

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

COMMUNICATION, NOURRITURE ET CONSTRUCTION IDENTITAIRE :  
CONTRIBUTION DE LA NOURRITURE À LA FORMATION ET A LA  
CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ ETHNIQUE DES ITALO-CANADIENS DE  
NOUVELLE GÉNÉRATION DE MONTRÉAL

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN COMMUNICATION

PAR  
CAROLE BERTOTTILLI

AVRIL 2019

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à exprimer toute ma gratitude à mes directeurs de recherche, Gaby Hsab et Claude-Yves Charron, sans qui ce mémoire n'aurait probablement jamais pu être déposé. Ce fut un honneur d'être encadrée par deux des professeurs que j'admire et respecte le plus à l'UQAM. Merci Claude-Yves pour la bienveillance, la générosité et la patience inébranlables que tu m'as accordées depuis notre première rencontre, jusqu'au moment le plus critique de mon parcours. Je peux incontestablement affirmer que grâce à toi je me transforme un peu plus chaque jour dans la tireuse à l'arc que j'aspire à devenir. Gaby, un grand merci pour la pédagogie qui te distingue et la finesse incroyable de tes explications, toujours humbles et pertinentes, même face à la naïveté de certaines de mes questions.

Je tiens également à remercier les membres de mon jury pour la justesse de leurs suggestions lors de la présentation du projet de mémoire. Leurs conseils ont été précieux pour réorienter mon travail de recherche, et ce du cadre théorique jusqu'à l'analyse finale.

Un énorme remerciement va à ma mère, Agnès, pour sa patience et son écoute dans mes heures de découragement. Merci pour avoir été la première et dernière courageuse lectrice de mes textes et, enfin, pour m'avoir donné les moyens de poursuivre mes aspirations lorsque les temps se faisaient plus durs.

J'adresse une pensée particulière à Simon, qui n'avait aucune idée de ce qui l'attendait en faisant ma rencontre. Merci d'avoir enduré les compromis et les contraintes qui accompagnent nécessairement l'écriture d'un mémoire, sans jamais

me le faire peser. Ton appui discret mais assidu durant ces longs mois de rédaction a été un stimulant des plus puissants !

Merci à Inès pour ses exhortations constantes, ses réflexions toujours pleines de bon sens et son sens de l'humour qui m'a permis de relativiser dans les moments d'insécurité.

Et bien entendu, merci à tous mes amis, qui de loin ou de près, m'ont faite sentir entourée et m'ont aidée à préserver mon équilibre mental.

Pour finir, je souhaite remercier tous les participants de cette recherche pour leurs généreuses contributions sans lesquelles ce travail n'aurait tout simplement pas pu exister.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES.....	viii
RÉSUMÉ.....	ix
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1	
LES NOUVELLES GÉNÉRATIONS D'ITALIENS DE MONTRÉAL : BRICOLAGES IDENTITAIRES, ENTRE TRADITIONS ET NOUVELLES APPARTENANCES SYMBOLIQUES.....	4
1.1 Bref historique de l'émigration italienne.....	4
1.2 Les diasporas italiennes au Canada .....	5
1.3 Les nouvelles générations issues de l'immigration italienne au Québec .....	8
1.4 Portrait des nouvelles générations d'Italo-Canadiens .....	9
1.5 Implications identitaires chez les nouvelles générations en situation post- migratoire .....	15
1.6 L'Europe : brandir des identités culturelles face à l'anomie du social .....	16
1.6.1 Le contexte de l'Amérique du Nord.....	19
1.6.1.1 L'affirmation d'une « ethnicité symbolique » comme forme d'allégeance nostalgique .....	20
1.6.1.2 La théorie de l'ethnicité symbolique nuancée.....	21
1.6.1.3 Le contexte canadien.....	23
1.6.1.4 Le contexte de Montréal.....	25
1.7 Formulation de la problématique .....	27
1.7.1 Objectifs et de recherche.....	27
1.7.2 Questions principales et secondaires.....	28
1.8 Pertinence sociale de la recherche.....	29
CHAPITRE 2	
CADRE DE RÉFÉRENCE THÉORIQUE .....	31
2.1 La communication comme culture .....	33
2.2 Rites et activités rituelles au service de l'identité .....	37
2.2.1 Les activités rituelles en contexte contemporain .....	37
2.2.2 Les liens entre activités rituelles et identité .....	40
2.3 De l'identité à l'identité ethnique.....	42

2.3.1	L'aspect multidimensionnel de l'identité.....	44
2.3.2	L'identité personnelle et sociale.....	45
2.3.3	Identité et interactions.....	48
2.3.4	Identité, culture et socialisation.....	49
2.3.5	Les stratégies identitaires.....	54
2.3.6	De l'ethnicité à l'identité ethnique.....	60
2.3.6.1	Définir les concepts.....	60
2.3.6.2	La réaffirmation ethnique : ses motivations et ses outils.....	65
2.4	Mutations sociales et implications alimentaires.....	68
2.4.1	L'individualisation.....	70
2.4.2	La déstructuration.....	70
2.4.3	La communautarisation.....	71
2.4.4	La stylisation.....	73
2.5	Nourriture et alimentation : implications identitaires et sociales.....	75
2.5.1	La part de symbolisme.....	75
2.5.2	Alimentation, culture et identité.....	78
2.5.3	La fonction socialisante de la nourriture.....	80
2.5.4	Rituels alimentaires : les aspects « ordinaires » et « extraordinaires ».....	83
2.5.4.1	Les rituels alimentaires « ordinaires ».....	85
2.5.4.2	Les rituels alimentaires « extraordinaires ».....	90
2.6	Conclusion.....	94
<b>CHAPITRE 3</b>		
<b>CADRE MÉTHODOLOGIQUE DE RECHERCHE.....</b>		
<b>97</b>		
3.1	Méthode qualitative.....	97
3.1.1	La construction sociale de la réalité.....	97
3.1.2	L'entretien compréhensif.....	100
L'approche inductive de l'entretien compréhensif par rapport à l'approche hypothético-déductive.....		102
3.2	Collecte des données.....	103
3.2.1	Sélection et recrutement des répondants.....	103
3.2.2	Le procédé : l'entretien semi-dirigé.....	110
3.2.3	Déroulement des entretiens.....	111
3.3	Modalités d'analyse retenues.....	112
3.4	Dimensions éthiques.....	113

CHAPITRE 4	
INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS.....	115
4.1 Dimension identitaire .....	115
4.1.1 Identification ethnique : sentiment d'appartenance à la culture italienne et définition de l'ethnicité italienne à Montréal .....	115
4.1.1.1 Place tenue par la dimension d'appartenance italienne dans la façon de se définir.....	116
4.1.1.2 Valeurs auxquelles ils adhèrent qu'ils considèrent comme culturellement données.....	120
4.1.1.3 Pratiques et comportements renforçant le sentiment d'italianité .....	123
4.1.1.4 Définition de la culture et de l'identité italienne à Montréal .....	129
4.1.2 Les motivations à préserver l'identité ethnique .....	131
4.2 Rapport à la nourriture au quotidien.....	134
4.2.1 La cuisine au quotidien .....	134
4.2.1.1 Les participants cuisinent-ils eux-mêmes et à quelle fréquence ?.....	134
4.2.1.2 Type de cuisine privilégiée au quotidien .....	135
4.2.1.3 Déroulement des repas à la maison.....	136
4.2.1.4 Rapport à la nouveauté et à d'autres types de cuisines que la cuisine italienne.....	140
4.2.2 Idéologies alimentaires .....	142
4.2.2.1 Bien manger .....	143
4.2.2.2 Terroir et authenticité culinaire.....	146
4.2.3 Transmissions à travers la cuisine.....	147
4.2.3.1 Héritages culinaires.....	148
4.2.3.2 Souvenirs reliés à la nourriture .....	154
4.2.3.3 Le recours conscient à la nourriture pour préserver la culture italienne au sein des nouvelles générations .....	157
4.3 Rapport à la nourriture durant les fêtes .....	160
4.3.1 Le repas du dimanche .....	160
4.3.2 Les fêtes .....	166
4.4 Conclusion.....	169
CHAPITRE 5 ANALYSE DES RÉSULTATS ET DISCUSSION.....	171
5.1 Niveau de la transmission inconsciente.....	171
5.2 Niveau de la préservation consciente : lorsque la nourriture sert à signifier la filiation symbolique à la famille.....	175

5.2.1 Premier canal : le canal social.....	177
5.2.2 Deuxième canal : le canal symbolique.....	180
5.3 Niveau de la reconstruction : lorsque la nourriture sert à signifier la filiation symbolique à l'Italie.....	186
5.4 Conclusion : la nourriture comme ancrage ethnique et comme ancrage identitaire.....	189
CONCLUSION.....	192
<i>Objectifs de départ</i> .....	192
<i>Rappel des problématiques de recherche</i> .....	193
<i>Synthèse de l'analyse des résultats</i> .....	194
<i>Apports et limites de la recherche</i> .....	196
<i>Avenues de recherche</i> .....	197
ANNEXE A – Grille d'entrevue .....	199
ANNEXE B – Thèmes pour la codification.....	201
ANNEXE C – Formulaire de consentement .....	202
BIBLIOGRAPHIE .....	205

## LISTE DES FIGURES

Figure 1. Les rôles de la nourriture dans le processus de construction de l'identité ethnique.....	195
--	-----

## RÉSUMÉ

Au Canada, les membres des nouvelles générations issues de l'immigration italienne semblent manifester un intérêt renouvelé pour leurs origines ethniques. Dans un contexte culturel différent de celui de leurs origines, leur sentiment d'italianité semble, par ailleurs, s'entretenir grâce à l'effort conscient de sélection de certains éléments ethnoculturels. Les études montrent que, parmi ces derniers, la nourriture occupe une place de premier choix (Breton et Isajiw, 1990 ; Sajo, 2014, Borsoi et Lamonaca, 2017).

