Féeries

Études sur le conte merveilleux, XVII^e-XIX^e siècle

10 | 2013

Conte et croyance

Le diable, le saint, le revenant et la fée : le conte de fées classique et la sécularisation de l'imaginaire merveilleux canadien-français

The Devil, the Saint, the Ghost and the Fairy: The Classic Fairy Tale and the Secularisation of the Franco-Canadian Marvellous Imaginary

Michel Fournier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/feeries/884>

DOI : 10.4000/feeries.884

ISSN : 1957-7753

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

Date de publication : 20 septembre 2013

Pagination : 117-135

ISBN : 978-2-84310-253-0

ISSN : 1766-2842

Référence électronique

Michel Fournier, « Le diable, le saint, le revenant et la fée : le conte de fées classique et la sécularisation de l'imaginaire merveilleux canadien-français », *Féeries* [En ligne], 10 | 2013, mis en ligne le 20 mars 2015, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/feeries/884> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/feeries.884>

LE DIABLE, LE SAINT, LE REVENANT ET LA FÉE :
LE CONTE DE FÉES CLASSIQUE ET LA SÉCULARISATION
DE L'IMAGINAIRE MERVEILLEUX CANADIEN-FRANÇAIS

EN RAISON DU SURNATUREL qu'il met en scène, le conte merveilleux entretient une relation particulière avec l'univers des croyances superstitieuses¹. Dès les premières décennies du XVIII^e siècle, l'abbé de Saint-Pierre insiste, dans son « Projet pour perfectionner l'éducation », sur les dangers des contes sur l'esprit des enfants. « Il faut surtout, écrit-il, que les domestiques évitent de leur faire des contes d'esprits, de revenants, de sorciers, de magiciens ; [...] il ne faut jamais rien conter qui puisse leur faire craindre les fantômes ou les autres imaginations qui ont, durant le calme de la nuit, une force suffisante pour les effrayer². » Une dénonciation du même ordre apparaît encore, au début des années 1950, dans l'ouvrage *Nos livres d'enfants ont menti* d'Alfred Brauner. S'attaquant à Paul Hazard qui « soutient avec enthousiasme que les contes de Perrault sont le sommet de la littérature enfantine de tous les temps³ », Brauner dénonce vivement les contes de fées, « [c]ar dans chaque conte, sans exception, écrit-il, on trouve des thèmes ou des passages qui faussent l'idée de la vie que nous voulons donner à l'enfant⁴ ». Associant cette relation entre les contes et les superstitions à la culture populaire du passé dont ils proviennent, Brauner conclut en affirmant que « [l]a superstition a toujours ses racines dans les contes de l'enfance⁵ ».

1. Voir J.-P. Sermain, *Le Conte de fées du classicisme aux Lumières*, Paris, Desjonquères, 2005, p. 43-61.

2. C.-I. Castel de Saint-Pierre, « Projet pour perfectionner l'éducation », dans *Œuvres diverses de Monsieur l'Abbé de Saint-Pierre*, t. 1, Paris, Briasson, 1730, p. 165.

3. A. Brauner, *Nos livres d'enfants ont menti*, Paris, SABRI, 1951, p. 33. Ce point de vue est développé par P. Hazard dans *Les Livres, les enfants et les hommes*, Paris, Flammarion, 1932.

4. *Ibid.*, p. 35.

5. *Ibid.*, p. 94.

Dans son *Guide de littérature enfantine* (1959), Marc Soriano aborde lui aussi le problème de la transmission des croyances et des superstitions. Après avoir dénoncé différents topoï du romanesque enfantin, Soriano s'attache aux « contes du passé qui reposent en grande partie sur le merveilleux et la superstition⁶ ». Contrairement à des critiques comme Brauner, Soriano adopte une position modérée face aux contes. Tout en rappelant qu'il est nécessaire d'opérer une sélection afin d'éviter que les contes qui « reposent sur [d]es situations malsaines, effrayantes ou obscurantistes » soient présentés aux plus jeunes lecteurs, Soriano fait appel au discours ethno-historique afin d'encadrer les croyances auxquelles les contes pourraient faire écho. « La plupart des contes du passé, précise-t-il, ne présentent aucun inconvénient pédagogique si l'on prend la précaution de rapporter au passé les superstitions qu'ils contiennent ». « Au contraire, grâce à eux, ajoute Soriano, l'enfant peut prendre très vite l'habitude — utile — de penser historiquement, de rapporter les croyances superstitieuses aux conditions de vie de pays éloignés dans le temps et l'espace⁷. » Le conte peut ainsi trouver place dans le discours pédagogique moderne en offrant l'occasion d'analyser les croyances de l'Autre ou de les traduire en termes « d'observations psychologiques », de « coutumes » ou de « poésie ».

Le dispositif du conte joue un rôle plus fondamental encore dans le processus de rationalisation des croyances. Si les histoires de sorcellerie et de revenants risquent de nourrir la superstition, le conte de fées classique semble, au contraire, mettre à distance ces croyances en les repoussant dans un passé archaïque et en développant un rapport ludique à ces dernières. Comme le remarque Jean-Paul Sermain, « [l]e conte moderne [...] offre une version amusée, caricaturale, de ce qui a suscité la superstition, il n'en reproduit pas le contenu, il en capte la logique pour construire un monde impossible à des fins critiques, morales et divertissantes⁸ ». Le conte de fées est ainsi moins un agent de transmission que de rationalisation des croyances, qui sont alors intégrées dans la culture moderne sous les modalités de la fiction. Dans le cadre de cet article, je chercherai à montrer comment les contes de fées inscrivent le rapport au surnaturel au sein de cette culture moderne de la fiction en m'attachant non pas au développement de ce genre aux XVII^e et XVIII^e siècles, mais à la fonction du conte de

6. M. Soriano, *Guide de littérature enfantine*, Paris, Flammarion, 1959, p. 221.

7. *Ibid.*, p. 222.

8. J.-P. Sermain, *Le Conte de fées du classicisme aux Lumières*, ouvr. cité, p. 51. Voir également, du même auteur, *Métafictions, 1670-1730. La réflexivité dans la littérature d'imagination*, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 357-432 ; de même que A. Gaillard, *Fables, mythes, contes. L'esthétique de la fable et du fabuleux, 1660-1724*, Paris, Honoré Champion, 1996.

fées classique dans le processus de sécularisation de l'imaginaire qui prend forme dans la culture canadienne-française à la fin du XIX^e siècle et, surtout, dans les premières décennies du siècle suivant.

