupe *Les folkloristes du Québec*, elle participa aux célébrations du centenaire de l'université Columbia. Bien sûr, entre 1949 et 1954, il y eut tout un cheminement professionnel de parcours pour madame Voyer. Quoiqu'il en soit, elle obtint à Columbia un diplôme de type *Master of arts* avec deux options majeures dont une en éducation physique et l'autre en danse.

3- Les Archives de folklore de l'université Laval

De retour au Québec, Simonne Voyer travaille à Montréal comme conseillère pédagogique au niveau de l'élémentaire. Entre temps, elle devint chargée de cours en danse au pensionnat de Sillery. Une fois sa semaine achevée à Montréal, elle prenait le train pour Québec le vendredi pour enseigner la danse le samedi à des groupes de jeunes. C'est à cette période qu'elle fit la rencontre de Madeleine Doyon qui était alors secrétaire des Archives de folklore de l'université Laval:

En 1949, j'ai rencontré quelqu'un de Québec. Je lui ai demandé des renseignements sur nos danses. On m'a dit: - Il y a les Archives de folklore à l'université Laval. Alors, j'ai appelé et j'ai conversé avec Madeleine Doyon qui m'a finalement donné rendez-vous.(10)

Madeline Doyon était déjà secrétaire des Archives de folklore et membre du comité de rédaction depuis 1946. (11) Bien qu'elle eut déjà commencé elle-même à effectuer des recherches sur les danses traditionnelles, il semble néanmoins "qu'elle avait de la peine à transcrire les chorégraphies. Elle pouvait donner une idée générale de la danse mais elle ne possédait pas la technique." (12) Comme Simonne Voyer possédait les connaissances pour effectuer ce type de recherche, Madeline Doyon lui légua tout son répertoire. C'est donc elle qui intégra Simonne Voyer au groupe de chercheurs des Archives de folklore et qui la présenta à Luc Lacourcière. On lui proposa alors d'effectuer des recherches sur les danses traditionnelles. L'initiative en revient en grande partie à Madeline Doyon, membre du comité d'organisation des fêtes du centenaire de l'université Laval, qui décida à former une équipe de danse pour les festivités de 1950. Acceptant de monter une troupe de danse folklorique, Simonne Voyer devait d'abord pallier au manque d'informations concernant la danse traditionnelle. Pour constituer un corpus représentatif de danse, elle devait donc entreprendre des recherches sur le terrain et par le fait même s'initier aux techniques d'enquêtes ethnographiques.

Pour « aller »
les DANSES CANADIENNES
à l'occasion de

- GRANDES SOIREEES.
- NOCES BANQUETS, Etc.



S'adresser à :

OMER LAMBERT

136, rue Papineau, Québec Tél.: 4-4874

Page de garde, tirée du Manuel de danses canadiennes de Omer Lambert
publié à Québec vers 1945.

La première démarche que lui suggéra Madeleine Doyon fut de rencontrer Omer Lambert qui, à l'époque, était le seul à avoir publié une petite brochure sur les danses canadiennes. Simonne Voyer prend alors conscience, en ce milieu du XXe siècle, que l'étude de la danse traditionnelle au Québec, du moins, en est encore à l'état embryonnaire. En fait, la documentation semble à peu près inexistente si l'on considère que:

Les imprimés de notation chorégraphiques se résument au seul ouvrage d'Omer Lambert. A la lecture de ses travaux on remarque l'absence de relevés techniques précis. On y retrouve des descriptions vagues et l'usage d'une terminologie locale, individuelle même, prêtant souvent à confusion et pouvant être interprétée de multiples façons selon l'entendement de chacun. De plus, on note l'absence de descriptions de pas. (13)

Bien que le petit Manuel de danses canadiennes (14), écrit par Omer Lambert et publié vers 1945, constituait la seule publication notable en ce domaine au Québec, cet ouvrage succinct ne pouvait qu'effleurer superficiellement le vaste domaine de la danse traditionnelle. Or, la rencontre de Simonne Voyer et d'Omer Lambert devint capitale puisqu'elle devenait le point de départ de l'étude systématique de la danse traditionnelle au Québec. Pour se familiariser avec les divers types de danses identifiées par Omer Lambert, Simonne Voyer organise avec ce dernier plusieurs séances de travail:

J'ai fait venir monsieur Lambert et seize personnes, huit couples de jeunes qui appartenaient à l'équipe de Jean-Marie Lachance qui dirigeait alors la troupe de danse folklorique "Les Villageois".

A soixante-cinq ans, monsieur Lambert avait déjà cinq lésions au coeur et il ne pouvait évidemment pas danser. Alors, il était assis au pupitre. Je plaçais les élèves et il m'expliquait toutes les figures. Je lui demandais ce que signifiait chacune des figures et je prenais note de tout. (15)

C'est en procédant de cette façon, pendant plusieurs sessions, que Simonne Voyer fonda une troupe de danses traditionnelles avec ses étudiantes de l'École Normale. Les garçons, qui les accompagnaient, étaient étudiants en première année de philosophie à l'école Grasset de Montréal.

4- "Les folkloristes du Québec"

Cette troupe qui prit le nom de *Les folkloristes du Québec* fut officiellement formée en 1951 en prévision des fêtes du centenaire de l'université Laval. Quoique la troupe vit le jour dans ces conditions particulières, les membres manifestèrent le désir de poursuivre. Or, comme le groupe ne pouvait toujours présenter le même programme, Simonne Voyer entreprit d'effectuer des recherches pour découvrir de nouvelles danses. S'amorçait alors pour elle, la longue période des enquêtes ethnographiques. Ce fut Luc Lacourcière qui aiguillonna ses premières enquêtes sur le terrain. Sa propre expérience lui permit d'indiquer à madame Voyer les informateurs potentiels.

Quant à la troupe, elle fut bientôt amenée à se produire un peu partout au Québec et à l'étranger. *Les folkloristes du Québec* participèrent notamment au Congrès de la langue française au Palais Montcalm à Québec en 1952, au Congrès de Pax Romana en 1953, au Centenaire de l'université Laval en 1951 de même qu'au Centenaire de l'Université Columbia en 1960.

Les folkloristes du Québec devinrent en quelque sorte, au cours de leurs onze années d'existence, la troupe de danse traditionnelle officielle de la province. Leur réputation s'accrût notamment grâce à la fameuse série télévisée de Guy Dufresne *Cap-aux-Sorciers* diffusée à Radio-Canada pendant trois saisons. Simonne Voyer enseignait aux comédiens les danses du Bas-du-fleuve:

Là, il me fallait beaucoup de matériel. J'allais dans le Bas-du-fleuve, pratiquement toutes les fins de semaines, recueillir des danses. (16)

Les danses présentées à la télévision étaient à ce point travaillées que les gens du Bas-du-fleuve, dit-on, les reconnaissaient. (17)

Entre temps, la troupe, *Les folkloristes du Québec*, obtint une émission à Radio-Canada durant deux saisons estivales. La première année, en 1954, l'émission s'appelait *A la mode de chez-nous*. L'année suivante, l'émission prit le nom de *Soirée de chez-nous*. L'équipe dansait et il y avait des comédiens qui racontaient des histoires. En fait, ces émissions ressemblaient à des soirées de famille. (18)

En dehors de leurs séries télévisées et des nombreux festivals auxquels elle participa, la troupe se produisit également dans des congrès :

On faisait beaucoup de représentations. On était demandé très souvent. On a assisté à toutes les fêtes d'ouvertures de l'Hôtel Reine-Elizabeth à Montréal. On y a dansé à une dizaine de reprises. A chaque fois qu'ils ouvraient une salle, ils invitaient la troupe. On a aussi dansé lors de l'ouverture de La canalisation du Saint-Laurent. (19)

Lors de ces représentations, la troupe se produisait avec des costumes inspirés et créés par Madeleine Doyon, spécialiste du costume aux Archives de folklore de l'université Laval.