À la lumière de telles évidences, l'objectif de notre mémoire est de mieux comprendre le rôle symbolique de la nourriture — tant sur le plan de la transmission, garante de l'héritage culturel et culinaire, que sur le plan de la construction, déterminée par de nouvelles exigences de sens — dans le maintien de l'identité ethnique. Ainsi, notre problématique est la suivante : comment la nourriture contribue-t-elle à la formation et à la construction de l'identité ethnique des Italo-Canadiens de nouvelle génération de Montréal ?

En nous appuyant sur l'approche compréhensive pour l'analyse des propos recueillis via des entretiens semi-dirigés avec cinq femmes et quatre hommes de deuxième et de troisième génération italienne, nous avons approfondi : 1) les processus par lesquels la nourriture permet à ces personnes d'intérioriser certains des modèles culturels propres à leur groupe ethnique ; 2) les nouvelles significations que ces personnes attribuent à la nourriture, en lien avec les stratégies d'affirmation de leur identité ethnique.

Nous concluons que la nourriture participe au maintien de l'identité ethnique italienne des membres de nouvelle génération de Montréal grâce à :

- La transmission de représentations sociales propre au groupe ethnique familial qui s'opère à travers la socialisation alimentaire ;
- Le renforcement des liens ethniques que consent la dimension sociale et rituelle des activités qu'elle implique ;
- La définition ainsi que l'affirmation des origines et des appartenances ethniques que permet sa réappropriation symbolique.

**Mots clés :** Nourriture, identité ethnique, rites et activités rituelles, Italo-Canadien, pratiques alimentaires.

## INTRODUCTION

Ce mémoire a pour ambition de mieux comprendre les rapports qui existent entre l'identité ethnique et la nourriture chez les personnes de nouvelles générations issues de l'immigration italienne de Montréal.

Cet intérêt de recherche découle de deux constats de départ. D'un côté, plusieurs études, menées notamment au Canada, ont révélé des évidences qui suggéreraient un désir de réaffirmation de l'identité ethnique d'origine chez les descendants de familles immigrées (Breton et Isajiw, 1990 ; Sajoo, 2014 ; Borsoi et Lamonaca, 2017). D'un autre côté, ce constat, qui ne reste pas isolé au cas italien, s'est accompagné d'une autre évidence qui reste cependant presque systématiquement reléguée en arrière-plan de ces recherches : parmi les éléments culturels qui assument une fonction dans la construction de cette identité ethnique, celui de la nourriture dans ses différentes déclinaisons s'avère jouer un rôle de premier plan. Nous souhaitons ainsi mettre en perspective ces résultats afin d'explorer plus en profondeur les implications identitaires soulevées par la nourriture dans le cadre de manifestations de réaffirmation ethnique, ici, le renouveau d'un sentiment d'italianité.

Nous avons, par ailleurs, l'intention d'aborder ce thème dans une perspective communicationnelle, non seulement pour justifier la pertinence de notre travail dans le cadre d'une maîtrise en communication, mais parce que nous sommes intimement persuadée qu'il est possible et même utile, à des fins de recherche, d'appréhender la nourriture au même titre que n'importe quel autre système symbolique. Pour ce faire, nous nous appuyerons notamment sur la théorie de James Carey (1992) et la vision rituelle de la communication qui servira de point d'ancrage théorique à l'ensemble de notre démarche. Ainsi, l'alimentation sera ici étudiée d'un point de vue communicationnel, anthropologique et social.

Dans le premier chapitre, nous établirons la problématique de cette recherche. Nous y fixerons d'abord quelques uns des repères historiques liés à l'immigration italienne. Nous dresserons ensuite le portrait des diasporas italiennes au Canada et au Québec, puis aborderons les questions d'identités et d'ethnicité que soulève le cas des personnes de deuxième génération ou plus issues de l'immigration. À la fin de ce chapitre, nous soumettrons également les objectifs ainsi que les questions principales et secondaires de notre recherche.

Le deuxième chapitre sera consacré à la présentation du corpus théorique à partir duquel nous préciserons les bases conceptuelles qui soutiennent et encadrent notre démarche de recherche. Nous porterons une attention particulière aux concepts d'identité et d'identité ethnique dans le processus de construction personnelle, aux mutations dans les modes de consommation alimentaire, à la définition de la nourriture comme objet symbolique, culturel et identitaire, à la fonction socialisante de l'alimentation et enfin aux rituels alimentaires.

Dans le troisième chapitre, nous présentons et justifions la démarche méthodologique adoptée pour notre recherche. Nous y introduisons l'approche compréhensive, inspirée de l'analyse inductive, et sa pertinence pour répondre à nos questions de recherche. Nous préciserons également le déroulement de la recherche sur le terrain avec le recours aux entretiens semi-dirigés ainsi que les précautions d'éthique adoptées.

Le quatrième chapitre laissera place à l'interprétation des résultats issus des entretiens avec nos participants. Nous y présenterons de façon transversale les données recueillies afin d'assurer une compréhension au plus près de l'expérience des répondants. Nous avons regroupé ces dernières à l'intérieur de trois sections dégagées

à partir de notre cadre théorique : la dimension identitaire, le rapport à la nourriture au quotidien et le rapport à la nourriture durant les fêtes.

À ce premier niveau d'interprétation succèdera le chapitre d'analyse et de discussion des résultats. C'est dans ce chapitre que nous exposerons les grands constats issus de notre recherche en lien avec notre corpus théorique. Nous y distinguons les différents niveaux, inconscients et conscients, sur lesquels reposent les processus identitaires que génère l'expérience alimentaire, ainsi que les différents canaux à travers lesquels nous suggérons que la nourriture agit pour soutenir la transmission, le maintien et la construction de l'identité ethnique italienne.

Pour clôturer ce mémoire, nous proposerons en guise de conclusion un rappel de nos objectifs de départ suivi d'un schéma récapitulatif des constats dégagés au terme de notre recherche. Nous spécifierons également les apports et les limites de notre travail et enfin nous formulerons certaines avenues de recherche qui s'ouvrent à l'issue de notre conclusion.

Avant de poursuivre, mentionnons que ce mémoire est inhabituel de par sa longueur. Il s'agit là d'une chose à laquelle nous n'avons cependant pu échapper, souhaitant conserver l'ampleur et la teneur théorique qui caractérisent notre objet d'étude.

## CHAPITRE 1

### LES NOUVELLES GÉNÉRATIONS D'ITALIENS DE MONTRÉAL : BRICOLAGES IDENTITAIRES, ENTRE TRADITIONS ET NOUVELLES APPARTENANCES SYMBOLIQUES

Ce chapitre présente notre problématique de recherche. Précisons d'ores et déjà que pour conduire cette recherche nous avons opté pour une approche de type inductif. Ainsi, afin de respecter ce type d'approche, nous ferons d'abord une mise en contexte des enjeux et des contraintes qui entourent la question identitaire des nouvelles générations en situation post-migratoire, pour conclure ensuite avec les questions de recherche, centrale et sectorielles, qui en résultent.

Pour ce faire, nous amorcerons ce chapitre en fournissant au lecteur quelques repères historiques lui permettant de contextualiser l'immigration italienne au Canada et à Montréal, puis nous esquisserons un portrait des nouvelles générations italo-canadiennes en présentant les études réalisées auprès de cette population et en dégageant le constat d'une nouvelle affirmation ethnique italienne. Enfin, nous exposerons comment, en fonction des contextes socio-historiques, les phénomènes de réaffirmation ethnique chez les nouvelles générations issues de l'immigration ont été abordés dans la littérature. Nous mentionnant notamment les cas de la France et des États-Unis avant de nous intéresser au cadre plus spécifique canadien et montréalais.

#### 1.1 Bref historique de l'émigration italienne

En 2016, l'Italie est le cinquième pays d'accueil en Europe par nombre d'immigrants, après l'Allemagne, le Royaume-Uni, la France et l'Espagne (Eurostat, 2017). Cependant, de la fin du XIXe siècle jusqu'au milieu du XXe siècle, l'Italie est avant tout une terre d'émigration et sa population constitue alors une réserve importante de

main d'œuvre pour les pays plus industrialisés de l'Europe, de l'Amérique du Nord, mais aussi des pays d'Amérique du Sud (Bevilacqua *et al.*, 2001). Seulement entre les années 1860 et 1885, on enregistre plus de 10 millions de départs et dans l'espace d'un siècle le nombre d'émigrés représente presque l'ensemble de la population présente sur le territoire au moment de la proclamation du Royaume d'Italie en 1861, soit 23 millions (Luzzato, 1968). Il s'agit d'un exode qui a touché toutes les régions italiennes : de 1876 à 1900 il a intéressé majoritairement le Nord, avec les régions de Vénétie, de Frioul-Vénétie Julienne et du Piémont qui fournissent 47 % du contingent migratoire, puis le sud, dans les deux décennies successives, avec des départs privilégiés de Calabre, des Pouilles, la Campanie et la Sicile (Pelaggi, 2011).