Imaginaire folklorique et imaginaire féerique

La question du rapport entre le conte et les croyances superstitieuses se pose d'une façon particulière dans la culture canadienne-française au XIX^e et au début du XX^e siècle. En plus de prendre place dans un horizon qui est encore fortement marqué par la religion catholique, le conte participe, sous les modalités du conte littéraire d'inspiration folklorique, à l'affirmation de la littérature nationale⁹. L'imaginaire traditionnel qui nourrit les contes entretient une relation étroite avec l'univers des croyances superstitieuses qui s'expriment à travers la figure du diable, du sorcier, du loup-garou et du revenant. C'est d'ailleurs en évoquant les croyances et les superstitions que plusieurs auteurs de la fin du XIX^e siècle et des premières décennies du XX^e siècle présentent la matière des contes et des légendes. Les recueils *Fleurs champêtres* (1895) de Françoise (Robertine Barry) et *Chez les anciens Acadiens* (1911) de T. A. Bourque comportent même des textes respectivement intitulés « Superstitions » et « Croyances et superstitions¹⁰ ». À l'instar de Françoise, Bourque associe à l'univers des croyances les motifs de l'apparition du diable, du loup-garou et de la chasse-galerie¹¹, mais aussi l'univers de la sorcellerie populaire¹², alors qu'il rappelle qu'« [i]l arrivait parfois que les sorciers ou les sorcières jetaient des sorts sur les poulaillers¹³ ». Dans

9. Voir A. Boivin, *Le Conte littéraire québécois au XIX^e siècle. Essai de bibliographie critique et analytique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975 ; R. Beaudoin, *Naissance d'une littérature. Essai sur le messianisme et les débuts de la littérature canadienne-française (1850-1890)*, Montréal, Boréal, 1989 ; M. Lemire, *La Littérature québécoise en projet au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Fides, 1993 et *Formation de l'imaginaire littéraire au Québec 1764-1867*, Montréal, l'Hexagone, 1993 ; de même que G. Bouchard, « L'ethnographie au secours de la nation. Mobilisation de la culture populaire par les lettrés canadiens-français (1850-1900) », dans S. Langlois (dir.), *Identité et cultures nationales. L'Amérique française en mutation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 17-47.

10. Françoise, *Fleurs champêtres*, Montréal, Imprimerie Desaulniers, 1895, p. 155-168 ; A. T. Bourque, *Chez les anciens Acadiens. Causeries du grand-père Antoine*, Moncton, Presses de l'Évangéline, 1911, p. 46-58.

11. La chasse-galerie désigne le vol surnaturel en canot qui résulte d'un pacte passé avec le diable et qui permet aux voyageurs de franchir d'immenses distances en peu de temps. Voir B. Purkhardt, *La Chasse-galerie, de la légende au mythe*, Montréal, XYZ, 1992.

12. Sur l'univers de la sorcellerie populaire, voir J. Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1977.

13. A. T. Bourque, *Chez les anciens Acadiens*, ouvr. cité, p. 53.

un texte intitulé « Superstitions et croyances populaires » paru en 1937, Victor Morin présente encore les histoires de loups-garous, de lutins, de feux follets et de voyages en chasse-galerie comme des témoignages des croyances superstitieuses du passé¹⁴. Suivant la stratégie qui est au cœur du discours folklorique¹⁵, l'univers des croyances superstitieuses est mis à distance en étant associé à la culture populaire et repoussé dans le passé et ce, même si certaines croyances continuent d'exister, sous des formes diverses (astrologie, revenants), dans les marges de la culture contemporaine¹⁶. Ce discours se manifeste déjà dans l'anthologie d'Edouard-Zotique Massicotte *Conteurs canadiens-français du XIX^e siècle* (1902), qui a joué un rôle important dans l'institutionnalisation de l'imaginaire traditionnel au Québec¹⁷, notamment en étant distribuée comme livre de récompense dans les écoles¹⁸. Massicotte associe les récits que contiennent les textes qu'il a rassemblés « aux beaux jours des superstitions du foyer dont se nourrit une nation en son enfance » avant de poursuivre en évoquant les efforts des prêtres qui firent que « l'instruction se répandit [et que] le progrès de la civilisation jeta ses lumières dans les esprits¹⁹ ».

Les recueils de contes canadiens-français accordent une place importante aux légendes et aux contes mettant en scène le surnaturel. Ces contes, que les anthologies modernes associent au fantastique, participent d'un imaginaire où prennent également place des contes merveilleux d'inspiration médiévale (« Geneviève de Brabant », « La Fille aux mains coupées²⁰ »)

14. V. Morin, « Superstitions et croyances populaires », *Transactions of the Royal Society of Canada*, vol. 31, n° 1, 1937, p. 51-60; repris sous le titre « Légendes et croyances populaires » dans *L'Utile et le futile*, Montréal, Éditions Bernard Valiquette, 1943, p. 225-266.

15. Voir M. de Certeau, D. Julia et J. Revel, « La beauté du mort », dans M. de Certeau (éd.), *La Culture au pluriel*, Paris, Union générale d'édition, 1974, p. 55-94. Sur la diversité des rapports à la croyance, voir P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983.

16. Voir P. Jacob, *Les Revenants de la Beauce*, Montréal, Boréal, 1977; de même que P. Desruis-seaux, *Croyances et pratiques populaires au Canada français*, Montréal, Éditions du jour, 1973.

17. Sur le processus d'institutionnalisation de l'imaginaire traditionnel, voir J. Du Berger, « Lieux de pouvoir et figures traditionnelles au Québec », dans L. Turgeon (dir.), *Les Productions symboliques du pouvoir XVII^e-XX^e siècle*, Québec, Septentrion, 1990, p. 139-162; de même que « Imaginaire traditionnel, imaginaire institutionnel », dans G. Bouchard (dir.), *La Construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 95-118.

18. Voir J. Gagnon, « Les livres de récompense et la diffusion de nos auteurs de 1856 à 1931 », *Cahiers de bibliologie*, n° 1, 1980, p. 19.

19. E.-Z. Massicotte, *Conteurs canadiens-français du XIX^e siècle*, Montréal, CO Beauchemin et fils, 1902, p. VI.

20. Sur la diffusion de ces légendes en France et au Québec, voir C. Velay-Vallantin, « La fille aux mains coupées », *L'Histoire des contes*, Paris, Fayard, 1992, p. 95-134; de même que H. Bernier, *La Fille aux mains coupées (conte-type 706)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1971.

et des contes de fées classiques²¹. Les récits provenant de la tradition orale recueillis par l'anthropologue Marius Barbeau au début du xx^e siècle rendent compte de la complexité de cet imaginaire²². Un conteur mis en scène par A. T. Bourque dans *Chez les anciens Acadiens*, qui raconte également des histoires de revenants, présente son répertoire en annonçant « le conte de la “Lampe merveilleuse”, celui du “Grand Géant”, “Les Bottes de sept lieues” et bien d’autres²³ ». L’horizon de réception des contes surnaturels semble être assez différent de celui du lecteur d’aujourd’hui pour qui les histoires de revenants ou d’apparitions diaboliques, les conversions miraculeuses, les légendes d’inspiration médiévale et les contes de fées relèvent de genres bien distincts. Cette fusion des différents types de contes au sein d’un même horizon est d’ailleurs favorisée par le discours qui, de Walckenaer à Saintyves, associe les contes de fées à l’héritage de la tradition populaire²⁴. Les lecteurs (et les auditeurs) du xix^e siècle et du début du siècle suivant n’ignorent certes pas cette diversité générique, mais ils semblent également fort sensibles au « merveilleux » qui subsume ces différents types de contes.