Simonne Voyer, secondée par sa troupe, organisa un spectacle en hommage à Marius Barbeau au Musée national du Canada en 1957. Au cours de la démonstration, madame Voyer commenta chacune des danses. (20)

Les folkloristes du Québec représentèrent également le Canada français à Washington lors du *Festival américain de folklore* les 3, 4 et 5 juin 1960. A cette occasion, un hebdomadaire de Montréal consacra un article à ce sujet et soulignait notamment :

Quel dommage que notre folklore soit encore forcément amateur et ait peine à vivre! (...) cette troupe de

danseurs, comme les autres groupes folkloriques d'ailleurs, n'a eu pour ressources que les faibles moyens de ses membres qui, par amour de la danse populaire, y consacrent leurs moments de loisirs. Ils ont tenu le coup pendant neuf ans en payant chacun une cotisation annuelle de dix dollars, en fournissant chacun leurs propres costumes, en défrayant eux-même le coût de location de la salle où ils donnaient des spectacles. (21)

Enfin, 1961 marque la dernière année d'activités pour *Les folkloristes du Québec*. L'un de leur dernier spectacle fut présenté dans le cadre du quatorzième Congrès international de musique folklorique tenu à Québec en août et septembre 1961 sous la direction de Luc Lacourcière. (22)

5- Approche méthodologique de la danse traditionnelle

Afin de projeter une meilleure lumière sur l'origine et l'évolution de nos danses, il m'a paru utile de faire une rétrospective de la danse en France et dans les îles Britanniques à partir du Moyen-Age. A mon avis, la connaissance du passé contribue à une meilleure compréhension du présent. (23)

Comme elle le souligna à maintes reprises, ce qui constituait la difficulté majeure dans la collecte des danses de tradition populaire, c'était d'arriver à se faire accepter par les informateurs. Pour chacune de ses enquêtes ethnographiques, Simone Voyer devait demander aux gens de lui prêter leur maison pour une soirée. De plus, il lui fallait également disposer de la disponibilité des danseurs et des musiciens. Comme elle le souligne elle-même, la difficulté par rapport aux autres types d'enquêtes ethnographiques réside dans le fait suivant:

Si vous allez recueillir un conte, vous pouvez n'avoir besoin que d'un informateur. Vous vous installez dans

une pièce avec lui et vous travaillez tranquillement. Pour la danse, c'est plus difficile. Quand je suis arrivée aux Iles-de-la-Madeleine, par exemple, j'ai du m'introduire seule. Finalement, monsieur Hubert m'a fait rencontrer des informateurs. Il me présentait à tout le monde. J'ai si bien réussi à me faire accepter qu'à la fin j'avais comme un carnet de bal. Tout le monde m'invitait. Ils m'appelaient "la fille". J'étais celle qui n'était pas de la place. (24)

De manière à bien prendre en note la chorégraphie des danses, madame Voyer faisait répéter chaque danse aussi longtemps qu'elle ne saisissait pas bien les figures. D'abord, elle les laissait danser une figure au complet. Ensuite, elle esquissait la première figure puis elle attendait parce que chaque figure comprend parfois deux ou même trois petites figures. Dans ce cas, elle les arrêtait et leur demandait de vérifier, par exemple, s'ils donnaient bien la main droite ou la main gauche car:

si vous leur demandez: -Est-ce que vous donnez la main droite ou la main gauche? ils ne le savent pas toujours. Les gestes sont trop automatiques et ils n'y pensent plus. (25)

Elle devait donc noter chaque geste, chaque variante car il n'existe pas deux quadrilles qui se dansent de la même façon puisqu'il existe souvent des variantes d'un endroit à un autre. Enfin, après avoir bien noté les figures, Simonne Voyer reprenait la danse avec les danseurs de manière à vérifier si son relevé chorégraphique correspondait bien à ce qu'elle avait noté. (26)

Pionnière dans le domaine de la danse traditionnelle, Simonne Voyer dut mettre au point une technique de notation des danses. Elle avait déjà été initiée à transcrire des danses à vue à l'Université Columbia. Cette méthode avait été mise au point par Elizabeth Barchenald. (27) Simonne Voyer s'inspira donc de cette méthode pour la schématisation des diagrammes

en y ajoutant en plus les directions respectives des danseurs. Au fil des années, elle améliora cette technique en y greffant davantage de détails schématiques. En améliorant cette méthode de relevés chorégraphiques, Simonne Voyer a toujours cherché à ce que les diagrammes parlent autant que les textes.

Outre la question des diagrammes, elle eut à régler l'épineux problème de la terminologie. Elle se rendit rapidement compte que les informateurs utilisaient souvent un même terme pour désigner plusieurs figures. En fait, elle comprit que chacun prétendait disposer de sa propre terminologie. Or, cette situation créait une confusion problématique dans la perspective de l'interprétation et de l'étude comparative des danses. A ce problème fondamental s'ajoutait la question des nombreux anglicismes utilisés en danse traditionnelle. Simonne Voyer se fixa donc comme objectif d'uniformiser la terminologie.

Quand je suis allée en France, j'avais une terminologie anglaise. Je me suis dit, il me faut une terminologie en français international parce que les termes qu'utilisait monsieur Lambert n'étaient pas toujours exacts. Un même terme pouvait désigner quatre ou cinq choses différentes. (28)

Il fallait donc trouver le mot juste pour désigner chacun des gestes. Or, pour poursuivre ses recherches, madame Voyer demanda une bourse au Conseil des arts du Canada. Luc Lacourcière, alors directeur des Archives de folklore de l'université Laval, l'assista dans la préparation du dossier. Elle obtint finalement une bourse de recherche pour tenter de retracer les sources de nos danses. Elle partit donc une première fois à Paris, en 1960, poursuivre ses recherches à la Bibliothèque nationale. Luc Lacourcière, qui lui avait déjà fourni une bonne partie de sa documentation, l'aiguillonna une fois de plus dans les bibliothèques et archives européennes.

Là, je suis partie avec des titres de danses et comme je dis -avec mes illusions, un bout de papier et un bout de

crayon. Je m'en allais à Paris, chercher une terminologie française. (29)

Comme bon nombre des documents consultés ne pouvaient être photocopiés, elle dut s'astreindre à recopier les documents. A la limite, elle pouvait faire photographier quelques pages par le photographe officiel de la Bibliothèque nationale.

Par la suite, elle se rendit en Angleterre pour retracer les origines de nos danses de tradition anglaise. Elle consulta notamment les archives du *Cecil Sharp House* de Londres. Là, elle recopia des livres bilingues. Ces ouvrages avaient souvent été écrits par des maîtres à danser anglais qui avaient étudié avec des maîtres français. Elle consulta principalement les ouvrages de Thomas Wilson qui, dans le premier quart du XIXe siècle, avait écrit Quadrilles et Cotillons, panorama. En recopiant ces livres, elle acquit les traductions des expressions françaises et anglaises.

En préparant la partie historique des danses pour sa thèse, Simone Voyer se rendit compte qu'il lui manquait des "maillons". Lorsqu'elle lut les travaux de Guilcher, elle s'aperçut que des auteurs importants lui avaient échappés. Elle retourna donc en France en 1982. Elle y consulta des manuscrits datant du XVIIe siècle. Au cours de son second séjour, elle rencontra J.-M. Guilcher qui préparait alors un ouvrage sur la danse de la Basse-Bretagne. Ils échangèrent sur leurs projets respectifs.