On peut distinguer dans l'histoire de l'immigration italienne deux grandes périodes : celle que l'on identifie généralement sous le nom de *grande émigration*, entre la fin du XIXe siècle et les années 1930, qui se fait principalement à destination des Amériques (États-Unis, Brésil, Argentine et Canada), et celle de l'*émigration européenne*, allant des années 1950 à la moitié des années 1975, plus largement en direction de la France, la Belgique, la Suisse et l'Allemagne (Pelaggi, 2011). La communauté italienne de Montréal est le fruit de ces deux vagues majeures d'immigration.

## 1.2 Les diasporas italiennes au Canada

Comme pour le reste du continent américain, l'arrivée des Italiens au Canada débute durant les années 1880 en réponse à un besoin conséquent de main-d'œuvre ouvrière dans les domaines de la construction et du chemin de fer, notamment pour des projets comme le Chemin du Pacifique (1880-1925), mais également dans les mines et dans les camps de bûcherons (Harney, 1984). À la recherche de conditions plus favorables, ces travailleurs s'installent principalement dans les provinces du Québec et de l'Ontario, notamment dans les centres urbains de Montréal et Toronto, villes dans

lesquelles on compte encore aujourd'hui le plus grand nombre d'habitants de descendance italienne au Canada (Ibid. ; Ramirez, 1984). Au départ, il s'agit le plus souvent d'hommes seuls, dont l'intention première n'est pas de s'établir, mais simplement d'économiser suffisamment d'argent pour pouvoir s'acheter une parcelle de terre aussitôt rentrés en Italie (Ramirez, 1984). Mais alors même que le besoin de travailleurs saisonniers diminue, plusieurs d'entre eux finissent par fonder une famille et s'installer définitivement, formant ainsi la souche des diasporas actuelles (Ibid.).

En 1905, on dénombre environ 4 000 Italiens à Montréal et 13 000 seulement dix ans plus tard (Ramirez, 1984). Un sentiment d'ancrage et un esprit communautaire commencent alors à se développer en se reflétant directement dans les nouvelles structures qui intègrent progressivement le paysage urbain : des écoles italiennes, des paroisses et des commerces tenus par des Italiens (en particulier alimentaires), se construisent sur le territoire encore vierge et cultivable du quartier aujourd'hui connu sous le nom de Petite Italie, mais faisant alors encore partie du quartier Mile-End (Ibid. ; Desjardins, 2017). En 1936, le premier centre culturel italien de Montréal la *Casa d'Italia* voit le jour, et ce, en partie grâce au financement du gouvernement mussolinien (Bertogna, 2001).

À l'égard de l'émigration, le régime fasciste adopte une position ambivalente : d'un côté, il considère cette dernière comme une dispersion de ressources vitales, cédées aux économies de pays ennemis, de l'autre il y reconnaît un puissant moyen d'affirmation nationale à l'étranger (Ibid). Avant que Mussolini ne commence à déployer sa politique impérialiste en priorisant la conquête effective de colonies, la présence italienne à l'étranger devient alors un instrument privilégié pour l'expansion de l'idéologie fasciste dans le monde (Ibid. ; Harney, 1984). Ceci dit, pour que les émigrants deviennent réellement des symboles et des instruments du régime, il est essentiel que ces derniers préservent leur identité et leur attachement à l'Italie

(Bertonha, 2001). Pour ce faire, à Montréal, de nombreux événements patriotiques se voient organisés par le consul général d'Italie, porte-parole officiel du régime à l'étranger (Ramirez, 1984). Ce dernier apporte également son soutien aux groupes fascistes, appelés « *fasci* », dont il encourage les initiatives (Ibid.).

Cependant, les années 1930 et le début de la Seconde Guerre mondiale marquent un temps d'arrêt dans le flux migratoire italien vers le Canada. En effet, lorsque l'Italie déclare la guerre à la France en 1940, alors que le Canada est déjà engagé dans le conflit mondial auprès des forces alliées, les Italo-Canadiens deviennent de fait des ennemis de la nation (Harney, 1984).

Avec la fin de la guerre, l'affluence italienne reprend et cette fois, c'est notamment grâce à la politique de parrainage que 90 % des nouveaux migrants quittent l'Italie, ravagée par la guerre, pour rejoindre directement un membre de leur famille établi au Québec (Bibliothèque et Archives Canada, 2014). La communauté italienne de Montréal passe alors de 24 000 personnes en 1941 à 109 000 personnes en 1971, devenant ainsi la plus importante communauté ethnoculturelle après celle d'origine britannique (Ramirez, 2014). Dans les années 60, une bonne partie de la communauté migre vers l'est de l'île et notamment dans le quartier de Saint-Léonard où est construite une nouvelle paroisse, Notre-Dame-du-Mont-Carmel, en 1967 (Ibid.). Le sentiment d'appartenance au groupe n'est cependant pas miné par cette dispersion progressive dans l'aire métropolitaine de Montréal et il se nourrit notamment des médias communautaires (Ibid.). En effet, ces derniers connaissent une forte popularité et à partir des années 1950 on compte quatre hebdomadaires et une émission de radio en langue italienne qui informent les auditeurs sur l'actualité italienne et la vie communautaire, jusqu'à la diffusion d'une émission télévisée en italien en 1965 (Ibid.).

La grande vague migratoire italienne s'assèchera progressivement au milieu des années 1970 (Bibliothèque et Archives Canada, 2014). Si, avant la Seconde Guerre mondiale, Montréal est en effet la ville de prédilection des nouveaux arrivants italiens, cette dernière est par la suite remplacée par Toronto (Boissevain, 1975).

### 1.3 Les nouvelles générations issues de l'immigration italienne au Québec

Il est important ici de s'entendre sur les définitions employées lorsqu'on se réfère aux nouvelles générations issues de l'immigration. Pour ce faire, nous adopterons le système de catégorisation utilisé par Statistique Canada pour identifier les différents statuts de générations, c'est-à-dire pour identifier si une personne est de la première, de la deuxième ou bien de la troisième génération et plus. Le statut des générations comporte trois principales catégories telles que définies ci-dessous :

- La « première génération » est formée par les personnes qui sont nées à l'extérieur du Canada, et donc sont, ou ont déjà été, des immigrants au Canada.
- La « deuxième génération » comprend les personnes qui sont nées au Canada, mais dont au moins l'un des parents est né à l'extérieur du Canada. Il s'agit, en somme, d'enfants d'immigrants.
- La « troisième génération ou plus » réfère aux personnes qui sont nées au Canada et dont les deux parents sont nés au Canada (Statistique Canada, 2011).

Ici, par « nouvelles générations » nous ferons donc référence à toutes les générations qui viennent après la première et n'ayant pas directement connu l'immigration, c'est-à-dire auxquelles appartiennent les personnes nées au Canada dont les origines ethniques italiennes ont été héritées de parents, de grands-parents ou d'arrière-grands-parents étant nés en Italie.

Au dernier recensement de 2006<sup>1</sup>, la population s'étant déclarée d'origine ethnique italienne au Québec comptait 299 660 personnes. Cette dernière se concentre alors à 86,9 % dans la région de Montréal. Au niveau québécois, plus de six personnes sur dix (64,7 %) de cette communauté, âgées de 15 ans et plus, appartiennent à la deuxième (37,3 %) ou à la troisième génération et plus (27,4 %). Il s'agit, rappelons-le, de personnes nées ici de parents, de grands-parents ou d'arrière-grands-parents nés en Italie. Les jeunes de moins de 25 ans représentent plus d'un tiers de cette communauté (Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles, 2006).

#### 1.4 Portrait des nouvelles générations d'Italo-Canadiens

Malgré la part considérable qu'elles occupent dans la population se déclarant d'ethnie italienne au Québec, il n'existe que très peu d'études qui se soient intéressées de façon spécifique aux nouvelles générations d'Italo-Canadiens dans ce contexte. Mentionnons néanmoins l'étude que Mauro Perissini (1993) a fait de récits de vie d'un père et d'un fils immigrés à Montréal depuis l'Italie. Celle-ci met en lumière les différents bricolages identitaires mis en œuvre par ces derniers pour s'adapter à la société d'accueil tout en tentant de résoudre les contradictions inhérentes à leur rapport intergénérationnel. L'analyse de Perissini, ainsi que ses autres travaux portant sur l'immigration italienne, restent cependant circonscrits à des immigrants de première génération (1984, 1988).

Au niveau canadien, nous retenons l'étude menée par Eva Sajoo, en 2014, auprès de membres de troisième génération d'Italo-Canadiens habitant Vancouver. L'enquête, commissionnée par le Centre communautaire italien (ICC) de la ville face à l'intérêt croissant que cette génération manifestait pour sa culture d'origine, visait à explorer

---

<sup>1</sup> Il s'agit à cette date du recensement le plus à jour de la population d'origine ethnique italienne au Québec, mené par le Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles.

les liens que cette dernière entretient aujourd'hui avec son héritage culturel. Sajoo justifie notamment le choix de circonscrire son enquête à la troisième génération avec la théorie de la chaîne générationnelle. Nous précisons ici brièvement cette dernière puisqu'elle nous servira également par la suite.