Si le discours ethno-historique encadre l’univers des croyances superstitieuses évoqué par les contes, le merveilleux chrétien constitue le paradigme en fonction duquel se définit le rapport au surnaturel qui traverse les légendes et les contes folkloriques ou merveilleux. Le conte de fées populaire d’inspiration médiévale favorise la réintégration du conte de fées dans l’espace du merveilleux chrétien²⁵. Ce merveilleux trouve lui-même

21. Voir C. Velay-Vallantin, « Le devenir de la Bibliothèque bleue au Québec, xvii^e-xix^e siècle », dans J. Goy, J.-P. Wallot et R. Bonnain (dir.), *Évolution et éclatement du monde rural. Structures, fonctionnement et évolution différentielle des sociétés rurales françaises et québécoises. xvii^e-xx^e siècle*, Paris-Montréal, Éditions de l'EHESS, Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 389-395 ; ainsi que « Le livre de colportage français et le conte québécois », dans C. Galarneau et M. Lemire (dir.), *Livre et lecture au Québec (1800-1850)*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988, p. 229-249.

22. Voir M. Barbeau, *Contes populaires canadiens, première série*, *Journal of American Folklore*, vol. XXIX, n° 106, 1916 ; *Contes populaires canadiens, seconde série*, *Journal of American Folklore*, vol. XXX, n° 115, 1917 ; de même que M. Barbeau, É. Bolduc et M. Tremblay, *Contes populaires canadiens, troisième série*, *Journal of American Folklore*, vol. XXXII, n° 123, 1919.

23. A. T. Bourque, *Chez les anciens Acadiens*, ouvr. cité, p. 80.

24. Voir L. C. Seifert, « Entre l’écrit et l’oral : la réception des contes de fées “classiques” », dans A. Defrance et J.-F. Perrin (dir.), *Le Conte en ses paroles. La figuration de l’oralité dans le conte merveilleux du classicisme aux Lumières*, Paris, Desjonquères, 2007, p. 21-33 ; de même que N. Belmont, *Paroles païennes. Mythe et folklore. Des frères Grimm à P. Saintyves*, Paris, Éditions Imago, 1986.

25. Sur le rapport entre le conte de fées et le merveilleux chrétien à l’âge classique, voir Y. Loskoutoff, *La Sainte et la Fée. Dévotion à l’enfant Jésus et mode des contes merveilleux à la fin du règne de Louis XIV*, Genève, Droz, 1987.

place dans le discours de l'Histoire sous les modalités de l'histoire héroïque ou légendaire qui accompagne l'histoire factuelle, et qui fait intervenir un autre régime d'historicité²⁶. Dans l'horizon canadien-français, cette histoire légendaire, empreinte de merveilleux chrétien, prend la forme de la lutte « héroïque » que livrèrent les missionnaires de l'époque de la Nouvelle-France, dont l'œuvre se prolonge à travers la « mission » du peuple canadien-français de promouvoir la religion catholique et la langue française en Amérique du Nord²⁷. L'imaginaire est ainsi traversé par un discours fédérateur qui permet de donner sens au surnaturel que mettent en œuvre les représentations merveilleuses en les associant à une croyance instituée. Dans son recueil intitulé *Forestiers et Voyageurs*, Joseph-Charles Taché développe ce discours sur la légende en faisant du merveilleux qui s'y exprime « une des expressions des aspirations de l'homme vers sa fin²⁸ ». Les histoires d'apparitions diaboliques, de loups-garous ou de revenants se présentent alors, tout comme les sorcières et les fées, non plus comme des dérivés superstitieux, mais comme des variantes fictionnelles de la croyance vérifiable, qui sont comme autant de manifestations symboliques, allégoriques ou poétiques de celle-ci. Cette dimension est d'ailleurs accentuée par les auteurs qui transforment les légendes canadiennes-françaises ou les contes folkloriques en contes littéraires, et qui insistent sur leur moralité²⁹.

Le merveilleux féerique et la culture moderne de la fiction

Le conte de fées classique, qui a pour modèle les *Histoires ou contes du temps passé* de Charles Perrault, joue également un rôle important dans l'encadrement de l'univers des croyances superstitieuses et dans l'institutionnalisation de cet imaginaire. Cet héritage connaît une diffusion importante au Québec, qui passe par la médiation de la librairie et de l'édition

26. Voir F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, « La librairie du XXI^e siècle », 2003.

27. Voir R. Beaudoin, *Naissance d'une littérature*, ouvr. cité; de même que S. Gagnon, *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920 – La Nouvelle-France de Garneau à Groulx*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978.

28. J.-C. Taché, *Forestiers et Voyageurs. Mœurs et légendes canadiennes* [1863], Montréal, Boréal, 2002, p. 142.

29. Voir J. Demers et L. Gauvin, « Le conte écrit, une forme savante », *Études françaises*, vol. IX, n° 1, 1972, p. 3-13; de même que A. Boivin, « La littérarisation du conte québécois : structure narrative et fonction moralisante », dans P. Léon et P. Perron (dir.), *Le Conte*, LaSalle, Didier, 1987, p. 103-118.

populaire³⁰, mais aussi de la tradition orale. Le lecteur peut reconnaître dans différents contes recueillis par M. Barbeau des variantes des contes classiques, comme dans « Les Paroles de fleurs, d'or et d'argent », « Cendrillon » ou « Parlafine ou Petit-Poucet³¹ ». Le conte de fées classique est présenté, dès le XIX^e siècle, comme un modèle par les auteurs qui s'inspirent des contes folkloriques. Ainsi, dans *Forestiers et Voyageurs*, Taché, qui s'excuse de ne pas avoir « le talent admirable de Perrault, l'immortel auteur des *Contes de Fées* », associe aux contes qu'il « transcrit » des qualités mises en relief par les contes de fées : « ce ton de franche gaieté, de naïveté charmante, de philosophie primitive et d'allégorisme profond³² ». Dans la dédicace d'un recueil intitulé *À la veillée* (1879), Narcisse-Henri-Édouard Faucher de Saint-Maurice fait des contes de Perrault un modèle permettant d'éviter les dérives de la croyance :

J'ai voulu, écrit-il à son dédicataire, offrir à vos enfants ces contes qui leur parleront du passé. En les leur lisant, n'oubliez pas de mettre ces chers petits en garde contre le merveilleux. Feu follet, chasse-galerie, loup-garou, sorcières, revenants, ne hantent réellement que la poésie populaire, et sont aussi inoffensifs que des personnages de Perrault³³.

Le conte de fées classique est, en fait, au cœur d'un dispositif culturel qui se manifeste jusque dans des manuels scolaires comme la *Nouvelle série de livres de lecture graduée en langue française pour les écoles*³⁴ (1879). Les croyances superstitieuses (revenants, sorcellerie, loups-garous) sont combattues dans un texte de ce manuel intitulé « Les enfants ne doivent pas se faire peur », dans lequel l'auteur raconte les conséquences funestes de la peur que fit un petit garçon à sa sœur en se déguisant en revenant. En plus de dénoncer la lâcheté de celui qui « la mémoire remplie des contes effrayants que lui a faits sa bonne, n'ose rester sans lumière, dans une

30. Voir F. Lepage, *Histoire de la littérature pour la jeunesse. Québec et francophonie du Canada*, Orléans (Ont.), Éditions David, 2000, p. 27-59 ; de même que I. Monette, « L'offre de titres littéraires dans les catalogues de la librairie montréalaise (1816-1879) », dans Y. Lamonde et S. Montreuil (dir.), *Lire au Québec au XIX^e siècle*, Montréal, Fides, 2003, p. 201-235. Sur l'intégration de Perrault dans la culture populaire, voir C. Velay-Vallantin, « Le miroir des contes. Perrault dans les Bibliothèques bleues », dans R. Chartier (dir.), *Les Usages de l'imprimé*, Paris, Fayard, 1985, p. 129-185.