Quant à ses données ethnographiques, elles originaient en grande partie de ses propres enquêtes qui s'échelonnèrent environ de 1950 à 1965. Or, comme ses informateurs lui étaient principalement fournis par Madeleine Doyon et Luc Lacourcière, elle suivit en quelque sorte le réseau géographique des Archives de folklore de l'université Laval. Elle couvrit donc les territoires suivants: Arvida (Chicoutimi), Baie-Sainte-Catherine (Saguenay), Baie-Saint-Paul (Charlevoix), Bolduc (Abitibi), Iles-aux-Coudres (Charlevoix), Iles-de-la-Madeleine, Ile-Verte, Lac Saint-Jean, Sainte-Croix-de-Lotbinière, Maria (Bonaventure), Paspébiac (Bonaventure), Petit-Cap (Gaspé-Est), Petite-Vallée (Gaspé-Est), Pointe-Bleue (Lac-Saint-Jean), Rimouski,

Rivière-au-Renard (Gaspésie), Sacré-Coeur (Saguenay), Saint-Antoine-de-Tilly (Lotbinière), Saint-Etienne-de-Lauzon (Lévis), Saint-Fabien (Rimouski), Saint-Joachim-de-Tourelle (Gaspé-Ouest), Sainte-Rose-du-Nord (Chicoutimi) et Québec; Robichaud Office, Sainte-Marie-sur-Mer et Sainte-Anne-du-Bocage au Nouveau-Brunswick; Chéticamp et Pictou en Nouvelle-Ecosse; Saint-Christos-tome à l'Île-du-Prince-Édouard. (30)

Il y eut bien sûr la nécessaire période de cueillette des données et des enquêtes car, pour en arriver à étudier scientifiquement les danses, il fallait procéder à un examen comparatif des formes, des variantes et des influences. Cette préoccupation d'identifier les influences et les origines de nos danses amena Simonne Voyer à dépasser le cadre du Canada français pour rendre compte du développement de la danse en France, en Angleterre, en Irlande et aux États-Unis. Elle sentait bien que "le répertoire actuel de nos danses traditionnelles ne peut être le fruit d'une génération spontanée." (31) D'ailleurs, l'étude comparée qu'elle a faite des danses, montre effectivement que la majeure partie de celles-ci originent de sources européennes et américaines.

6- Activités scientifiques

Outre ses enquêtes ethnographiques, Simonne Voyer participa au cours de sa carrière à divers stages d'études, de même qu'à des congrès internationaux de folklore "à Vienne, à Biarritz et notamment à Cslo en 1955 où elle a dansé la gigue pour illustrer une conférence de M. Marius Barbeau." (32)

Après avoir enseigné comme chargé de cours à temps partiel pour l'enseignement préscolaire aux professeurs de l'université Laval, Simonne Voyer fut engagée comme professeur à plein temps au département d'éducation physique à la faculté des Sciences de l'éducation. Elle y enseigna pendant cinq ans. Au début des années soixante, elle délaisse lentement ses enquêtes de terrain pour se consacrer à la rédaction de ce qui deviendra sa thèse de doctorat. Tout au long de cette période, Luc Lacourcière la guide et

et l'assiste tant dans son travail d'enquêtes qu'à l'étape de rédaction. Leur collaboration s'estompée avec la retraite de monsieur Lacourcière en 1978. Quant à madame Voyer qui avait déjà pris une retraite anticipée en 1972, elle interrompit momentanément ses recherches en danses traditionnelles jusqu'à ce que Jean-Claude Dupont l'incite en 1979 à poursuivre ses travaux en vue de soutenir sa thèse de doctorat et de publier ensuite les résultats de son oeuvre dans la nouvelle collection *Ethnologie de L'Amérique française* qu'il vient de créer.

Là, je me suis remise à l'oeuvre et puis j'ai écrit mon second chapitre, le premier étant fini. Madeleine Doyon-Ferland en avait déjà fait la correction avec une conscience professionnelle extraordinaire. (33)

7- Apport de Simonne Voyer à la connaissance de la danse traditionnelle.

En somme, on peut dire que l'apport fondamental de Simonne Voyer se retrouve principalement dans sa thèse de doctorat. En plus d'y présenter un corpus exhaustif de danses traditionnelles couvrant l'Est du Canada, elle consacre aussi une partie importante de sa thèse à l'histoire sociale de la danse. Par le biais de sources aussi diverses que des récits de voyages, des journaux intimes, des mémoires, des monographies, des romans et des journaux, elle arrive à reconstituer, entre autre, la place qu'occupait la danse dans la vie sociale et culturelle en Nouvelle-France. (34) Ses recherches permirent également d'identifier les quatre principales influences de la danse dans l'Est du Canada: française, anglaise, irlandaise et américaine.

Malgré tout, la principale contribution de Simonne Voyer reste à venir. Il s'agit en fait des trois tomes tirés de sa thèse de doctorat et qui sont actuellement à l'étape de correction aux Presses de l'université Laval. Ces trois tomes porteront le titre commun de *La danse traditionnelle dans L'Est du Canada*. Le premier aura comme sous-titre *Généralités*

historiques et terminologie; le second, *Quadrilles et Cotillons*; et le troisième, *Contredanses, reels, danses-carrées, rondes, giges et danses-mimées*. Ces trois tomes paraîtront dans la collection *Ethnologie de l'Amérique française*, produite au CELAT et dirigée par Jean-Claude Dupont. Ces volumes découlent donc de la thèse de doctorat en Arts et traditions populaires que Simonne Voyer a soutenue en septembre 1984 au département d'histoire de l'université Laval:

Le manuscrit débute par une remarquable synthèse de l'histoire de la danse sociale en Europe, principalement en France et en Angleterre, et met en évidence l'apport de ces deux pays quant au phénomène culturel étudié. L'auteur nous décrit ensuite la place que tint la danse dans la vie sociale en Nouvelle-France jusqu'à nos jours; quelles étaient les formes de ces danses et leur mode de transmission. Le répertoire descriptif est détaillé et la reconstitution de ces danses est rendue possible par l'utilisation d'une terminologie précise et de graphiques qui faciliteront la transmission de cette forme de divertissement populaire. (35)

Au crédit de Simonne Voyer, s'ajoute le fait que personne jusqu'à ce jour n'avait réalisé une étude aussi détaillée de la danse. On s'y était bien déjà intéressé mais de façon superficielle.

En plus de léguer un corpus représentatif de plus d'une centaine de danses provenant de tous les coins de l'Est du Canada, Simonne Voyer présente enfin ce que personne, jusqu'ici, n'avait réalisé de façon scientifique, soit une terminologie exhaustive et détaillée de la danse traditionnelle. Il va sans dire que les chercheurs auront dorénavant en main un outil précieux pour l'étude de la danse. D'ailleurs, lorsque les chercheurs emploieront enfin le même langage, ils en arriveront peut-être à mieux communiquer et à faire ainsi progresser les connaissances acquises.

Il semble cependant que l'impact des travaux de Simonne Voyer dans

le domaine de l'étude de la danse traditionnelle et de l'ethnologie restent encore à mesurer. La publication de ses travaux, nous le croyons, devrait réorienter la recherche et permettre des investigations plus en profondeur sur le développement de même que sur la connaissance de la tradition dansée en Amérique du Nord.

*
* *
*

Diplômes:

Etudes secondaires: diplôme Lettres-Sciences de l'Université de Montréal, 1931. Etudes au pensionnat Saint-Louis-de-Gonzague.

Brevet d'enseignement: diplôme Supplémentaire de l'Ecole Normale Jacques Cartier, 1935.

Baccalauréat en Pédagogie: diplôme de la faculté des Sciences de l'Éducation de l'Université de Montréal, 1948.

B.A.: de l'Université de Montréal, 1958.

M.A. avec deux options majeures: Éducation physique et danse. Université Columbia, New York, 1949. (5 sessions d'été à partir de 1945, un an à plein temps, 1948-1949)

Ph. D. en Arts et traditions populaires à l'université Laval, 1984.