Également nommé « modèle *hansénien* » ou « loi de Hansen » de son concepteur, le premier historien « transethnique », Marcus Lee Hansen (1892 – 1938), la théorie de la chaîne générationnelle a tenté d'apporter une lecture psychosociologique au phénomène de renouveau ethnique constaté à la fin des années 1930 aux États-Unis, avec la réappropriation de certains éléments ethnoculturels de la part des nouvelles générations issues de l'immigration (Hansen, 1937a et 1937b). Hansen énonce ce qui seraient des tendances propres à chaque position générationnelle. Ainsi, l'auteur explique que l'immigrant de première génération souhaiterait s'adapter et s'intégrer au pays d'accueil tout en maintenant des liens affectifs et affiliatifs avec sa langue, sa religion, sa culture et sa terre d'origine (Ibid., 1937a). La deuxième génération, elle, aurait plutôt tendance à vouloir se défaire des marques d'appartenance de la culture des parents, préoccupée comme elle est, par son désir de conformité avec son nouveau groupe de pairs (Ibid.). Enfin, Hansen commente le stade qui suit ainsi : « the son wishes to forget, the grandson wishes to remember », pour exprimer le désir paradoxalement plus marqué de la troisième génération de s'identifier à la culture d'origine par rapport à la deuxième génération (Ibid., 1937a, p.195).

Sur ce dernier stade, la thèse de Hansen semblerait confortée par les résultats de la recherche de Sajoo si l'on considère que 88 % des sujets interrogés estimaient important de préserver leur identité italienne et qu'ils souhaitaient également transmettre cette identité à leurs enfants (2014). N'ayant pris en compte que la troisième génération, l'étude ne nous permet cependant pas de faire de constats comparatifs sur la base des positions générationnelles.

L'étude de Sajoo a toutefois le mérite d'explorer la signification que cette génération attribue à son sentiment d'appartenance italienne tout en cherchant à identifier les facteurs qui renforcent un tel sentiment. À ce sujet, les éléments de réponse les plus communément fournis ont été la nourriture et la famille (Ibid., p. 5, p. 16). La première en particulier semblait représenter, dans les réponses obtenues, l'une des composantes ethnoculturelles perdurant de façon la plus tenace dans le temps (Ibid., p. 6). Sajoo constate à ce propos que si la connaissance directe du pays d'origine s'estompe pour ces générations, la nourriture, elle, continuerait de leur évoquer la mémoire des origines ainsi qu'un univers symbolique particulièrement riche : une certaine manière de faire les choses, l'importance accordée au fait de faire pousser ses propres légumes, un moyen de rassembler la famille autour de la table (Ibid.).

Pour ce qui concerne le contexte montréalais, les données les plus significatives et récentes dont nous disposons à ce jour sont celles que nous avons pu contribuer à établir dans le cadre d'une recherche (directement inspirée de celle de Vancouver) produite par le Montreal Young Italian-Canadian Association (MYICA) en 2017<sup>2</sup>. Cette dernière a permis de soumettre un questionnaire approfondi à 98 jeunes Italo-Canadiens âgés entre 18 et 35 ans, résidant à Montréal. Les auteurs de l'étude, Gabriele Borsoi et Nicholas Lamonaca, avaient ici pour but, contrairement à la recherche de Sajoo, de s'intéresser aux jeunes d'origine italienne dans leur globalité, évitant ainsi de prioriser un statut générationnel particulier (Borsoi et Lamonaca, 2017, p. 5). Ce choix s'est révélé intéressant dans la mesure où les résultats n'ont pas indiqué de différences marquées entre les membres de la deuxième et de la troisième

---

<sup>2</sup> L'auteure de ce mémoire a eu l'opportunité de prendre part à l'étude citée en tant qu'assistante de recherche sous la direction des auteurs Gabriele Borsoi et Nicholas Lamonaca. Le rapport qui en a résulté, sous le titre *Italianité à Montréal : identités des nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal*, n'a pas encore été publié à ce jour.

génération quant à la volonté de préserver leur identité italienne : la majorité des participants, toutes générations confondues, a en effet exprimé le désir de rester lié à son héritage culturel (Ibid., p. 9). Si l'étude conforte donc l'hypothèse de la recherche menée à Vancouver selon laquelle les membres de troisième génération témoigneraient d'un intérêt marqué pour l'héritage culturel de leurs grands-parents, les réponses obtenues ici révèlent que ceux de deuxième génération ne restent cependant pas en marge de ce phénomène.

Par ailleurs, Borsoi et Lamonaca nous disent que cet intérêt se traduit sous de nouvelles formes : le sentiment d'italianité resterait, mais semblerait se transformer au fil des générations pour s'adapter au contexte dans lequel il s'exprime (Ibid., p. 18). En ce sens, les auteurs constatent que ce sentiment exige parfois d'être réaffirmé, car contrairement à leurs parents, pour les nouvelles générations, il apparaît moins comme un allant de soi, et relèverait plutôt d'un investissement personnel pour qu'il soit entretenu (Ibid.). En dehors du fait d'avoir grandi à l'extérieur de l'Italie, d'après les auteurs, cela s'explique également par le fait, d'une part, que leur héritage culturel est irrémédiablement rattaché à un passé qui n'est pas toujours pertinent avec un contexte social qui évolue et se modernise, et d'autre part, par le fait que cet héritage ne soit pas explicitement renforcé par les parents et l'entourage social (Ibid., p. 18-19).

C'est pourquoi les nouvelles générations mettraient en œuvre, nous disent les auteurs, un réagencement des représentations culturelles propres à la société dominante québécoise et à la communauté d'origine, afin qu'elles s'harmonisent de façon plus cohérente (Ibid., p. 19). En ce sens, l'étude montre assez clairement que pour ces nouvelles générations, qui ont grandi dans une société marquée par la diversité culturelle, l'identité ethnique serait davantage appréhendée dans sa dimension volontaire et dynamique. Borsoi et Lamonaca observent que cette dernière ferait

l'objet de stratégies plus ou moins réfléchies de peaufinage et d'ajustements progressifs visant à la rendre plus pertinente avec les exigences individuelles : « Il s'agit d'un processus qui s'inscrit dans une logique de trajectoire individuelle plutôt que d'appartenance collective, en substituant l'histoire personnelle à l'héritage culturel, seul, comme base de l'élaboration identitaire » (Ibid., p. 19).

D'après les deux auteurs, ce processus de réappropriation est également rendu possible grâce au contexte social dans lequel il opère et qui témoigne notamment d'une tolérance à la diversité dont les générations précédentes n'ont pas pu bénéficier (Ibid., p. 20). Ils ajoutent que c'est en partie grâce à un tel contexte que l'affirmation ethnique peut être admise dans sa dimension positive et intégrative plutôt qu'en opposition à une culture « autre », qu'elle soit canadienne ou italienne, de laquelle les sujets souhaiteraient se dissocier (Ibid., p.19).

En outre, la recherche montre que grâce aux moyens de transports et de communication désormais disponibles, les répondants se tournent également vers la culture italienne contemporaine, considérée plus en phase avec leur époque, intégrant ainsi un certain degré de « transnationalité » (Ibid. p. 21) Deirdre Meintel définit cette dernière comme « le maintien d'assises dans le pays d'origine » de la part de personnes migrantes ou de leurs descendants (1993, p. 63).

Tout comme dans la recherche de Sajoo, les éléments cités de façon récurrente dans l'étude du MYICA comme étant constitutifs de l'identité italienne ont été tout d'abord la famille, entendue comme ensemble de valeurs, mais aussi comme mémoire du passé ; la nourriture ; le sens de fierté ; la langue et, en moindre mesure, la religion (Borsoi et Lamonaca, 2017, p. 15). Les auteurs relèvent que le thème de la famille est particulièrement central dans les réponses recueillies car elle est souvent associée à d'autres aspects culturels, comme la nourriture, les racines, la communauté ou

l'héritage, et embrasse donc, de fait, une série d'autres valeurs telles que le sens de l'honneur, du respect (Ibid.). De plus, Borsoi et Lamonaca notent que cette dévotion à la famille apparaît, à la fois comme une valeur intrinsèque de la culture italienne, et également comme une forme de révérence envers les sacrifices accomplis par les parents et les grands-parents en migrant (Ibid., p. 16).

Fait intéressant pour notre propos, dans l'étude de Montréal, la nourriture a été largement évoquée comme facteur de maintien de l'identité ethnique (Ibid.). Elle est ici également considérée avec tout ce qu'elle englobe de symbolique, débordant ainsi les sphères de la préparation et de la consommation (Ibid.). À cet égard, les auteurs relèvent comment, en premier lieu, la nourriture permet de rassembler la famille autour d'un repas, généralement sur une base hebdomadaire, mais aussi à l'occasion de célébrations et de fêtes religieuses, et deuxièmement, comment à travers sa fonction sociale elle permet de renforcer les liens familiaux et, plus généralement, communautaires, notamment à travers le caractère convivial, festif et chaleureux qu'associent les répondants au repas italien (Ibid.). Il s'agit, constatent les auteurs, « d'une occasion privilégiée de se remémorer collectivement le passé culturel de la famille et ainsi ancrer l'identité italienne de chaque membre à une mémoire commune » (Ibid.). Enfin, l'analyse de Borsoi et Lamonaca avance que la cuisine et l'alimentation véhiculeraient, dans leur dimension pratique, une part non négligeable de symboles reliés à l'imaginaire ethnoculturel italien, en même temps qu'elles assureraient la transmission intergénérationnelle de certaines valeurs et de certaines coutumes (Ibid., p. 17).

L'ensemble des éléments mis en lumière par ces deux recherches suggèrent, du moins au Canada, que la nourriture semble être pour les nouvelles générations d'Italo-Canadiens, à la fois un des éléments de leur héritage culturel qui résiste le plus au passage du temps, notamment grâce à son aspect pratique, et un moyen privilégié de

préservation de leur identité ethnique, rattachée comme elle est aux sphères de la famille, de la tradition et de la mémoire.