31. Voir M. Barbeau, *Contes populaires canadiens, première série*, ouvr. cité, p. 54-55, 55-57 et 76-82.

32. J.-C. Taché, *Forestiers et Voyageurs*, ouvr. cité, p. 15.

33. N.-H.-É. Faucher de Saint-Maurice, *À la veillée. Contes et récits*, Québec, C. Darveau, 1879, p. iii.

34. A. N. Montpetit, *Nouvelle série de livres de lecture graduée en langue française pour les écoles*, Montréal, J. B. Roland et fils, 1876.

chambre, ou se met à pleurer parce qu'on le laisse seul quand il est couché», le manuel cherche à faire du jeune enfant un agent de rationalisation en l'enjoignant à « faire comprendre » à ceux qui sont habités par cette crainte « que [leur] frayeur est sans raison³⁵ ». Or ce récit est suivi d'un conte (« Le don des bonnes fées ») qui instaure le passage du fantastique au merveilleux en reprenant l'histoire racontée dans *Les Fées* de Perrault et en accentuant la moralité qu'elle contient³⁶.

Un phénomène du même ordre apparaît dans le recueil *Chez les anciens Acadiens*, dans lequel le narrateur s'attaque à la diffusion de la croyance aux esprits. Après avoir mentionné qu'« [a]utrefois, les revenants abondaient dans le pays » ou que « du moins tout le monde prétendait en avoir vus³⁷ », le narrateur fait des contes une cause de cet esprit superstitieux. Il enchaîne en racontant une soirée animée par un conteur, qui se termine par « une histoire de revenant à faire dresser les cheveux sur la tête³⁸ ». Un des auditeurs quitte la veillée avant la fin de l'histoire et feint d'être un fantôme pour effrayer son frère. Le récit de cette supercherie démontée, qui prend part à la dénonciation de la croyance, est suivi d'un conte qui reprend l'histoire d'Ali Baba, dans laquelle un jeune homme nommé Winifred remplace le héros légendaire. Le choix de ce conte est d'autant plus intéressant que *Les Mille et Une Nuits* sont mentionnées dans le texte de Bourque intitulé « Croyances et superstitions ». Après la mort d'un homme qui exerçait la sorcellerie et qui « pouvait également ensorceler et désorceler n'importe qui ou n'importe quoi » (p. 50), le curé « fit brûler, affirme le narrateur, plusieurs livres de magie qu'il lui avait enlevés, entre autres un *Gros* et un *Petit Albert*, le *Livre des songes de Napoléon*, les *Contes des mille et une Nuits* » (p. 51-52). Le jeu sur le statut accordé au recueil — présenté comme un livre de magie populaire tout en étant, pour le public lettré, un classique du conte merveilleux — accroît en quelque sorte la capacité du conte qui en provient à effectuer la médiation entre l'univers des croyances et celui de la fiction.

Le conte de fées participe ainsi d'une forme d'encadrement des croyances superstitieuses. Il permet également de quitter l'univers de la légende, qui entretient des liens avec l'espace des croyances, pour inscrire l'imaginaire

35. *Ibid.*, p. 94-95.

36. Voir L. Guilbert, « Connaissance et modèles de comportement présentés à l'enfant à travers les manuels scolaires » et « Passage du conte populaire au conte écrit dans les manuels scolaires : un exemple d'analyse sémiotique », dans J. Mathieu (dir.), *Étude de la construction de la mémoire collective des Québécois au XX^e siècle*, *Cahiers du CELAT*, vol. 5, 1986, p. 53-62 et 199-213.

37. A. T. Bourque, *Chez les anciens Acadiens*, ouvr. cité, p. 78.

38. *Ibid.*, p. 81.

dans l'économie moderne de la fiction, qui fait du monde fictionnel une entité séparée du monde réel³⁹. Le conte de fées joue un rôle essentiel dans le développement de ce paradigme à travers le « micro-univers » qu'il développe⁴⁰, qui met en scène un univers fictionnel bien distinct du monde des lecteurs. Le conte de fées, qui est au cœur des nouvelles ritualités de la culture écrite⁴¹, accentue l'association entre le merveilleux et l'espace de l'enfance, que l'on distingue de l'univers de la raison adulte⁴². Enfin, il permet, notamment en raison de son rapport au classicisme, d'effectuer un déplacement en ce qui concerne le discours qui guide la lecture ou l'interprétation des textes, qui n'est plus la religion ou l'histoire légendaire, mais la littérature⁴³. Ce dernier phénomène trouve une expression exemplaire dans un texte de Jules S. Lesage intitulé *Théorie du merveilleux dans la littérature française et canadienne. XVII^e siècle* qui paraît en 1902⁴⁴. Contrairement à ce que peut suggérer le titre, Lesage ne compare pas la littérature « canadienne » du XVII^e siècle — qui pourrait être formée de récits de voyage évoquant l'intervention divine ou les croyances amérindiennes — à la littérature française de l'époque. Il cherche plutôt à assimiler le surnaturel des contes d'inspiration folklorique canadiens-français du XIX^e siècle au merveilleux de la littérature du Grand Siècle, en tentant d'établir des parallèles entre ces deux univers. Le conte de fées classique est ainsi au cœur d'un discours qui est destiné à renforcer l'encadrement des croyances auxquelles le merveilleux fait écho.

39. Voir W. Iser, *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993; de même que J.-M. Schaeffer, *Pourquoi la fiction?*, Paris, Seuil, « Poétique », 1999. Sur le dispositif du conte, voir J.-P. Sermain, *Le Conte de fées du classicisme aux Lumières*, ouvr. cité; de même que *Métafictions*, ouvr. cité, p. 357-432.

40. R. Robert, *Le Conte de fées littéraire en France de la fin du 17^e siècle à la fin du 18^e siècle* [1982], Paris, Champion, 2002, p. 35.

41. Voir M. Tatar, « *Reading Them to Sleep: Storytelling and the Invention of Bedtime Reading* », *Enchanted Hunters: The Power of Stories in Childhood*, New York, W. W. Norton & Company, 2009, p. 33-67.

42. Voir A. Montandon, *Du récit merveilleux ou l'ailleurs de l'enfance. Le Petit Prince, Pinocchio, Le Magicien d'Oz, Peter Pan, E.T., L'Histoire sans fin*, Paris, Imago, 2001.

43. Voir M. Fournier, « Classicisme et merveilleux. Aux "origines" de la littérature canadienne-française : la réception du conte surnaturel », dans P. Berthiaume et C. Vandendorpe (dir.), *La Passion des lettres. Études de littérature médiévale et québécoise en hommage à Yvan Lepage*, Orléans (Ont.), Éditions David, 2006, p. 173-183.

44. J. S. Lesage, *Théorie du merveilleux dans la littérature française et canadienne. XVII^e siècle*, Québec, Léger Brousseau, 1902.