Stages de perfectionnement en éducation physique:

Suède, Lillsveld, été 1955, 2 semaines (gymnastique rythmique).

Allemagne, Coburg, Ecole Medaw, 1963, 6 semaines (gymnastique rythmique avec accessoires), mai, juin.

Allemagne, Cologne, été 1963, 2 semaines (méthode moderne d'éducation physique à l'élémentaire).

Belgique, Bruxelles, été 1963, 2 semaines (trampoline).

Canada, Ottawa, été 1964, 2 semaines (stage avec madame Jacqueline Roger de France).

Canada, Saint-Jean-d'Iberville, juin 1968, 2 semaines (stage d'athlétisme).

Stages d'études en danse traditionnelle:

Mexique, Université "Nacional", été 1950, 6 semaines (bourcière de cette université).

France, Stasbourg, C.R.E.P.S., été 1953, 2 semaines (invitée du Ministère de l'Education nationale).

Suède, Lillsveld, été 1955, 2 semaines (cours internationaux).

France, Boulouris, C.R.E.P.S., été 1960, 2 semaines (invitée du Ministère de l'Education nationale).

Danemark, été 1960 (cours intensifs de danses danoises).

Expérience professionnelle:

Enseignante au niveau élémentaire à la Commission des Ecoles Catholique de Montréal. (10 ans)

Conseillère pédagogique en éducation physique à la C.E.C.M.. (18 ans)

Chargée de cours en éducation physique:

1^o Ecole Normale Jacques Cartier de Montréal. (10 ans)

2^o Ecole Normale Ignace Bourget, Montréal. (2 ans)

3^o Ecole Normale de Mérici, Québec. (5 ans)

Chargée de cours en éducation physique, université Laval. (1952)

Chargée de cours en danse traditionnelle, université Laval, faculté des

Lettres, programme d'Arts et traditions populaires. Une session de 45 heures en 1966 et une autre en 1975.

Chargée de cours de danse au Pensionnat de Jésus-Marie de Sillery. (1950-51)

Chargée de cours de rythmique et d'éducation physique au niveau préscolaire à l'université Laval, faculté des Sciences de l'Education, enseignement préscolaire. (4 ans)

Chargée de cours de rythmique et d'éducation physique au niveau préscolaire à l'Université du Québec à Trois-Rivières. (2 ans)

Professeur à plein temps à l'université Laval, faculté des Sciences de l'Education, département d'Education physique, de 1961 à 1966.

Autres expériences:

Directrice pendant onze ans de la troupe de danse *Les folkloristes du Québec*. (1951-1962)

Membre du comité du programme d'éducation physique au niveau préscolaire, 1966-1967.

Membre de la commission de l'enseignement élémentaire du Conseil supérieur de l'Education de 1965 à 1968.

Collaboration à la rédaction des chapitres traitant de l'éducation physique et de la rythmique au niveau préscolaire pour le Guide des maternelles produit par le Ministère de l'Education. (1966-1967)

*

*

*

NOTES

- 1- Simonne Voyer cité dans Photo-Journal, Montréal, (semaine du 4 au 11 juin 1960), p. 53.
- 2- Coll. Yves Bergeron, entrevue avec Simonne Voyer, 30 novembre, 1984, bob. 1-A, AFUL.
- 3 à 10- Coll. Y. Bergeron, entrevue avec Simonne Voyer, 30 nov. 1984, bob. 1-A, AFUL.
- 11- Voir l'article de Valérie Laforge, "Madeleine Doyon-Ferland".
- 12- Coll. Y. Bergeron, entrevue avec Simonne Voyer, 30 nov., 1984, bob. 1-B, AFUL.
- 13- Simonne Voyer, "La recherche en danse traditionnelle: un défi de taille et une suite de préoccupations. Mon cheminement vers la recherche.", Bulletin de l'Association canadienne pour les études de folklore (ACEF/FSAC), vol. 7, nos 3-4, p. 10.
- 14- Omer Lambert, Manuel de danses canadiennes, Imprimerie nationale Enr., Québec, (environ 1945), 30 p.
- 15 à 19- Coll. Y. Bergeron, entrevue avec Simonne Voyer, 30 nov., 1984, bob. 2-A, AFUL.
- 20- Germain Tardif, "Agréable soirée de folklore au Musée national", Le Droit, Ottawa, 8 octobre 1957, p. 8.
- 21- Colette Beauchamps, "A Washington on dansera des reels canadiens!", Photo-Journal, Montréal, (semaine du 4 au 11 juin 1960), p. 53.
- 22- Nicole Dorion, "Le cheminement d'un fondateur: Luc Lacourcière", Culture & Tradition, vol. 8, Québec, université Laval, p. 85.
- 23,24- Coll. Y. Bergeron, entrevue avec Simonne Voyer, 30 nov., 1984, bob. 2-B, AFUL.
- 25,26- Coll. Y. Bergeron, entrevue avec Simonne Voyer, 30 nov., 1984, bob. 3-A, AFUL.
- 27- Elizabeth Burchenal a écrit huit ou neuf volumes sur la danse. Information communiquée par Simonne Voyer.
- 28,29- Coll. Y. Bergeron, entrevue avec Simonne Voyer, 30 nov., 1984, bob. 2-A, AFUL.
- 30- Simonne Voyer, document manuscrit, Coll. Yves Bergeron, AFUL.
- 31- Simonne Voyer, "La recherche en danse traditionnelle: un défi de taille et une suite de préoccupations. Mon cheminement vers la recherche.", Bulletin de l'ACEF-FSAC, (...), p. 10.
- 32- Fabienne Julien, "Le folklore demande des études très sérieuses", Le Soleil, 19 juillet 1961, p. 12.
- 33- Coll. Y. Bergeron, entrevue avec Simonne Voyer, 30 nov., 1984, bob. 2-A, AFUL.
- 34- Simonne Voyer, "La recherche en danse traditionnelle: un défi de taille et une suite de préoccupations. Mon cheminement vers la recherche.", Bulletin de l'ACEF-FSAC, (...), p. 10.

35- Le fil des événements, Québec, université Laval, 22 novembre 1984, p. 11.

*

* *

BIBLIOGRAPHIE

- BEAUCHAMP, Colette, "A Washington, on dansera des "reels canadiens", Photo-Journal, (semaine du 4 au 11 juin 1960), p. 53.
- BERGERON, Yves (Collection), "Entrevue avec Simonne Voyer, le 30 novembre 1984, Montréal-Nord", (trois bobines déposées aux Archives de Folklore de l'université Laval).
- DORION, Nicole, "Le cheminement d'un fondateur: Luc Lacourcière", Culture & Tradition, vol. 8, Québec, université Laval, 1984, p. 73-86.
- DRAPEAU, Jacques, "Simonne Voyer ne l'aura pas volé son doctorat", Le Soleil, Québec, (dimanche 18 novembre 1984), p. C-2.
- JULIEN, Fabienne, "Le folklore demande des études très sérieuses", Le Soleil, Québec, (19 août 1961), p. 12.
- LAMBERT, Omer, Manuel de danses canadiennes, Québec, Imprimerie nationale Enr, (publié vers 1945), 30 p.
- "Les folkloristes du Québec à Washington", La presse, Montréal, 1961, (sans date précise).
- "Simonne Voyer: un doctorat à 71 ans", Au fil des événements, Québec, université Laval, (22 novembre 1984), p. 11.
- "Titulaire de cours", L'action catholique, Québec, (vendredi, 8 juin 1956), p. 8.
- TARDIF, Germain, "Agréable soirée de folklore au Musée national", Le Droit, Ottawa, 8 octobre 1957, p. 8.
- VOYER, Simonne, "La recherche en danse traditionnelle: un défi de taille et une suite de préoccupations. Mon cheminement vers la recherche.", Bulletin de l'Association canadienne pour les études de folklore, (ACEF-FSAC), vol. 7, nos 3-4, 1983, p. 10-11.
- VOYER, Simonne, "La contredanse: quadrilles et cotillons", Thèse de doctorat présentée en Arts et traditions populaires à l'université Laval, 1984, 700 p.