Comme la plupart des personnes en situation post-migratoire, les Italo-Canadiens auraient, d'après ces études, encore à la troisième génération, recours à des référents culturels multiples : ceux de la société dans laquelle ils ont grandi ainsi que ceux de leur communauté d'origine. Ainsi, nous allons maintenant faire un tour d'horizon des implications identitaires que peut susciter la multiplicité des appartenances culturelles chez les générations post-migratoires, telles que mises en lumière par la littérature et en fonction des contextes d'étude.

#### 1.5 Implications identitaires chez les nouvelles générations en situation post-migratoire

Malgré l'ancienneté et l'étendue du phénomène migratoire dans la société québécoise et canadienne en général, les recherches sur les nouvelles générations issues de l'immigration au Québec restent relativement limitées. Parmi ces dernières il convient cependant de relever celles d'Anne Laperrière (1989, 1994, 1998), Mauro Peressini (1988, 1993) et Deirdre Meintel (1992, 1993, 2000, 2002, 2006), qui dans l'ensemble se sont surtout penchées sur les relations interethniques entre jeunes issus de l'immigration résidents à Montréal ainsi, qu'à la transmission intergénérationnelle de l'héritage culturel. Parmi les travaux de Meintel, un en particulier (2002), traite plus spécifiquement de l'identité ethnique de jeunes Montréalais d'origine immigrée de deuxième génération (portugaise, grecque, salvadorienne et chilienne). En contradiction par rapport au discours dominant à propos de la « deuxième génération », son étude a notamment révélé que l'expérience de l'ethnicité chez les sujets enquêtés était vécue, non pas comme « un problème de double identité », mais plutôt comme une « source d'enrichissement personnel » (Ibid., p. 73). D'après l'analyse de Meintel, l'identité ethnique de ces jeunes serait en effet caractérisée par

sa fluidité dans la mesure où ces derniers sont en mesure de naviguer avec aisance et assurance entre les multiples univers culturels auxquels les exposent leurs appartenances (Ibid.).

La question identitaire des nouvelles générations apparaît ensuite dans plusieurs recherches relatives à des groupes ethniques spécifiques, mais elle y reste cependant abordée de façon limitée. Citons notamment Alpalhão et da Rosa en ce qui concerne les Portugais (1979), Constantinides pour les Grecs (1983), Gosselin (1984) et Garcia-Lopez (2003) à propos des Latino-Américains, Ramirez pour les Italiens (1982, 1984, 2014), et Potvin avec les Haïtiens (2000, 2007).

De façon générale, la littérature nord-américaine s'est surtout intéressée au thème des nouvelles générations dans ses dimensions d'« adaptation », d'« intégration », d'« assimilation » et d'« acculturation ». C'est dans cette catégorie que se rangent bon nombre des recherches qui, pendant plusieurs années, ont focalisé leur attention sur les questions d'intégration et de performance scolaire, d'arrêt des études, d'intégration au marché du travail, ainsi que sur les phénomènes de délinquance et de racisme (Meintel, 1992).

#### 1.6 L'Europe : brandir des identités culturelles face à l'anomie du social

La dimension plus spécifiquement identitaire qu'implique la double appartenance culturelle a davantage été traitée du côté européen, notamment français, en s'intéressant aux « deuxièmes générations », surtout issues de l'immigration maghrébine. Il est cependant intéressant de remarquer que, dans cet axe de recherche, l'identité est généralement conçue dans ses aspects les plus problématiques : qu'elle se trouve tiraillée entre la « tradition » héritée des parents et la « modernité » propre à la société d'accueil, ou bien encore déchirée entre deux systèmes de valeur opposés, voire antinomiques, l'identité ethnique des deuxièmes générations est le plus souvent

considérée comme source de malaises. On parle alors fréquemment de « crise de l'identité » ou d'identité « bipolaire » pour décrire les incohérences internes qui semblent inévitablement survenir chez les jeunes issus de l'immigration (Malewska-Peyre, 1983 ; Khelil, 1991 ; Meintel, 1992).

En contre-tendance à ce courant, les travaux de Michel Oriol sont à nos yeux particulièrement dignes d'intérêt par rapport à la question des nouvelles générations post-migratoires. Dans ses études portant sur les identités ethniques de jeunes d'origine portugaise de deuxième génération (1984, 1985), l'analyse de l'auteur se démarque en effet de celle de ses collègues précisément là où elle s'efforce de dépasser la conception dichotomique et polarisée de l'identité. De plus, elle s'attache à rappeler que les stratégies identitaires mises en place par les nouvelles générations — au même titre que les modèles théoriques qui en découlent — restent intimement liées aux contextes socioculturels, politiques et historiques dans lesquels elles se déploient (Ibid., 1985).

Ainsi, les revendications identitaires des nouvelles générations en France n'auront ni la même signification ni la même interprétation théorique qu'en Amérique du Nord.

À cet égard, en contexte français, il existerait selon Oriol une dissonance marquée entre le modèle d'insertion communément prescrit au niveau politique et théorisé par les sciences sociales, et les parcours d'intégration réels, bien plus multiformes et incertains. En ce sens, il n'y aurait, d'après l'auteur, pas de grandes différences entre la dichotomie nette imposée par l'opinion publique entre un « dedans » et un « dehors », et le parcours progressif d'abandon des traits culturels du pays d'origine invoqué par les sciences sociales qui irait d'un pôle A — correspondant au stade de « séparation » du début — à un pôle B — renvoyant à une « intégration » réussie et achevée, au terme du parcours considéré comme « normal » (Ibid., 1985, p. 172).

Oriol fait cependant remarquer qu'une schématisation de ce type est facilement contredite par un réexamen de l'histoire récente. À cet égard, l'auteur rappelle comment, dans les années 1970 et 1980, des formes beaucoup plus rapides d'intégration ont pu se déployer dès la première génération en France, ainsi que dans de nombreux pays européens, notamment grâce au rôle considérable joué par les mouvements syndicaux, comparé à celui joué par les *unions* aux États-Unis, dans le développement de solidarités idéologiques avant même que culturelles (Ibid.).

Inversement, encore une fois en contradiction avec des schémas d'intégration qui se veulent trop formalisés, on constate aujourd'hui en France l'émergence de plus en plus accrue de revendications identitaires à caractère ethnique chez les jeunes de deuxième et troisième génération. Cette résurgence correspondrait, selon Oriol, précisément avec la fin des grandes idéologies qui avaient permis à la génération précédente de se rallier aux vastes mouvements des luttes ouvrières menées au sein de la société d'accueil (Ibid., p. 177). En effet, l'auteur constate que dans une époque post-industrielle où les rapports marchands ne se structurent plus, pour les groupes dominés, sous forme d'un ordre social, mais sont plutôt dictés par des principes d'individualisme, c'est principalement dans la menace de l'anomie que le besoin d'affirmation ethnique plongerait ses racines (Ibid.). Dans l'analyse d'Oriol, ces nouvelles expressions identitaires agissent alors comme un moyen de maintenir un ordre, au travers de symboles signifiant l'appartenance, dans un monde qui autrement serait atomisé et dépourvu de codes de solidarité : « La référence à l'appartenance ordonne les choix existentiels [des] sujets en les structurant à l'aide des ressources symboliques qui continuent à être partagées au sein du groupe » (Ibid., p.180). Pour l'auteur, bien que « le sujet qui [...] invoque [cette identité] revendique une origine dont il a souvent perdu le sens », les symboles qu'il continue d'y puiser, aussi confus soient-ils, s'avèrent pertinents pour relier ses choix à la trame d'un monde doté de sens (Ibid., p. 177). C'est pourquoi, Oriol distingue la notion de « culture » de celle

d'« identité culturelle » : là où la première représenterait « un ensemble de traits qui ne sont pas toujours fortement systématisés dans la mesure où ils proviennent d'apprentissages successifs, souvent peu contrôlés, voire même totalement inconscients », la deuxième serait plutôt une « norme d'appartenance » (Oriol, 1985, p. 177). Ainsi, l'identité culturelle pourrait en arriver « à recréer une culture qui n'aura en fin de compte qu'un rapport lointain avec on ne sait quelle authenticité primitive » (Ibid.). Authenticité qui importe peu d'ailleurs, comme le souligne l'auteur, puisque c'est d'abord son efficacité symbolique qui compte (Ibid.).

D'après Oriol, la revendication des appartenances en France n'est alors pas seulement une stratégie d'opposition, un moyen de renverser les stigmates, comme l'a pourtant proposé Bourdieu (1980), notamment face aux expériences de discrimination. Sans nier la part que joue également un certain sentiment de rejet dans cette recherche de nouvelles modalités d'appartenance, ce qui est en cause, pour l'auteur, chez les jeunes issus de l'immigration, c'est avant tout « la mobilisation de ressources culturelles qui permettent de maintenir des solidarités auxquelles on tient » (Oriol, 1985, p. 174).

### 1.6.1 Le contexte de l'Amérique du Nord

Comme nous l'avons mentionné précédemment, le contexte sociopolitique et historique particulier de l'Amérique du Nord justifie des dynamiques de revendications identitaires distinctes de celles constatées en France ou dans d'autres pays européens. Malgré des motivations différentes, les identités ethniques qui s'affirment n'en demeurent pas moins similaires dans leur caractère subjectif et conscient. Tout comme en France, les sociologues nord-américains s'aligneraient à appliquer aux parcours d'intégration des immigrés et de leurs descendants, des thèses évolutionnistes de type linéaire (Gans, 1979 ; Oriol, 1985). La perte progressive des traits culturels du pays d'origine commencerait, ici, d'abord par la sphère publique, en particulier avec l'adaptation des pratiques économiques, à quoi suivrait

l'adaptation des mœurs familiales et sexuelles, la sphère religieuse restant généralement la plus tardivement modifiée (Oriol, 1985, p. 174).