La littérature pour la jeunesse et les limites du merveilleux chrétien

L'institutionnalisation de l'imaginaire merveilleux franchit une autre étape avec le développement, dans les années 1920, d'une littérature pour la jeunesse canadienne en langue française⁴⁵. Cette littérature enfantine est encore grandement habitée par le merveilleux chrétien. Le recueil *Contes et légendes* (1915) d'Emma Adèle Lacerte, qui annonce le mouvement qui prendra forme dans la décennie suivante, insiste sur l'importance de ce merveilleux dans sa matérialité même, car les contes proposés (qui accueillent des fées et des sirènes) sont séparés par des légendes chrétiennes (en vers) mettant en scène le Christ et la Vierge Marie⁴⁶. La subordination du merveilleux féérique au merveilleux chrétien est explicitement affirmée dans un conte intitulé « L'ange et la fée ». Une fée qui roule dans une « voiture fantastique » (p. 55) doit se rendre dans une maison où un enfant vient de naître afin de lui offrir un don. En route, elle est dépassée par une flèche lumineuse qui ressemble à une étoile filante. Lorsqu'elle arrive à la chambre du nouveau-né, « une apparition toute voilée de blanc se dress[e] devant elle et lui barr[e] le passage » (p. 56). La fée exige qu'on lui cède le passage et répond à l'apparition, qui lui dit de revenir le lendemain, qu'elle exécute les ordres de la reine des fées. L'apparition, qui laisse tomber son voile et révèle son visage d'ange, lui répond qu'elle est là suivant l'ordre de Dieu. L'imaginaire surnaturel est encadré non seulement par la morale religieuse, mais aussi par le discours qui l'intègre dans l'histoire légendaire et l'épopée nationale. Cette intégration se manifeste, par exemple, dans l'ouvrage *Notre légende dorée* d'Hilaire-Ernest Bergeron (Frère Ernest-Beatrix), publié en trois volumes entre 1923 et 1925, qui présente les vies de différentes figures historiques associées à l'histoire de la Nouvelle-France, en particulier des martyrs canadiens⁴⁷. Les revues pour la jeunesse de l'époque, comme *L'Oiseau bleu* et *L'Abeille*, diffusent

45. Voir, en plus de l'ouvrage de F. Lepage, É. Madore, *Constitution de la littérature québécoise pour la jeunesse*, Québec, Faculté des lettres de l'Université Laval, 1995. Voir également le chapitre « La littérature pour la jeunesse » dans D. Saint-Jacques et L. Robert (dir.), *La Vie littéraire au Québec, tome VI (1919-1933), L'individualiste, le nationaliste et le marchand*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 147-427; S. Pouliot, J. Saltman et G. Edwards, « L'édition pour la jeunesse », dans C. Gerson et J. Michon (dir.), *Histoire du livre et de l'imprimé au Canada*, vol. 3, *De 1918 à 1980*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2007, p. 229-239; de même que J. Michon (dir.), *Histoire de l'édition littéraire au Québec au xx^e siècle. La naissance de l'éditeur 1900-1939*, Saint-Laurent, Fides, 1999, p. 363-387.

46. E. A. Lacerte, *Contes et légendes*, Ottawa, Beauregard, 1915.

47. H.-E. Bergeron (Frère Ernest-Beatrix), *Notre Légende dorée*, Montréal, L'Action nationale, 3 vol., 1923-1925. Voir B. Dunn-Lardeau, « Notre Légende dorée (Montréal, 1923) et la construction d'une identité nationale par l'histoire et l'hagiographie », *Religiologiques*, vol. 7, 1993, p. 141-169.

abondamment des récits de ce genre, auxquels s'ajoutent les ressources de l'iconographie.

Le surnaturel folklorique s'exprime, pour sa part, dans des recueils comme *Les Contes de Tante Rose*, qui paraissent en 1927⁴⁸. Le narrateur, qui se souvient des contes que sa tante lui racontait lorsqu'il était enfant, résume ainsi le contenu du recueil : « des récits de petits diables malfaisants qui faisaient blêmir les jeunes enfants, [...] des légendes de hautes moralités parlant de la fierté nationale, et qui souvent portaient à accepter la souffrance pour la foi de son Dieu » (p. 7). Le conte intitulé « Le petit homme rouge », qui met en scène un avatar du diable, fait directement appel à la temporalité de l'histoire légendaire en débutant par ces termes : « C'était, il y a bien longtemps, dans le pays de la Nouvelle-France, l'on commençait à jeter les fondations de petits villages primitifs [...] malgré la crainte des sauvages habitants qui, sans cesse rôdaient aux alentours, toujours à l'affût de faire du mal » (p. 25). Le discours moralisateur qui traverse ce recueil est mis en relief lorsque tante Rose insiste sur la leçon à tirer de ses contes. « Oui mes petits enfants, affirme la conteuse, le diable est partout et cherche toujours à faire le mal aux petits et aux grands afin de les entraîner à souffrir avec lui dans le feu de l'enfer. Il faut toujours prier comme le bon petit garçon dont je vous ai parlé l'autre jour. » (p. 58) Si le conte peut contribuer à la promotion des valeurs religieuses à travers la peur du diable, il risque aussi, à la manière des histoires de sorcières et de revenants, de nourrir la superstition.

Le dispositif traditionnel d'intégration des croyances superstitieuses dans le discours de la croyance officielle, que développent ces textes, est de plus en plus affaibli par les discours novateurs qui s'opposent au paradigme offert par le merveilleux chrétien, et qui se multiplient au fur et à mesure que la culture canadienne-française fait son entrée dans la modernité⁴⁹. Ce dispositif d'encadrement est également menacé par les « superstitions modernes », comme le spiritisme, qui se développent dans les failles de la culture religieuse officielle⁵⁰. Dans un texte intitulé « Croyances et

48. A. Lambert, *Contes de tante Rose. Contes du bon vieux temps pour les enfants*, Montréal, Éditions Édouard Garand, 1927.

49. Voir M. Fournier, *L'Entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986 ; Y. Lamonde et E. Trépanier (dir.), *L'Avènement de la modernité culturelle au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1986 ; de même que G. Michaud et É. Nardout-Lafarge (dir.), *Construction de la modernité au Québec*, Montréal, Lanctôt éditeur, 2004.

50. Sur les enjeux de cette forme de superstition moderne, voir C. Bergé, *La Voix des esprits. Ethnologie du spiritisme*, Paris, Éditions Métailié, 1990 ; de même que L. Sharp, *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France*, Plymouth, Lexington Books, 2006.

superstitions», qui paraît en 1924 dans *Au soir de la vie*, Laurent-Olivier David dénonce vivement le spiritisme qui, après avoir donné lieu à une «une véritable folie» dans la deuxième moitié du XIX^e siècle⁵¹, connaît une nouvelle vague de popularité⁵². Ce texte sera repris, deux ans plus tard, dans un nouveau recueil auquel il donne son titre *Croyances et superstitions*⁵³. Un discours du même ordre apparaissait chez l'abbé Arthur Robert qui soulignait, en 1919, la recrudescence du phénomène depuis la première guerre mondiale⁵⁴. Le spiritisme fait également l'objet d'un article de la revue *Le Canada français* datant de 1926, dans lequel l'auteur s'attaque au «vent de superstition [qui] passe actuellement sur le monde⁵⁵». Cette préoccupation, qui n'est pas forcément motivée par une vague réelle d'adhésions au spiritisme, témoigne néanmoins d'un certain ébranlement de l'idéologie religieuse et de la menace (réelle ou imaginaire) que semble alors représenter cette superstition moderne.