*

* *

HAND WOODWORKING TOOLS:
FORMAL ANALYSIS OF A CORE TOOL KIT¹

Peter Pope
Memorial University of Newfoundland

The domain of material culture studies is currently widely shared, among archaeologists, folklorists, art historians and even some ethnographers, social historians, and sociologists.² These studies fall, generally, into two categories according to the kind of information sought. Students of a positivist, behaviourist and functionalist turn of mind engage in statistical analysis of "material behaviour" with the aim of making law-like generalisations.³ Those of a humanist, intentionality-oriented and interpretative turn of mind, on the other hand, look for structures within an assemblage of materials that can be understood, like language itself, to have the capacity to express meanings comprehensible, in the right context, even by those of a different expressive competence.⁴ In short some seek a science of history and some a universal grammar.⁵

This essay is an attempt to read some significance into an assemblage of material culture, in this case a particular subset of a collection of hand wood-working tools. In other words we are pursuing here the second, intentionality-oriented, kind of structural enquiry.

Sampling

The major procedural difficulty with material culture studies, below or above grade, is the problem of sampling. For those who seek statistically-grounded anthropological laws the validity of conclusions rests on the representativeness of the sample. A single piece of material culture hardly counts and an assemblage of objects is not, from this point of view, much more useful unless it can be statistically correlated with the universe of artifacts. For those who would instead read some significance into the patterns discernable in a collection of material culture an unrepresentative sample is, perhaps, not as limiting, although a single piece of material culture remains insignificant, for there is no structure of alternatives through which an idea might be expressed, no system in which alternative syntagms may be chosen, to use Barthes terms.⁶

If an assemblage of objects may have a significance the crucial question becomes that of who intended to signify whatever is understood to have been expressed. The short answer is that the intender is the assembler of the assemblage and not necessarily the fabricator of the objects. This suggests then that the structuralist student of material culture must be very careful about sampling, lest one end up talking to oneself. However, it also suggests that an assemblage of material culture that can be shown to have been created at a particular time and place can be fairly interpreted as a "message" from that time and place, suggestive of what was on the minds of those who patterned the assemblage.⁷ Furthermore, this claim can be made whether or not the assemblage is statistically representative of the universe of assemblages in question. The representativeness of the "message" is a separate question.

A Sample of Hand Woodworking Tools and an Analytic Approach

A brief history of my efforts to select a sample of hand woodworking tools may be useful in the assessment of what the sample represents. First, I chose to examine these tools because I am familiar with them, in fact for years I earned my living with them. The obvious choice of a sample was, therefore, my own tools. Their provenance is varied but this is common among woodworkers. This sample, of which I was the author so to speak, was however hard for me to attend to objectively; it signified everything and nothing.

Meanwhile, I had occasion to examine woodworking tools in the collection of the Newfoundland Museum. This seemed to offer a second kind of sample, one perhaps more amenable to analysis, but there were difficulties here too. These lay in the heterogeneity of the material at hand. The artifacts held by a museum do not necessarily coincide with what any one kind of shop or household would have possessed at any one time. Furthermore, a museum's collection of artifacts as intrinsically useful as woodworking tools tends to be quite biased, as a sample, in favour of outmoded or breakable (and hence broken) tools. Thus the Newfoundland Museum, for example, has literally dozens of moulding planes, which have been outmoded, quite a few broken braces and bits but very few screwdrivers, hammers or saws.

One interesting aspect of woodworking tools did become apparent in thinking about the museum materials. The kits for different crafts overlap considerably: the boat builder uses many of the same tools as the furniture maker and so on. The various woodworking crafts once practiced in Newfoundland involved the use of part or all of what might be called a "core tool kit": rule, square, saw, plane, chisel, brace and bit, hammer. Even in closely related woodworking traditions, for example that of Britain, one gets the impression of a greater differentiation between trades.⁸ Tools may be analyzed in terms of this general/specific dichotomy, which is of course in practice more of a continuum. Some tools (eg. hammers) are core tools with very general application, while other tools are to a greater or lesser degree used only in particular circumstances (eg. a shave for spoke tapering or a cooper's compass plane).

There are a number of other possible approaches to analyzing tools:

1. Tools may be analyzed by function, ie. measuring, cutting, smoothing etc. This familiar analysis, even if it is taken for granted, must be the first step to any more complex analysis. This has been masterfully accomplished for the woodworking tools of the English-speaking world by Salaman in his Dictionary of Tools...⁹
2. Tools may be analyzed by craft. This is necessary for an understanding of the techniques and economics of a particular trade. Edlin and Salaman pursue such analysis. Useful as this approach is, it may tend to obscure the importance of the core tool kit.
3. Tools may be analyzed genetically, that is, the evolution of each kind of tool may be traced with examples.¹⁰ Understanding the evolution of a hand tool is, probably, a sine qua non for distinguishing strictly functional and strictly formal variation. To turn Glassie's formulation on its head: proceeding to synchrony without acknowledging diachrony is impossible.¹¹

4. Some tools may be analyzed formally rather than just functionally, attending, that is, to stylistic variation. This may be seen as a refinement of 2 and 3 above. Formal variation offers considerable scope for semantic analysis.

The analysis here will concentrate on the latter approach, formal analysis, focusing on a sample of tools defined in terms of the general/specific continuum introduced above. The adoption of such an approach in no way suggests that other approaches, like those mentioned, are invalid. On the contrary the impressionistic analysis offered here depends on the meticulous groundwork accomplished by others.

Core Tool Kits

Let us refine the characterization of the core tool kit, the cluster of artifacts which recurs in the tools assemblage of various woodworking trades. A core tool is useful in most trades and may be contrasted with speciality tools which occur only in the context of particular trades. There is no fixed list of core tools, they will change over time. The adze was once a core tool used in many trades. It has now been superseded in furniture work by the saw and in housebuilding by the sabre saw. The adze still exists but it has become the tool of one trade, the boatbuilder.¹²

Within a single trade we may characterize the core tool kit by its regular use. We may therefore predict that the core tools will be of good quality or at least will exist in versions of good quality. The core tool is the tool that is taken to the job in the work box or the tool that is kept out on the bench. The speciality tool is the tool that is left on the shelf, perhaps in its original wrapping with its original smear of grease. The core tool is worn; the speciality tool is, relatively, unworn. Hence speciality tools survive intact in unrepresentatively large numbers.

The core tool may also be characterized in other ways. Its size will be "average" in contrast to tools used for particular jobs. Consider three chisels, one 1/8 inch one 3/4 inch and one 2 inch. The smallest is really only useful in cabinetry, the large "slick" is useful in houseframing -- only the medium-sized tool is useful in both these and many other contexts. In terms of kinesthetics we may predict another feature of the core tool, it will have a good feel. This is the cultural result of the existence of a tool tradition. If a tool of a basic kind exists in an often used (handy) size of good quality then the competent user of the tool is likely to have acquired the relevant skills using a similar tool. Muscles will know the tool as well as mind and the tools will feel familiar and appropriate. One expects then a conservatism in tool design. Any core tool must match the cultural expectations of its potential users. These expectations are highly dependent on cultural context. Japanese carpenters expect a completely different saw than their western counterparts. They expect to pull theirs, we expect to push ours and it will take practice for one to learn the knack of using the other's.