De plus, les modèles qui proposent des trajectoires ainsi balisées se complètent souvent de théories sur les attitudes successives des différentes générations, modelées sur la théorie de la chaîne générationnelle de Hansen (Hansen, 1937a, 1937 b ; Isajiw, 1975, 1990 ; Oriol, 1985).

#### 1.6.1.1 L'affirmation d'une « ethnicité symbolique » comme forme d'allégeance nostalgique

Aux États-Unis, comme l'indiquent les études d'Herbert Gans, l'un des pionniers dans l'analyse des évolutions identitaires chez les générations issues des vagues migratoires européennes du début du XXe siècle (1979), cette nouvelle affirmation serait moins une réponse adaptative à un environnement de moins en moins ordonné ou dépourvu de sens, en somme anémique, mais plutôt la résultante d'un « ressenti » identitaire qui perdure au fil des générations. Pour l'auteur, cette ethnicité « ressentie » se traduirait sous de nouvelles formes plus visibles et manifestes chez les sujets qui ont achevé leur processus d'assimilation et d'acculturation à la société dans laquelle ils sont nés (Ibid., p. 1). Il faut en effet préciser que pour Gans, la revendication identitaire ne correspond pas à un avortement soudain du parcours d'assimilation qui, au contraire, est toujours en action même pour les générations à venir, ni même à un « renouveau ethnique » tourné vers la récupération des traits culturels d'origine (p. 3). Pour l'auteur, cette dernière consiste plutôt à un nouveau stade de ce parcours, dans lequel l'individu n'a plus besoin de recourir aux référents culturels de ses parents et de ses grands-parents pour s'orienter de façon fonctionnelle dans le monde auquel il appartient, mais va plutôt passer par l'évocation d'une « ethnicité symbolique » en opposition à une « ethnicité pratique » pour exprimer ce qu'au niveau identitaire il continue de ressentir comme prégnant (Gans, 1979). Dans la perspective de Gans, l'ethnicité interpelle un « affect » plutôt qu'un « être » donc.

En ce sens, ce que Gans entend concrètement par « ethnicité symbolique » sont les nouvelles formes de comportements et d'affiliations ethniques déployées par les nouvelles générations, en réponse à une allégeance nostalgique à la culture de la génération immigrante (1979, p. 9). C'est donc davantage un ressenti qu'un plus ample besoin de sens qui pousserait ici à la revendication ethnique, un amour et une fierté envers la tradition et certaines pratiques culturelles qui peuvent être exprimées sans nécessairement avoir à les incorporer de façon contraignante dans la vie de tous les jours (Ibid.). Pour ce faire, l'ensemble des pratiques culturelles ainsi sélectionnées et transformées en symboles doivent répondre à un impératif pragmatique commun, à savoir : « they must be visible and clear in meaning to large numbers of third generation ethnics, and they must be easily expressed and felt, without requiring undue interference in other aspects of life » (Ibid.).

Selon Oriol, cette diversité dans les constats et dans les analyses d'un côté et de l'autre de l'Atlantique tient principalement du fait qu'en Amérique du Nord la représentation sociale dominante des deuxièmes et des troisièmes générations, bien que souvent démentie par les faits, est celle d'une promotion de père en fils du statut social. Il s'agit là d'une société qui, contrairement à la France, se voudrait ainsi en changement constant et idéaliserait les opportunités qui sont offertes aux nouveaux arrivants (Oriol, 1985).

#### 1.6.1.2 La théorie de l'ethnicité symbolique nuancée

Wsevolod W. Isajiw (1992), en s'appuyant notamment sur les résultats d'une recherche portant sur l'identité ethnique des membres de quatre groupes ethniques majeurs — des Allemands, des Italiens, des Juifs et des Ukrainiens — sur trois générations dans la ville de Toronto (Breton et Isajiw, 1990), nuance pour sa part la théorie d'« ethnicité symbolique » telle que formulée par Gans. L'étude en question avait pour but de déterminer quels aspects objectifs et subjectifs de l'identité ethnique

étaient typiquement retenus — si certains l'étaient — au fil des générations. L'hypothèse de départ était qu'il existerait, d'une génération à l'autre, une tendance à négocier les aspects objectifs, externes, de l'identité ethnique, aussi bien que les aspects subjectifs, internes, qui pouvaient s'avérer non conformes aux valeurs et aux attitudes sociales dominantes (Isajiw, 1992, p. 17).

L'apport novateur de l'approche ici employée est que si les indicateurs utilisés devaient servir, dans un premier temps, à mesurer le degré de rétention d'aspects spécifiques de l'identité ethnique (objectifs ou subjectifs), en dernière analyse, ils ont mis en lumière un processus, non pas de *rétention*, mais plutôt de *déconstruction* et *reconstruction* de cette identité (Ibid., p. 18). Par exemple, parmi les aspects objectifs explorés, la langue représentait à la fois un indicateur de déconstruction et de reconstruction. De déconstruction, dans la mesure où seulement une très petite minorité de répondants de la troisième génération avait une maîtrise de la langue ethnique suffisante pour pouvoir l'intégrer dans un usage pratique. Au contraire, plus de la moitié possédait des rudiments de cette même langue — tels que des mots ou des expressions —, investissant celle-ci d'une fonction strictement symbolique. La rétention linguistique viendrait en ce sens conforter la théorie de Gans selon laquelle les aspects de l'identité ethnique préservés en priorité par les nouvelles générations revêtaient d'abord un rôle symbolique, ne supportant aucune exigence pratique de la sphère quotidienne (Ibid.).

Or, l'indicateur s'étant avéré le plus révélateur dans la reconstruction de l'identité ethnique semble, en partie, infirmer cette théorie : il s'agit de la consommation de nourriture ethnique. Deux types de consommation ont été pris en considération : la consommation de nourriture ethnique à l'occasion de festivités et d'événements particuliers, et sa consommation dans la vie de tous les jours (Ibid.). Cette différenciation visait à distinguer la consommation symbolique de la consommation

routinière. Les résultats ont indiqué que la grande majorité des membres de troisième génération parmi les quatre groupes ethniques étudiés consommaient de la nourriture ethnique lors des festivités, mais qu'un plus grand nombre encore la consommait également en dehors de ces occasions, de façon plus régulière donc (Ibid., p. 19). Ainsi, dans l'étude d'Isajiw, la nourriture semble être investie d'une valeur à la fois hautement symbolique et hautement pratique, laissant entendre que la reconstruction de l'identité ethnique chez les nouvelles générations n'est pas uniquement un processus d'ordre symbolique, mais qu'elle repose, au contraire, également sur des aspects pratiques qui s'intègrent à la sphère quotidienne :

The objective aspects mentioned here are much stronger indicators of reconstructed identity than are the subjective ones. These objective elements are relatively few in number yet they appear to have high symbolic value. To this extent, the study supports the symbolic ethnicity theory but does not support it to the extent that these objective items do play a practical role in the everyday life of individuals. (Isajiw, 1992, p. 21)

Dans le cadre de notre propre travail, c'est notamment à la lumière de telles évidences qu'il nous semble pertinent de poursuivre et approfondir la recherche sur la nourriture en tant que **vecteur de maintien de l'identité ethnique** à travers sa **reconstruction**, en contexte post-migratoire. C'est ce que nous nous proposons de faire à travers l'étude du cas des Italo-Québécois de nouvelle génération à Montréal.

#### 1.6.1.3 Le contexte canadien

En outre, Isajiw dont les études se sont concentrées à l'intérieur du contexte canadien avance une explication plus structurelle du phénomène de redécouverte ethnique. D'après lui, les motivations qui sous-tendent les dynamiques de réaffirmation ethnique résident en grande partie dans la structure sociale canadienne. D'une part, parce qu'à l'intérieur de cette dernière les individus auraient de plus grandes

possibilités d'accéder à des rôles de pouvoir ou à des postes à responsabilité lorsqu'ils sont appuyés par la communauté ethnique à laquelle ils appartiennent (Isajiw, 1975, p. 135-136). D'autre part, parce que les sociétés nord-américaines échoueraient, selon l'auteur, dans leur fonction fédératrice là où, au lieu d'induire un sens de solidarité sociale, elles auraient plutôt tendance à produire l'effet inverse d'aliénation sociale (Ibid.). En ce sens, l'analyse d'Isajiw rejoint de près celle fournie par Oriol, pour qui les revendications identitaires se basent principalement sur des symboles ethnoculturels parce que, dans un contexte d'anomie sociale, ces derniers permettent de signifier des appartenances et ainsi procurer du sens aux individus (Oriol, 1985). Ainsi, par rapport au contexte canadien, Isajiw avance l'hypothèse selon laquelle les phénomènes de redécouverte ethnique seraient plus globalement liés à la recherche d'une identité personnelle (Ibid., p. 136). En effet, d'après l'analyse de l'auteur, cette dernière déboucherait souvent sur la première, pour deux raisons. D'abord, parce que les liens d'ascendance — correspondant généralement au premier réseau ethnique des personnes en situation post-migratoire — représenteraient des liens « naturels » avec un groupe d'appartenance. De la sorte que pour Isajiw, le sujet y trouve les bases de solidarité idéales à sa définition identitaire :

Meaningful definition of the ego can take place only in terms of larger solidarity groupings. Since one's ancestry is a natural link to solidarity groups, search for psychological identity prevalent in our society is a significant source of emergence of ethnic rediscovery. (Ibid., p.136)

La deuxième raison relève moins du niveau social et plus du niveau culturel et symbolique. L'auteur souligne que toute identité possède une dimension d'ancrage qui pousse l'individu à s'identifier à ses ancêtres de manière symbolique, en continuant de reproduire ou en redécouvrant certaines de leurs pratiques, qui deviennent alors héritage (Ibid., p.134). Le sociologue observe cependant qu'en absence d'une tradition canadienne unifiée, il devient difficile, si ce n'est impossible,

pour les groupes ethniques et régionaux de redécouvrir les éléments communs dans leur passé culturel (Ibid.). Ainsi, pour Isajiw, les symboles du passé national canadiens ne seraient pas viables à la construction d'une identité personnelle et la recherche de ces symboles engendrerait, au contraire, une conscience plus accrue des identités locales et ethniques (Ibid.).