La littérature pour la jeunesse de l'époque tente d'encadrer ces dérives de la croyance en faisant à nouveau appel à l'imaginaire folklorique et au discours religieux. Dans un texte paru en 1926 dans l'*Annuaire Granger pour la jeunesse*, Albert Frontenac met en garde les lecteurs contre «[l]es contes de fées, les histoires de loups-garous, les tresses de crin des lutins, le spectre des revenants, les maisons hantées [...] qui terrorisent le jeune âge, dans les campagnes surtout», et qui font en sorte que, lorsque «les petits s'en vont à leur couchette, tremblant de frayeur, l'imagination remplit de cauchemars», «des fantômes défilent dans leur imagination surchauffée⁵⁶». L'auteur enchaîne avec un récit qui cherche à réinscrire le surnaturel dans le merveilleux chrétien en proposant un conte «parfaitement authentique» (p. 57), dans lequel un jeune Canadien français aux mœurs relativement dissolues rencontre le diable, au retour d'une veillée, sous la forme d'un chien noir. Un encadrement du même ordre apparaît dans le volume de l'année suivante dans un texte intitulé «Une veillée chez nos ancêtres», dans lequel un homme rencontre l'âme d'une femme morte un an plus tôt. Après avoir évoqué «la vie de débauche qu'[elle a]

51. Sur le spiritisme au XIX^e siècle au Canada, voir P. R. Sylvain, «Quand les tables dansaient et parlaient : les débuts du spiritisme au dix-neuvième siècle», *Mémoires de la Société royale du Canada*, série I, 1963, p. 221-236.

52. L.-O. David, *Au soir de la vie*, Montréal, Beauchemin, 1924, p. 228.

53. L.-O. David, *Croyances et superstitions*, Montréal, Beauchemin, 1926.

54. A. Robert, «Le spiritisme», *Almanach de l'Action sociale*, 1919, p. 94-100.

55. L.-A. Pâquet, «Le spiritisme», *Le Canada français*, vol. XIII, mars 1926, p. 448-467.

56. A. Frontenac, «La frayeur d'un neveu. Conte canadien», *Annuaire Granger pour la jeunesse*, Montréal, Granger frères, 1926, p. 57.

menée⁵⁷ », l'âme lui demande de supplier ses parents et amis de prier pour son salut. Cette volonté de réinscrire le surnaturel et la figure du revenant dans le discours moralisateur et le culte chrétien des morts est amplifiée par le cadre qui accueille ces histoires, car l'*Annuaire Granger pour la jeunesse* multiplie les textes et les images consacrés à l'histoire religieuse et, en particulier, aux martyrs canadiens. Les *Contes de tante Rose* participent également de cette affirmation d'un cadre de lecture chrétien en faisant appel, cette fois, à la figure du diable qui, contrairement à celle du revenant, ne fait pas l'objet d'une appropriation concurrente. La stratégie mise en œuvre par ce discours qui réinscrit le surnaturel dans l'imaginaire chrétien et repousse les croyances superstitieuses dans le passé ne semble toutefois pas suffire à encadrer leurs effets. En l'absence d'un discours fédérateur pleinement apte à réorienter les effets de croyances, les histoires de démons et de revenants risquent de nourrir les superstitions.

Du temps des martyrs au temps des fées

On assiste, vers la fin des années 1920, à une véritable promotion du modèle offert par le conte de fées classique, qui se présente comme une réponse plus moderne au risque des dérives superstitieuses. Dans son ouvrage intitulé *Les Livres d'enfants* (1929), qui est un manifeste en faveur du développement d'une littérature canadienne pour la jeunesse d'expression française, Paul-Émile Farley accorde une place essentielle à ce genre⁵⁸. Farley associe l'émergence de cette littérature canadienne-française adaptée au jeune public à l'apparition de textes mettant en œuvre le merveilleux féerique comme *Le Filleul du roi Grolo* (1926) de Marie-Claire Daveluy et *Fées de la terre canadienne* (1928) de Maxine⁵⁹. Le merveilleux des contes de fées entre encore en relation avec le merveilleux chrétien lorsque Farley ajoute, après avoir fait l'éloge du genre : « Plus haut que les bois où règnent les fées, il y a un autre domaine dans lequel le merveilleux peut s'étendre à loisir. C'est le royaume des saints⁶⁰. » Mais le domaine des fées, qui accueille l'imaginaire traditionnel, semble peu à peu gagner une forme d'autonomie. Ce

57. L. Lecompte, « Une veillée chez nos ancêtres », *Annuaire Granger pour la jeunesse*, Montréal, Granger frères, 1927, p. 40.

58. P.-É. Farley, *Livres d'enfants*, Montréal, Les clercs de Saint-Viateur, 1929, p. 33.

59. M.-C. Daveluy, « *Le Filleul du roi Grolo* » suivi de « *La Médaille de la Vierge* », *contes merveilleux*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1926 ; Maxine, *Fées de la terre canadienne*, Montréal, Librairie d'Action canadienne-française, 1928.

60. P.-É. Farley, *Livres d'enfants*, ouvr. cité, p. 72.

processus d'institutionnalisation du conte de fées classique participe d'une sécularisation de l'imaginaire merveilleux. L'instauration de ce paradigme se manifeste dans des œuvres produites pour les jeunes lecteurs à l'époque. L'incipit du *Filleul du roi Grolo* effectue une métamorphose du territoire imaginaire qui, tout en représentant un univers « de montagnes, de forêts et de lacs » rappelant l'environnement canadien, délaisse le temps mythique de la Nouvelle-France pour proposer un univers féerique pseudo médiéval, qui se rapproche de celui qui sera développé par le genre de la fantasy⁶¹ :

Il y avait une fois un vaste, très vaste pays, rempli de montagnes, de forêts et de lacs. Les montagnes se hérissaient de telles pointes que personne n'osait les gravir ; les forêts se révélaient si pleines d'embûches qu'on en sortait les pieds et les mains en sang, les vêtements en lambeaux ; et les lacs, les grands lacs aux eaux profondes, comme au soir tombant, ils se couvraient de brumes étranges⁶² !

Il s'agit d'un véritable travail de transformation de l'imaginaire, car le rapport à la forêt est un motif récurrent non seulement des contes canadiens-français, mais aussi du discours sur le folklore, qui associe le développement du merveilleux populaire à l'influence du caractère mystérieux de la forêt canadienne⁶³. Cette forêt prend, chez Daveluy, la forme d'un univers pleinement fictionnel puisqu'elle est peuplée non pas de sorcières, de revenants et de loups-garous (qui font écho à certaines croyances), mais de princes, de gnomes et de fées. *Le Filleul du roi Grolo* met encore de l'avant la relation (évoquée par Farley) entre le « royaume des fées » et le « royaume des saints ». Le premier récit, qui déploie un univers purement féerique, est suivi d'un texte intitulé *La Médaille de la Vierge*, qui raconte la lutte d'un jeune homme contre le diable. Mais le recueil de Daveluy semble déjà affirmer la promotion du merveilleux féerique en accordant une part beaucoup plus importante à l'univers des fées ; si *Le Filleul du roi Grolo* est un véritable petit roman, *La Médaille de la Vierge* n'est qu'une nouvelle d'une trentaine de pages.