The form of core tools should thus tell us something about those who demand such tools as well as about those who design and make them. In this situation we can, plausibly, suppose that the cultural expectations of a group (hand tool users) are expressed in what are in fact industrially-produced artifacts. The expressive quality of this sign system is thus "sentimental" as opposed to "naive" to employ

Schiller's useful distinction. That is, the artifacts in question are designed and made not by one internally harmonious and whole society for itself but are produced by a system of division of labour in which one class produces with the intention of satisfying a perceived demand on the part of another class.¹³

Finally, the core tool must be cost effective. It exists in an economic as well as cultural context. A brace from Conception Bay may help to illustrate these economic considerations. The brace is of a very primitive form. It is, in effect, an Ur-brace: no brace could be cruder and still be a brace. It is only a crook of wood worn to fit the palm of one hand and the fingers of another. The bit is a broken piece of triangular file shaped to a point and lashed into a split end. Yet this very primitive tool is not very old. For someone in Conception Bay, in this century, it was not worth buying a metal brace and bit, a relatively cost effective tool -- providing your labour has a certain minimal cash value. Outside of a commodity labour economy it may not be as cost effective and another form of boring tool must then be found if holes are needed. The local provenance of the Conception Bay brace may indicate that it was not, at least for its user and maker, a core tool. One is inclined to say this because of an evident tendency in the industrially provincial economic context of Newfoundland for speciality tools to be homemade.¹⁴ This propensity to recycle and make-do is rooted in economic necessity.

In functional terms then the core hand woodworking tools will be generally useful, a handy size, of good quality, with a good feel and will be cost effective. Is there more that can be said about this core kit, based perhaps on a structural analysis of formal or stylistic characteristics?¹⁵ Let me suggest a little of what I think I can read in my own core kit, the tools that I have, on many occasions, selected from the others and packed into my tool box as an assemblage to take to a job. Having made a number of "readings" we can then test these interpretations against a less subjective sample.

Formal Characteristics of Core Hand Woodworking Tools

1. Use of red: Where colour is used it is often in the sample core hand tool kit. The handles of the ratchet screwdriver and brace are red, the level is stained a deep red, the carpenter's pencil is red. No other colours have been used to decorate these tools except yellow on the measuring tape.
2. Bilateral symmetry: All the sample core tools are bilaterally symmetrical with the exception of the bit, which is almost so.
3. Direction of force in use: All the sample core tools do their work as they are pushed away from the craftsman. That this is not necessarily so may be seen by considering eastern saws and planes which are pulled toward the body.¹⁶ The adze, spokeshave and drawknife are the only western woodworking tools normally forced towards the body and none of these is in common use today.
4. Stability of design: The designs of the core woodworking tools are extremely stable. Several of the tools in the core kit are 30 years old (the framing square, level, hammer and plane) yet virtually identical tools can be bought today. No tool, except perhaps for the tapemeasure, is of a form unknown 100 years ago. A tabular presentation of this design history will perhaps be instructive. (Note that this chart lists dates for tools matching formally the core hand woodworking tool kit sample; it is not simply a list of functionally equivalent tools.

<u>TOOL</u>	<u>PATTERN IN USE SINCE</u>
Steel square	1822 ¹⁷
"Canadian" pattern try square	1800 ¹⁸
Marking gauge	1816 ¹⁹
Lead pencil	?
Cross cut saw, skewback	1874
straightback	1816 ²⁰
closed handle	1760
Ratchet screwdriver	1878 ²¹
Heavy screwdriver	recent ²²
Hooped mortise chisel	Roman period ²³
Steel brace and bit with chuck	1864 ²⁴
Adze eye hammer	1840 ²⁵
Cherry level	1816 ²⁶
Stanley type steel smooth plane (with improvements)	1888 ²⁷ 1910
Tapemeasure	?

Perhaps the most notable formal consistency in woodworking tools over the last 200 years has been in saw handles and later in plane handles echoing the saw forms. The ornate curves of the 18th and 19th centuries have been somewhat simplified in the 20th century, presumably for mass production, but the stylistic continuity is unmistakable. Occasionally one sees other styles of saw handle, usually in plastic, but these are uncommon.²⁸

5. Wood as component material: There are many wooden components in the sample core hand woodworking tool kit. The bodies of the marking gauge and level are made of wood and all tools with handles are fitted with wood. Not only is wood used where it is cost effective, eg., as a hammer handle, it is also used where it is relatively expensive and where plastic would serve as well, eg., as a saw and plane handles. The "woodiness" of the wood in these cases is emphasized by a dark stain which brings out the grain.

These observations have been made on a sample core tool kit from the tools of a woodworker with an admitted interest in the antique. The nature and origin of this task, rooted perhaps in a dialectic of "new improved" and "old fashioned" in which each state of mind requires the other, is a study in itself. It is, however, not really the subject at hand. The subject is rather the taste of the average, even "do-it-yourself", carpenter.

It has been argued that the most widespread individual expression in material culture is now the do-it-yourself activities of the lower and middle classes.²⁹ The hypothesis here is that choice of tools by these classes may also be expressive. The formal and stylistic characteristics of the core woodworking tool kit are, admittedly, industrial designs but these designs are intended to appeal to the buyer in certain symbolic ways.

The formal analysis of my subjective core tool sample needs to be tried against a more objective sample. I can think of none more objective than the wide array of tools of various provenance mass marketed by Canadian Tire. In conclusion I will check my generalisations about the form and style of the core hand woodworking tools against the tools pictured in the 1983/84 Canadian Tire Catalogue and then, briefly, will make some speculative interpretations of the characterizations which seem to hold up in this objective sample.

Formal Characteristics of Canadian Tire Hand Woodworking Tools

1. Colour: Red occurs on planes, screwdrivers and chisels but it does not predominate over yellow in the case of screwdrivers or blue in the case of planes. It can fairly be said that red is frequently used.
2. Bilateral symmetry: All the core hand tools in question are bilaterally symmetrical. In this respect they may be contrasted with most common power tools (eg. belt sanders and circular saws).
3. Direction of use: All tools of the core kit act as they are directed away from the user. The only woodworking tool in the catalogue that is used in an opposite direction is a spokeshave.³⁰
4. Stability of design: Novel designs competing with the historically stable design exist for most of the core tools.³¹ However, in almost every case (screwdrivers being the exception) the traditional design predominates or at least is available. The predominance of the traditional design is especially clear in the case of planes and saws. The ornate curves of the traditional hand saw handle are faithfully reproduced and the only competing design for full size saws is in plastic.³² On several of the saws the leaf and branch motif, a traditional decoration since the last century, can be noted.
5. Use of wood: The best examples of the continued use of wood in wood-working tool construction are again saws and planes. The catalogue emphasises use of this material with phrases like "sturdy beech handle" and "quality wooden handles for comfort".³³ Braces are made with "hardwood handles", hammers with wooden handles are available and a set of woodcarvers tools are wooden-handled.³⁴ Again it is the screwdrivers which are the exception: none have wooden handles.³⁵

Screwdrivers are, perhaps, the exception which proves the rule -- for screwdrivers are no longer primarily woodworking tools. They overlap with the core woodworking kit but their centre of gravity lies under the hood of a 1976 Duster. This use of plastic in screwdriver handles emphasises that the choice wood/plastic is stylistic rather than functional. One notes that several of the formally similar awls and wood screw starters mentioned in the catalogue as carpentry tools have wooden handles.

The choice of plastic over wood in the non-woodworking context is suggestive of an interpretation for the meaning of wood as a stylistic choice in tool construction: the wooden handle means, perhaps, "this is a wood-working tool". In my experience carpenters are more likely to use wooden-handled hammers than masons or electricians and this subjective impression supports this interpretation.