#### 1.6.1.4 Le contexte de Montréal

Étant donné que notre mémoire se penche sur la communauté italo-canadienne de Montréal, il est important de tenir compte d'éventuels facteurs contextuels relatifs à ce milieu précis.

À ce propos, Pierre Anctil (1984) a notamment relevé une caractéristique importante qui distinguerait Montréal d'autres villes au Canada ou aux États-Unis. Il s'agit de la *persistance* de ses communautés ethniques dans le temps. Selon Anctil, le facteur déterminant dans cette persistance ethnique, attestée entre autres par le maintien au fil des générations d'éléments comme la langue et la religion d'origine, résiderait principalement dans l'existence d'une « double majorité » au sein de la ville. Cette dernière réfère à la particularité montréalaise, qui veut qu'aucun des deux groupes linguistiques majoritaires — l'un anglophone, l'autre francophone — n'ait jamais su dominer durablement sur tous les plans à la fois : linguistique, économique, démographique et politique (Anctil, 1984, p. 449-450). Les communautés allophones auraient bénéficié d'une telle situation de plurilinguisme et de l'absence d'une majorité unique, dans la durabilité de leurs identités ethniques particulières. Anctil explique également la persistance des marqueurs ethniques à Montréal par le fait que les flux migratoires en provenance de la Méditerranée ont été actifs jusqu'à une période assez récente, revivifiant ainsi continuellement les communautés implantées au début du siècle (Ibid., p. 447). Enfin, l'auteur souligne qu'en tant que plaque tournante, autant pour les immigrants qui souhaitaient poursuivre leur voyage à

l'intérieur du continent américain, que pour ceux qui y passaient la saison morte dans l'attente de retourner travailler sur les chantiers, Montréal a été l'une des premières villes où se sont implantées des institutions ethniques (églises, associations, média, etc.) (Ibid.). Ceci aurait grandement contribué, d'après Anctil, au maintien d'identités ethniques plus marquées qu'ailleurs, tout en conférant une profondeur historique aux communautés qui ont connu plusieurs vagues d'immigration en leur sein (Ibid.).

Claude Painchaud et Richard Poulain (1988) ont montré pour leur part comment le contexte nationaliste des années 1970 et les politiques linguistiques, notamment avec l'entrée en vigueur de la Loi 101 en 1977, ont indirectement contribué au maintien de la langue italienne comme langue commune chez les Italo-Québécois de Montréal, voire à la renforcer par rapport aux langues officielles. Les auteurs expliquent en effet que les parents qui s'étaient eux-mêmes davantage intégrés à l'environnement anglophone de Montréal, mais qui se virent contraints de scolariser leurs enfants dans le système francophone, n'eurent d'autre choix, pour continuer à communiquer avec eux, d'utiliser l'italien ou le dialecte régional (Painchaud et Poulain, 1988).

[...] l'insertion des Italiens dans une société où un conflit ébranle les rapports séculaires entre l'État canadien et le Québec leur permet non seulement de préserver leurs attributs nationaux et régionaux caractéristiques de l'immigration dépendante, de la concentration résidentielle et du mode d'insertion de « ghetto » de l'immigration à faible statut économique, mais aussi de les renforcer. (Painchaud et Poulain, 1988, p. 140)

Ainsi, d'après les auteurs, la faible spécialisation des travailleurs d'origine italienne ainsi que la forte densité ethnique qui caractérise les premiers quartiers italiens de Montréal seraient des facteurs qui auraient également contribué à maintenir en vie l'italianité au sein de la ville (Ibid.).

## 1.7 Formulation de la problématique

### 1.7.1 Objectifs et de recherche

À travers ces constats de départ, nous avons soulevé un intérêt et une volonté manifestes de la part des Montréalais d'origine italienne de redécouvrir et réaffirmer leur identité ethnique. Ce retour sur leur passé culturel semblerait en outre, d'après les évidences explicitées d'abord par Gans (1979) aux États-Unis, puis par Isajiw (1990, 1992) au Canada, prendre la forme d'une redécouverte symbolique. Autrement dit, ce retour reposerait sur un processus de sélection dans lequel un nombre limité d'éléments de ce passé serait mobilisé pour devenir des symboles de l'identité ethnique.

Les études menées à Montréal et Vancouver sur les nouvelles générations d'Italo-Canadiens semblent conforter ces évidences. En nous inscrivant dans le prolongement des études d'Isajiw (1990, 1992) menées au Canada sur ce nouveau type d'ethnicité, et en contre-tendance par rapport à la théorie de l'ethnicité symbolique de Gans (1979), l'une de nos prémisses de départ est que parmi les éléments ethnoculturels sélectionnés, la nourriture ne joue pas uniquement un rôle symbolique, mais également pratique en s'insérant dans la sphère quotidienne de ces générations.

Toujours derrière Isajiw, mais également Oriol (1985), une autre des prémisses qui guide notre recherche est que pour les nouvelles générations, le recours à la nourriture comme élément de maintien de leur identité ethnique ne ferait pas simplement l'objet d'un retour sur un passé culturel dont le contenu serait objectivement identifiable. Le recours à la nourriture ferait plus vraisemblablement l'objet d'un travail de réappropriation symbolique permettant d'adapter cette dernière aux nouvelles exigences de sens propres à ces générations.

À ce propos, nous posons comme dernière prémisse que dans un contexte multiculturel comme Montréal où les modèles culturels abondent, la nourriture en tant que symbole ethnique contribuant à définir les appartenances ainsi que les liens de solidarité, participerait également au processus plus large de définition identitaire de ces générations.

Au vu de ces considérations, l'objectif principal de notre recherche est de comprendre le rôle que joue la nourriture dans le processus de formation, puis de maintien de l'identité italienne chez les membres des nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal.

Pour ce faire, nous nous proposons de voir si la nourriture contribue à transmettre des représentations et des modèles ethnoculturels sur le mode intergénérationnel, notamment par le biais de la famille. Nous souhaitons également investiguer comment la nourriture est employée par ces nouvelles générations pour signifier leur identité ethnique dans le but de soutenir cette dernière. Pour répondre à ces objectifs, nous formulons une question centrale de recherche ainsi que deux questions sectorielles que nous présentons dans la section qui suit.

#### 1.7.2 Questions principales et secondaires

**Question principale :** *Comment la nourriture contribue-t-elle à la formation et à la construction de l'identité ethnique des Italo-Canadiens de nouvelle génération en contexte montréalais ?*

**Question sectorielle 1 :** *Comment la nourriture contribue-t-elle à la formation de l'identité ethnique des nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal ?*

Question sectorielle 2: *À travers quels processus la nourriture et les pratiques alimentaires permettent-elles aux nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal de maintenir en vie leur identité ethnique ?*

### 1.8 Pertinence sociale de la recherche

Étant donné que l'immigration s'annonce un phénomène durable au Québec et que de nombreuses communautés ethniques s'y sont installées de façon relativement récente, il est important d'anticiper les modalités selon lesquelles les identités ethniques évoluent au fil du temps d'immigration afin de mieux concevoir leur intégration au tissu social québécois sur le long terme. Cela implique de connaître les enjeux et les contraintes relatifs au processus d'immigration, mais plus encore de connaître les phénomènes identitaires qui peuvent se manifester chez la deuxième, troisième ou encore quatrième génération. Ceci est d'autant plus vrai dans un contexte qui, comme le suggèrent les études mentionnées plus haut (Isajiw, 1975 ; Anctil, 1984 ; Painchaud et Poulain, 1988), favorise la persistance des identités ethniques particulières. Si la société québécoise, tout en prônant des valeurs communes, vise idéalement un modèle d'intégration dans lequel la diversité est reconnue et respectée, il est essentiel qu'elle tienne compte des éventuelles affirmations ethniques qui pourraient également surgir dans les années à venir au sein des communautés ethniques établies plus récemment.

Bien que notre étude se concentre sur le rôle de la nourriture dans la définition et l'affirmation de l'identité ethnique chez les nouvelles générations d'Italo-Québécois de Montréal, elle a, ce faisant, également pour ambition de mettre en lumière certaines des causes qui déterminent cette réaffirmation ethnique ainsi que quelques-unes des stratégies sur lesquelles elle repose. Ainsi, en nous penchant sur le cas d'une communauté qui compte en son sein déjà plusieurs générations, nous pouvons tirer

des considérations utiles pour nous éclairer sur les possibles évolutions de groupes ethniques plus jeunes.

Dans le chapitre suivant, nous définissons le cadre de référence théorique et les principaux éléments conceptuels à l'aide desquels nous précisons nos objets d'étude.