La métamorphose de l'imaginaire s'affirme encore plus dans le recueil de Maxine intitulé *Unknown Faeries of Canada* (1926), qui sera intégré dans l'univers de la littérature pour la jeunesse canadienne-française dès

61. Sur cette filiation, voir T. Vincent, « Fragments d'une épopée laissée en friche », *Lurelu*, vol. 18, n° 3, 1995, p. 12-13.

62. M.-C. Daveluy, *Le Filleul du roi Grolo*, ouvr. cité, p. 7.

63. Voir J. S. Lesage, *Théorie du merveilleux dans la littérature française et canadienne*, ouvr. cité, de même que E.-Z. Massicotte, *Conteurs canadiens-français du XIX^e siècle*, ouvr. cité, p. VI. Sur le rapport à la forêt dans l'univers des contes en général, voir Y. Verdier, « La forêt des contes » et « Mythologie de la forêt », *Coutume et destin. Thomas Hardy et autres essais*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1995, p. 207-222 et 223-234.

sa traduction en 1928⁶⁴. Après avoir affirmé que les fées « entrent dans notre littérature enfantine » avec le roman de Daveluy, Farley ajoute qu'« [e]lles s'y installent encore plus chez elles par le livre de Maxine : *Fées de la terre canadienne*⁶⁵ ». Le premier conte intitulé « La fée des castors » débute en évoquant un passé lointain : « Sur les bords de la rivière Oigoudi (aujourd'hui rivière Saint-Jean), vivait il y a plusieurs centaines d'années un petit Indien du nom de Memtou⁶⁶. » Au lieu de conduire à la traditionnelle lutte « héroïque » entre les missionnaires et les Amérindiens, le temps légendaire accueille des histoires de fées. Ce conte effectue d'autant plus une métamorphose de l'imaginaire qu'il relate l'origine d'un lieu, le Rocher Percé, qui était déjà associé à une célèbre légende intitulée « Le Vaisseau fantôme⁶⁷ ». Le conte « La Fée des érables » s'attache, de son côté, à un autre symbole de la culture canadienne. D'autres contes de Maxine convoquent davantage le temps historique, comme « La Fée du Mont Royal » qui raconte une histoire se déroulant à Montréal « alors que cette ville s'appelait Ville-Marie⁶⁸ ». Si les contes de Maxine reprennent la logique de la légende en situant leurs histoires dans la géographie et l'histoire canadiennes, ils font intervenir un merveilleux qui rompt avec le merveilleux chrétien.

L'intégration de l'imaginaire dans l'espace symbolique du conte de fées est au fondement du roman de Marie-Claire Daveluy intitulé *Au pays des belles histoires*, qui paraît sous la forme d'un feuilleton dans la revue *L'Oiseau bleu* à partir de janvier 1929. Ce récit, qui raconte le voyage de deux enfants canadiens au pays des contes, met en scène des personnages provenant de l'univers de Perrault, de Madame d'Aulnoy et des frères Grimm, mais aussi des *Mille et Une Nuits*, d'*Alice au pays des merveilles* et des œuvres de la comtesse de Ségur. Ce feuilleton se poursuit, dans les numéros de l'année suivante, à travers une nouvelle histoire intitulée *La Révolte des sorcières*, qui accorde une place importante au folklore canadien-français, alors que l'action se déplace au Canada et que les héros luttent contre des être maléfiques provenant de l'univers des contes et de la tradition folklorique. Daveluy s'appuie sur la poétique du conte de fées afin de développer la métaphore structurante faisant de la fiction un

64. Voir M.-L. d'Auteuil, « Pour notre jeunesse », *L'Action canadienne-française*, vol. XX, 1928, p. 314-317.

65. P.-É. Farley, *Livres d'enfants*, ouvr. cité, p. 33.

66. Maxine, *Fées de la terre canadienne*, ouvr. cité, p. 7.

67. Voir C. Jolicoeur, *Le vaisseau fantôme : légende étiologique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1970.

68. Maxine, *Fées de la terre canadienne*, ouvr. cité, p. 29.

espace imaginaire dans lequel « voyage » le lecteur⁶⁹. Contrairement à ce qui se produisait dans la tradition orale, où le conte de fées se fondait dans un imaginaire merveilleux, la littérature pour la jeunesse lui accorde un statut particulier en l'associant aux auteurs qui l'ont illustré, comme Perrault et Madame d'Aulnoy.

Cette métamorphose de l'imaginaire traditionnel se poursuit dans *Les Contes de la Lune* de Fadette, qui paraissent en 1932⁷⁰. Si le discours folklorique associe les contes surnaturels au temps des croyances et des superstitions, le recueil de Fadette fait appel, pour reprendre le titre d'un de ses contes, « Au temps des fées », lorsqu'« il y avait tellement de sorciers, de fées, de lutins, de gnomes qu'il fallait bien que tout le monde admît leur existence » (p. 54). Comme le temps du folklore, le temps des fées est associé à un passé lointain, qui subsiste néanmoins dans l'esprit des jeunes lecteurs. L'héritage du conte de fées classique est explicitement revendiqué par Fadette qui consacre un conte, intitulé « Un conteur de mes amis », à l'éloge de Perrault. Après avoir évoqué sa rencontre avec le jeune Perrault, à qui elle a inspiré le projet d'écrire des contes, la Lune affirme que cet auteur a su recueillir des « légendes, des croyances mystérieuses, des récits fabuleux » de son époque pour « leur donner une forme si exquise, qu'après plus de trois siècles, ses contes ont le même pouvoir évocateur et la même emprise charmante » (p. III). La narratrice conclut en faisant appel à la métaphore de la magie pour décrire la puissance de l'écriture de Perrault.

L'entrée féerique dans la modernité

Cette promotion du conte de fées est, en fait, au centre d'un phénomène culturel qui dépasse les strictes limites de la littérature pour la jeunesse pour acquérir une portée plus générale. Les contes de fées classiques sont, en effet, au cœur du défilé de la fête de la Saint-Jean-Baptiste de 1929 (fête nationale des Canadiens français), intitulé *Contes et légendes du Canada français*. Ce défilé a même fait l'objet d'un album commémoratif distribué gratuitement par la brasserie Dow, dans lequel les illustrations des chars allégoriques sont accompagnées de récits provenant de la plume d'Édouard-Zotique Massicotte. Suite au succès du défilé de l'année précédente, consacré à la « Chanson canadienne », la Société Saint-Jean-Baptiste

69. Voir M. Fournier, « Le “pays des contes” : la littérature pour la jeunesse et les frontières de la fiction », *Poétique*, n° 173, 2013, p. 87-104.