Possible Interpretations

It is, notoriously, easier to demonstrate that a semantic structure probably exists than it is to interpret it plausibly. Shapiro took a short cut here when he argued that "elementary aesthetic components, the qualities and relationships of the fabricated lines, spots, colours and surfaces ... are intrinsically expressive."³⁶ This is, in fact, implausible.³⁷ Interpretation depends on seeing the particular in a larger context -- that is, in the context of the alternatives. The alternatives might be thought to be endless but this is rarely the case; they are often very limited. It is these limitations which define the structure within which the choices are consciously or unconsciously made that express a "message", conscious or unconscious.³⁸

1. Meaning of the use of red: Gombrich suggests that there are grounds for associating bright colours, especially red, with the friendly as opposed to the hostile, the gay, warm and light as opposed to the sad, cold and heavy and the fast as opposed to the slow.³⁹ We say admit that planes are often blue and thus may be associated with the sad, cold, heavy and slow; all of which say indicate honestly, if not salesmanship, on the part of their manufacturers.

2. Meaning of bilateral symmetry: That hand tools need not be bilaterally symmetrical for strictly kinesthetic reasons is suggested by the exceptions to the general rule that they are: the broad axe, the drill and, in another context, the scythe. Generally, however, it seems that hand tools must not only be well balanced but must be seen to be well balanced. This emphasis on balance results, probably, from the perception that skillful use will depend upon balanced interaction of craftsman and tool. Only when there are over-riding technical reasons is this rule ignored. The rule is not followed with most power tools. These are not only often badly balanced but may be seen to be badly balanced in that they lack bilateral symmetry. This suggests that skill in using these tools is not seen to reside in the interaction of hand and tool but is seen more in the nature of abstract knowledge ("Where is the switch?")

3. Meaning of direction of use: Western hand tools are, generally, pushed and not pulled. It is tempting to suppose that this has something to do with a western (modern) tendency to "push nature around" as opposed to an eastern (ancient) tendency to "work with nature".⁴⁰ It is noteworthy that the sole pull tool in our catalogue sample must be used with very careful reference to the natural forces in the wood (the grain). Another way of looking at the pushing of hand woodworking tools structurally is to compare their use with the use of the "everyday work savers" for the kitchen depicted in the same catalogue.⁴¹ These are usually considered women's tools and they involve rotary motion or squeezing as often as pushing. Some woodworking tools involve rotary motion but always with pushing. Is this a matter of taste? Or are we dealing here with the functional implications in tool use of the sexual division of labour in our society (ie. men work with hard substances, women with soft ones)?

4. Meaning of stability of design: The stability of traditional styles in core hand woodworking tools is notable. It may be opposed to the instability of style apparent amongst screwdrivers which, as we have argued above, are no longer primarily woodworking tools. At a more general level the stability of hand woodworking tool design may be contrasted with the instability of hand kitchen utensil design. The items offered for the kitchen in the catalogue are, with the exception of the meat grinder, stylistically differentiated from 19th century models. The hand woodworking tools, on the other hand, stylistically assimilate themselves to 19th century models. The meaning of this opposition is, perhaps, that the kitchen utensils will not involve old-fashioned drudgery while the woodworking tools will provide the old-fashioned satisfactions of craftsmanship. We may require our tools to resemble great-grandfathers because we are fond of the illusion that we can attain as much control over the character of the material world surrounding us as he had, or as we like to think he had. As Lowenthal remarks "we shape landscapes and artifacts to conform with illusory histories, public and private, that gratify our tastes."⁴²

5. Meaning of the use of wood: There is a very neat structural relationship among the core woodworking tools between the use of the tool and the frequency of wood as a component material:

<u>TOOL</u>	<u>USE</u>	<u>WOOD AS COMPONENT</u>
Screwdriver	One of many uses is to drive metal into wood	Rare
Hammer	Most common use is to drive metal into wood	In one common style (Wood sometimes painted)
Brace and bit	Main use to bore holes in wood	Common (Wood sometimes painted)
Plane	Only use to smooth wood	Almost always (Grain often emphasized with stain)
Saw	Only use to cut wood	Almost always (Grain often emphasized with stain)

These relationships seem to validate the speculative interpretation offered above that wood as a component in a woodworking tool means something like "this tool works well in wood". The formal choice here among component materials approaches sympathetic magic.

In conclusion it may be said that the core hand woodworking tools sampled display several consistent formal and stylistic characteristics, the most peculiar being a stability of design and the use of wood as a component material. Furthermore, it may be reasonably supposed that these characteristics have a significance for the tool user, who expects just such a tool. The significance proposed suggests that the contemporary hand woodworking tool is not simply a technofact but an ideofact as well.⁴³

NOTES

¹This paper was originally written for Dr. Gerry Pocius' Material Culture Seminar and the author would like to thank Dr. Pocius for his remarks and suggestions.

²Eg. Deetz, Glassie, Gombrich, Lee, Braudel and Goldmann respectively.

³Cf. Binford and Binford, 1969.

⁴Cf. Deetz 1971 and 1979.

⁵For a discussion see Leach, 1973.

⁶Barthes, 1967, ch. 3 and 4.

⁷See Goldman 1969: ch. 4 "Expression and Form".

⁸See Edlin, 1949.

⁹Salaman, 1974 and cf. Sloane, 1973.

¹⁰See Goodman, 1971; and also Preston, c. 1970; Wright, c. 1970; Hampton and Clifford, 1959.

¹¹Cf. Glassie, 1975: 8.

¹²See Sloane: 78, 79.

¹³See Über naive and sentimentalische Dichtung, 1795.

¹⁴There are a number of these in the Newfoundland Museum collection, for example a grooving plane homemade from a file and several wheelwright's rigs.

¹⁵I am following Sackett here in assuming that there are usually alternative means of achieving the same practical end and that the choice among options generates style. See Sackett, 1973: 371.

¹⁶See Hommel pp. 231 ff.

¹⁷Salaman: 475.

¹⁸Wildung, 1957: 58.

¹⁹Salaman: 202; Wildung: 56.

- ²⁰Salaman: 423; Goodman: 150.
- ²¹Salaman: 453.
- ²²Ibid: 450, 451.
- ²³Ibid: 131.
- ²⁴Ibid: 96; Preston: 6.
- ²⁵Salaman: 218; Sloane: 22.
- ²⁶Salaman: 262; Goodman: 100.
- ²⁷Salaman: 364; Goodman: 100.
- ²⁸For other ways to hold on to saws see Hommel's classic and Goodman.
- ²⁹Bronner, 1979: 13.
- ³⁰Op. cit: 97.
- ³¹eg. hammers, Ibid: 101.
- ³²See Ibid: 98.
- ³³Ibid: 98.
- ³⁴Ibid: 99, 101, 97.
- ³⁵Ibid: 100.
- ³⁶Shapiro, 1953: 291.
- ³⁷See Gombrich, 1963, particularly the essay "Expression and Communication": 56-69 and Goldman: loc. cit.
- ³⁸In Barthes terminology the choice of syntagms within a system is a form of connotation. Op. cit: 91.
- ³⁹Op cit: 58. Gombrich cites C.E. Osgood, The Measurement of Meaning, (Urbana Ill., 1957).

⁴⁰Joseph Needham has written forcefully on this subject, 1954-1974.

⁴¹See op. cit: 203.

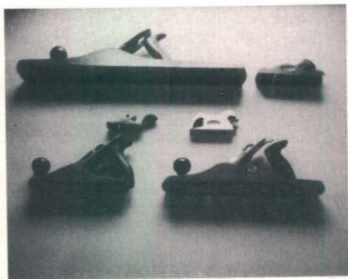
⁴²Lowenthal, 1965: 36.

⁴³Binford's rebarbative terminology, L. Binford, 1962.