70. Fadette, *Les Contes de la Lune*, Montréal, Thérien frères, 1932.

a souhaité, affirme l'introduction de l'album commémoratif, célébrer « nos "Contes et légendes", en illustrant, à leur tour, sous forme de chars allégoriques, le charme poétique de ces récits merveilleux, venus de France ou d'Orient, ou tout simplement dus à l'imagination fertile de nos pères⁷¹ ». Aux contes folkloriques et aux légendes relatives à l'histoire du Canada (« Les sorciers de l'Île d'Orléans », « Le champ du diable », « La chasse-galerie », « La destruction d'Hochelaga », « Le chien d'or », « Le vaisseau fantôme »), s'ajoutent des contes et des légendes d'inspiration médiévale ou pseudo médiévale (« Geneviève de Brabant », « Le prince de l'épée verte », « Le dragon de feu »), mais aussi des contes de fées classiques, qui forment un axe central du défilé : « Le petit Chaperon Rouge » (char 6), « Le chat botté » (char 10), « Peau d'âne » (char 12), « Cendrillon » (char 13), « Le Petit Poucet » (char 14), « L'Oiseau bleu » (char 15), « Ali Baba » (char 17), « La Belle au bois dormant » (char 19), « Paroles de fleurs et de diamants » (char 20), « Barbe bleue » (char 25).

L'organisation même du défilé met de l'avant un encadrement de l'imaginaire faisant appel au conte de fées. Le défilé proposé par l'album débute par un premier char allégorique, présenté en couverture, qui est orné d'une bannière sur laquelle est écrit « Contes et légendes ». Sur le char, un homme ayant posé un genou au sol, que l'on devine être un prince charmant, déclare son amour à une dame, alors qu'une femme portant un long bâton les observe. Elle semble elle-même être descendue d'un char tiré par deux oiseaux géants qui sont à l'avant du char allégorique. Un château est placé à l'arrière du char et semble, en raison de sa petite taille, former un arrière-plan. La tête tranchée d'un géant, dans laquelle est encore plantée une épée sanglante, vient compléter le tableau. Le premier char faisant l'objet d'une notice, qui s'intitule « La veillée de contes », associe l'imaginaire des contes à la culture populaire et au passé. La fin de ce texte de présentation évoque la tradition orale à travers la figure du conteur, avant de faire appel à la métaphore magique pour décrire le pouvoir du discours des conteurs qui « charmaient » leurs auditeurs. Ce char consacré à la veillée est suivi d'un char intitulé « Les Fées bienfaisantes » qui se présente comme une première illustration des histoires racontées pendant les veillées. En accordant cette place de choix aux « Fées bienfaisantes » plutôt qu'à « La complainte de Cadieux » ou au « Champ du diable », le défilé privilégie alors non pas l'histoire héroïque ou le conte folklorique à la manière du « Loup-garou », mais le merveilleux féerique. Le défilé

71. *Contes et légendes du Canada français*, Montréal, Brasserie Dow, 1929, p. 2.

se conclut en renouant avec le merveilleux chrétien, mais sous un mode essentiellement folklorique, car le dernier char met en scène la légende du « Voyage des cloches à Rome ».

Le phénomène continue de se développer dans la décennie suivante. Dans le numéro d'août-septembre 1936, la revue *L'Oiseau bleu* met en œuvre une véritable entreprise de « nationalisation » des contes de fées classiques. Dans un texte intitulé « contes populaires du Canada français », le directeur de *L'Oiseau bleu* annonce la parution d'une série de contes dans les pages de la revue. Après avoir évoqué les contes de fées classiques qui prenaient place dans le défilé de la fête de la Saint-Jean-Baptiste en 1929, il affirme que « ces contes nous appartiennent tout autant qu'à la France⁷² ». Entre 1936 et 1939, la revue publie presque chaque mois des (versions abrégées des) contes de fées de Perrault, de Madame d'Aulnoy, de Madame Leprince de Beaumont et des frères Grimm⁷³. Les couvertures des différents numéros de la revue sont formées d'illustrations de scènes provenant de ces contes. Les jeunes lecteurs assistent ainsi à un défilé d'images dans lequel l'imaginaire féerique se substitue véritablement à l'histoire héroïque et religieuse dont provenaient les illustrations de *L'Oiseau bleu*. L'affirmation du merveilleux féerique se manifeste particulièrement dans les illustrations des numéros de décembre. Alors que, de 1930 à 1935, les couvertures de ces numéros représentaient des scènes de Nativité, le numéro de décembre 1936 est illustré par une image annonçant le conte « Cendrillon ». Les numéros de décembre 1937 et 1938 sont illustrés par « L'Oiseau d'or » et « Le Roi de la rivière d'or ». Des contes folkloriques canadiens-français prendront la place des contes de fées en 1939 et en 1940. En 1936, les deux feuilletons de Marie-Claire Daveluy (*Au pays des belles histoires* et *La révolte des sorcières*) sont, de leur côté, publiés sous la forme de romans, sous les titres *Sur les ailes de l'oiseau bleu : l'envolée féerique* et *Une révolte au pays des fées*⁷⁴. Cette affirmation du paradigme que représente le conte de fées classique pourra s'appuyer sur un autre média de grande diffusion avec la réalisation du film *Blanche-Neige* par Walt Disney, dont la projection à Montréal fera l'objet d'un compte rendu des plus élogieux dans *L'Oiseau*

72. *L'Oiseau bleu*, août-sept. 1936, p. 2.

73. Le premier de ces contes, qui paraît dans le numéro d'août-septembre 1936, est *Le Petit Poucet*. Le lecteur pourra consulter les différents numéros de la revue *L'Oiseau bleu* sur le site Internet de Bibliothèque et Archives nationales du Québec (<http://www.banq.qc.ca>).

74. M.-C. Daveluy, *Sur les ailes de l'oiseau bleu. L'envolée féerique*, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1936; *Une révolte au pays des fées*, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1936.

*bleu*⁷⁵. Les textes de Daveluy seront, de leur côté, régulièrement réédités jusque dans les années 1950⁷⁶.

Témoignage du désenchantement qui prend forme entre la Renaissance et les Lumières⁷⁷, le conte de fées classique joue encore, aux XIX^e et XX^e siècles, un rôle essentiel dans le développement d'un imaginaire merveilleux qui inscrit les échos des croyances superstitieuses au sein de la culture moderne de la fiction. Le discours qui était présent dans la culture canadienne-française du XIX^e siècle — qui faisait du conte de fées classique un modèle pour appréhender l'imaginaire folklorique — prend une autre ampleur dans les premières décennies du XX^e siècle. Le conte de fées classique semble alors peu à peu remplacer le merveilleux chrétien comme paradigme de l'imaginaire⁷⁸. En jouant un rôle essentiel dans la formation des jeunes lecteurs, il contribue au processus de sécularisation de l'imaginaire et (d'une façon certes plus diffuse) à l'affirmation de la modernité culturelle.

75. *L'Oiseau bleu*, avril 1938, p. 231.

76. *Sur les ailes de l'oiseau bleu* paraît en 1940, 1944, 1946 et 1958; *Une révolte au pays des fées* en 1940, 1944, 1946, 1949, 1954, 1955, 1957 et 1958.

77. Voir J.-P. Sermain, *Métafictions*, ouvr. cité, p. 430.

78. Loin d'abandonner les références religieuses, la littérature pour la jeunesse canadienne-française multiplie les biographies religieuses dans les années 1940 et 1950. On peut, à la suite de Françoise Lepage, voir dans cette entreprise de publication une réaction de l'institution religieuse (très active dans le domaine de l'éducation) qui lutte contre le discours moderne qui s'affirme à l'époque (F. Lepage, *Histoire de la littérature pour la jeunesse*, ouvr. cité, chap. IV, «*Ad maiorem dei gloriam* : biographies et hagiographies », p. 159-200).