BIBLIOGRAPHY

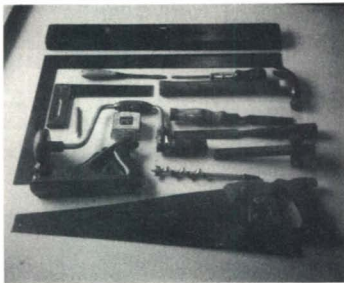
- Barthes, R. Elements of Semiology, trans. A. Lavers and C. Scott (London, 1967).
- Binford, L.R. "Archaeology as Anthropology", American Antiquity (1962), v. 28, pp. 217-225.
- Binford, L.R. & S. "Stone Tools and Human Behaviour", (from Scientific American, April 1969), in (ed.) Isaac, G. et. al. Human Ancestors (San Francisco, 1969).
- Bronner, S.J. "Concepts in the Study of Material Aspects of American Folk Culture", Folklore Forum (1979), v. 12, pp. 133-172.
- Canadian Tire Corporation. Annual Value Guide 1983-84, (Toronto, 1983).
- Deetz, J. "Must Archaeologists Dig?" in (ed.) Deetz, Man's Imprint from the Past... (Boston, 1971), pp. 2-9.
- In Small Things Forgotten, (N.Y., 1977).
- Edlin, H.L. Woodland Crafts in Britain, (Newton Abbott, 1973, rep of 1949).
- Glassie, H. Folk Housing in Middle Virginia, (Knoxville, Tenn., 1975).
- Goldmann, L. The Human Sciences and Philosophy, trans of (Paris, 1966), H.V. White & R. Anchor, (London, 1968).
- Gombrich, E.H. Meditiations on a Hobby Horse, (London, 1963).
- Goodman, W.L. History of Woodworking Tools, (London, 1971).
- Hampton, C.W. & Clifford, E. Planecraft, (Woburn, Mass., 1972, rep. of Sheffield, 1959).
- Hommel, R.P. China at Work, (Cambridge, Mass, 1959, rep. of 1937).
- Leach, E. "Concluding Address" in (ed.) Renfrew, The Explanation of Culture Change... (London, 1973).

- Lowenthal, D. "Past Time, Present Place...", Geographical Review, (1965), v. 65, pp. 1-36.
- Needham, J. Science and Civilization in China, (Cambridge, 1954 on).
- Preston, F. Man Makes Hole, "A brief history of the development of boring tools", (Sheffield, n.d. - c. 1970).
- Sackett, J.R. "Style, function and artifact-variability in paleolithic assemblages" pp. 317-325 in (ed.) Renfrew (1973).
- Salaman, R.A. Dictionary of Tools used in the woodworking and allied trades c. 1700-1970, (N.Y., 1974).
- Schapiro, M. "Style" in (ed.) A.L. Kroeber, Anthropology Today... (Chicago, 1953).
- Schiller, J.W.F. Über naive und sentimentalische Dichtung (1795), in Werke, v. XX (Weimar, 1943).
- Sloane, E. Museum of Early American Tools, (N.Y., 1973).
- Wildung, F.H. Woodworking Tools at Shelbourne Museum, (Shelbourne, Vermont, 1957).
- Wright, P. "Held by a Thread", A brief history of screws and screwdrivers, (Sheffield, n.d., c. 1970).



Six Planes: Jointer, Adjustable Throat Block, Instrument Maker's,
Bullnose Rabbeting Smooth, Jack

Only the mid-sized planes (Block, Smooth and Jack) have ever been
candidates for my own Core Tool Kit.

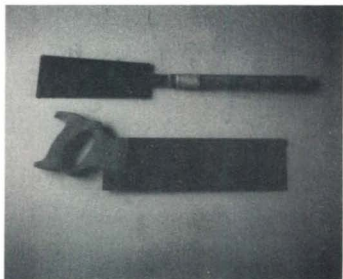


A Finish Carpenter's Core Tool Kit:

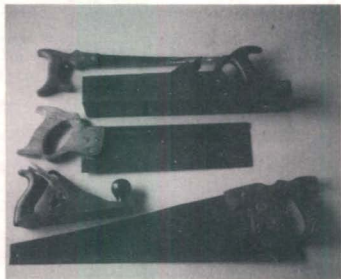
24" Cherry Level, Framing Square, Heavy Screwdriver, Ratchet Screwdriver, Small Square, 16 oz. Hammer, Pencil, Brace, 3/4" Bit, 3/4" Mortise Chisel, 7/8" Paring Chisel, Marking Gauge, Tape Measure, Smoothing Plane, 10 point 22" Crosscut Saw



Home Made Brace from Concpetion Bay, Newfoundland
Author's Collection



Japanese Ryoba Saw and Canadian Back Saw: The former cuts on the pull, the latter cuts on the push. The former can therefore be more flexible, literally and figuratively. The latter is heavier and stands up better in the tool box.



Stylistic Conservatism in Saw and Plane Handle Design: The Pad Saw and Wooden Jack Plane (upper) are 19th Century tools -- with 18th century handle design. Compare the 20th Century Back Saw, Smooth Plane and Crosscut Saw below.

REVIEW of Forrest, John. Morris and Matachin: A Study in Comparative Choreography. CECTAL Publications No. 4. Sheffield, England: The Centre for English Cultural Tradition and Language and The English Folk Dance and Song Society, 1984.

This short study is a welcome addition to the ongoing re-assessment of English folk dance and song scholarship which has begun to question the validity of some long cherished notions. As Forrest discusses in his review of Morris dance scholarship, turn of the century British folklore was heavily influenced by the doctrine of "survivals". One unfortunate result was rather misguided theorizing concerning the origins of ritual dance in England by Cecil Sharp, the enormously influential collector and revivalist. Today, so long after the anthropological debunking of this doctrine, Sharp's conception of English ritual dances as the survivals of "evolutionary stages of primitive religion," has itself become a survival of another sort among folk dance enthusiasts (p. 8). Forrest sets out to re-examine the question of morris dance origins using an analytic model to improve upon the rigor of earlier scholarship which drew conclusions "based on a limited number of dance traits taken out of context" and chosen from too wide a variety of dances (p. 10, 13). He therefore limits this study to an analysis of one genre, the Cotswold Morris, separates elements of the dance event within his model, and, through its application to historical descriptions of the morris dance and comparable contemporary forms among Indian groups in Mexico and the American Southwest demonstrates a close formal affinity between them which allows him to postulate a common origin in the European courtly matachin dance. While some criticism may be leveled that he does not take full account of the variety of even Cotswold Morris, the argument is convincing and an effective debunking of an overly romantic view of English folk dance which has long outlived its time.

The book's major fault is perhaps due to its earlier incarnation as a master's thesis in anthropology from which little revision has been made. The result is a somewhat pedantic style which over-emphasizes method. A disclaimer in the Preface that the methodology rivals "in significance the conclusions that it was designed to support," providing many avenues for future research, especially "the enormous problem of examining the available data on male ceremonial dance in Europe and the New World, and formulating coherent lines of their historical development," does not excuse the imbalance which he acknowledges (p. vi, 53). The methods Forrest advocates, while valuable, are more fully developed and presented in general theoretical works of dance ethnologists such as Judith Lynne Hanna, Adrienne Kaeppler, Joann Kealiinohoku, Anya Royce, and Suzanne Youngerman, some of which predate even the original thesis. Forrest's study is more significant as an application of contemporary methodology within a backwater of scholarship than as a groundbreaking theoretical work. Despite employing an analytic model incorporating the entire dance event and recognizing the crucial importance of social context, Forrest continues to focus on questions of origin, rather than those concerning function, aesthetics, or meaning, among many other possibilities, that might be addressed from such a perspective.

This study, although flawed in its presentation, is an important step towards modernizing the study of English folk dance. Its review of

previous scholarship, historical survey of morris dancing, and selected bibliography provide a worthwhile introduction to a notoriously confused subject for the interested scholar and dance enthusiast. Its methodology, while not posing radically new questions, does offer the possibility of revised, if still necessarily speculative, answers to some very old ones.

Colin Quigley
Folklore and Mythology
Programme
UCLA