## CHAPITRE 2

### CADRE DE RÉFÉRENCE THÉORIQUE

Dans le présent chapitre, nous présenterons les concepts et les modèles théoriques qui soutiennent notre démarche pour appréhender le rôle de la nourriture dans la formation et la construction identitaire des Italo-Canadiens de nouvelle génération de Montréal.

Ce cadrage théorique inscrit notre travail dans une optique communicationnelle, et ce de plusieurs façons. Tout d'abord d'un point de vue épistémologique, en empruntant la perspective rituelle de la communication développée par James Carey (1992). À travers elle nous faisons en effet reposer l'ensemble de notre approche sur le postulat initial selon lequel la réalité et la culture sont produites, se maintiennent et se transforment à travers et en vertu de la communication, c'est-à-dire via le partage de symboles entre individus (par le biais du langage verbal, mais aussi d'autres formes d'échanges symboliques, comme les pratiques culturelles par exemple) (Carey, 1992). Cette perspective nous permet d'appréhender l'ethnicité italienne comme une réalité symboliquement construite et continuellement redéfinie par les membres du groupe italo-canadien de Montréal, mais aussi entre ces derniers et les individus d'autres groupes. Dans la cette logique, en modulant la signification d'éléments et de pratiques ethnoculturelles, nous verrons que les individus peuvent construire une identité ethnique en conformité avec leurs projets propres et la maintenir en vie malgré le passage du temps. En effet, la conception rituelle de la communication nous permet d'appréhender la nourriture en tant que système symbolique à part entière et donc de l'étudier comme vecteur et ressource dans la formation et la construction de cette réalité qu'est l'identité ethnique. Nous le comprenons, si notre approche communicationnelle se justifie d'abord par le fait que la nourriture est étudiée au

même titre qu'un langage — dont nous approfondirons le rôle symbolique —, elle se repère également dans le fait que nous présentons et articulons l'ensemble des autres concepts mobilisés à travers leurs dimensions et leurs fonctions symboliques.

Plus précisément, nos questions de recherche nous poussent à faire émerger les points d'articulation qui existent entre l'alimentation et l'identité ethnique afin de comprendre si, et le cas échéant comment, l'alimentation participe à la formation, à la construction et au soutien de l'identité ethnique des nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal.

Pour ce faire nous déclinons ces deux objets d'étude — l'identité ethnique et l'alimentation — à travers les dimensions et les concepts qui, de notre point de vue, permettent de dessiner des zones de convergence.

Nous fixons d'abord certains concepts en lien avec l'identité et ses processus de construction, notamment à travers les notions de socialisation et de stratégie identitaire. Nous abordons ensuite plus en détail les concepts d'ethnicité et d'identité ethnique, notamment par rapport aux phénomènes de « revendication » et d'« affirmation » ethniques.

Puis, dans un deuxième temps, nous développons les implications sociales et identitaires de la nourriture et des pratiques qui l'entourent. Nous le faisons premièrement en distinguant les principales transformations qui ont marqué la consommation alimentaire dans les sociétés occidentales durant ces dernières décennies. Deuxièmement, nous ferons émerger la part de symbolisme qui traverse les pratiques alimentaires, pour en établir ensuite les liens étroits avec la culture et l'identité. Nous porterons ensuite notre attention sur la fonction socialisante de la nourriture. Finalement, nous approfondirons la dimension rituelle des pratiques

alimentaires en déclinant ces dernières à travers leur caractère ordinaire et extraordinaire.

Nous compléterons ces catégories conceptuelles au préalable avec celles de rites et celles d'activités rituelles, dans une perspective contemporaine, pour en dégager, de manière plus générale, les fonctions sociales et identitaires qui selon nous permettent d'articuler fonctionnellement les deux objets d'étude précédemment mentionnés.

### 2.1 La communication comme culture

Dans son ouvrage, *Communication as Culture : Essays on Media and Society* (1992), James Carey présente sa définition de la communication en s'inspirant des travaux du philosophe américain John Dewey (1859 - 1952), dans lesquels il distingue les deux conceptions alternatives qui ont historiquement été données de la communication dans la culture nord-américaine, dès lors que ce terme est entré dans l'usage courant à partir du 19<sup>e</sup> siècle.

Il s'agit de la conception transmissive (« *transmission view* ») et de la conception rituelle (« *ritual view* »), la première faisant référence à la distribution de messages dans l'espace à des fins de contrôle et de persuasion, et la deuxième au partage de symboles et d'une vision commune du monde au moyen desquels est assuré le maintien de la société dans le temps (Carey, 1992, p.15). Selon l'auteur, la conception transmissive, reposant sur le déplacement physique de personnes et d'informations, a largement dominé la pensée nord-américaine, autant au niveau de la recherche que de l'opinion publique, de sorte que le phénomène communicationnel y a principalement été appréhendé en rapport à ses effets *sur* la société (Ibid., p. 4).

Or, sans pour autant rejeter ni contredire cette vision, Carey exprime la nécessité de repositionner les études en communication dans une approche plus organique — et en réalité, plus ancienne — afin de la complexifier et de la faire évoluer, en actualisant la

conception développée par Dewey selon laquelle « society exists not only by transmission, by communication, but it may fairly be said to exist in transmission, in communication » (Dewey, 1916, p. 5, cité dans Carey 1992, p.11). Le glissement sémantique contenu dans cette deuxième préposition, à l'intérieur de ce « *dans* », est particulièrement intéressant pour notre propos. Il implique en effet que la communication ne se limite pas au simple transfert d'idées contenues dans un message, et ce à des fins de persuasion et donc de contrôle, mais qu'elle consiste également, comme le souligne Carey, dans le processus actif de création et de consolidation des liens sociaux qui assurent le maintien de la vie communautaire à travers le partage de croyances communes. Pour le dire autrement, au lieu d'y voir uniquement un acte voué à modifier les attitudes et influencer les esprits à travers la circulation de l'information, l'approche rituelle conçoit au contraire la communication comme un acte de confirmation contribuant à représenter et soutenir l'ordre des choses établies ; en somme, comme un rituel (Carey, 1992 p.15).

L'approche rituelle de la communication, bien que privée de sa valeur religieuse, n'échappe pas complètement à ses origines symboliques et les auteurs se situant dans cette tradition font remonter leur héritage en partie aux théories de Durkheim et à l'idée selon laquelle « society substitutes for the world revealed to our senses a different world that is a projection of the ideals created by the community » (Durkheim, 1953, p. 95, cité dans Carey, 1992, p.15). C'est-à-dire que la société se représente elle-même à travers la religion. Ainsi, pour Carey la communauté se matérialise à travers une vision du monde commune et partagée à l'intérieur de laquelle elle se communique ses croyances. Plus spécifiquement, cette vision est partagée à travers des symboles : le langage, les idées, l'art, l'alimentation, etc. C'est dans la perspective d'appréhender la communication sous cet angle que Carey se tourne vers l'école de Chicago et l'interactionnisme symbolique qui proposent une définition à la fois simple, mais utile d'un point de vue épistémologique : « Communication is a symbolic process whereby reality is produced, maintained,

repaired, and transformed. » (Carey, 1992, p.19). Une telle définition permet ainsi de montrer que la réalité se construit à partir de processus de communication.

Bien qu'il soit aisément admis par les sciences sociales qu'il existe une réalité symbolique qui se juxtapose à une réalité objective et autonome « as shadow and substance » (Ibid., p. 20) — c'est-à-dire qu'il existe d'abord un monde réel, fait de choses, d'événements et de phénomènes observables et ensuite un langage ou des symboles qui les indiquent —, Carey va plus loin en tentant d'inverser l'ordre de cette relation. En effet pour l'auteur, il n'existerait aucune réalité indépendante et simplement donnée, qui attendrait d'être découverte et nommée par l'être humain. Au contraire, pour Carey, la réalité est entièrement produite par l'utilisation des formes symboliques qui la sculptent : « [...] words are not the names for things but, [...] things are the signs of words » (Ibid., p. 20). En effet, l'auteur explique que la réalité étant entropique — c'est-à-dire non strictement ordonnée — pour être en mesure de la concevoir, l'esprit humain doit y apposer des coordonnées arbitraires afin de la restreindre. D'après Carey, nous vivons dans une réalité exclusivement symbolique et qui n'est autre que l'ensemble des formes que l'être humain a choisi d'investir de sens. En ce sens, la communication devrait être examinée, selon Carey, pour ce qu'elle est réellement, c'est-à-dire un phénomène premier de l'existence et non un dérivé « mou » d'une nature plus « réelle » (Ibid., p. 21).

Dans cet ordre d'idées, les systèmes symboliques construits, appréhendés et utilisés par un groupe social ont alors la double capacité de représenter et à la fois de produire la réalité. Pour le dire avec les mots de Carey : « [...] as “symbols of ” they present reality; as “symbols for” they create the very reality they present » (Ibid., p. 23). Cela signifie, comme l'illustre l'auteur, que différentes façons de représenter l'espace (visuellement, oralement, ou encore en employant certains types de repères plutôt que d'autres) vont également engendrer différentes réalités. Autrement dit, nous

produisons des réalités singulières en même temps que nous vivons à l'intérieur de ces productions<sup>3</sup>.

L'intégration au niveau individuel de ces symboles et des réalités qu'ils représentent étant rendue concrètement possible grâce à leur transfert d'un individu à un autre, il est possible de dire que « we create, express, and convey our knowledge of and attitudes toward reality through the construction of a variety of symbol systems : art, science, journalism, religion, common sense, mythology » (Ibid., p. 24). Ainsi, l'étude de la communication peut être considérée comme l'étude des processus sociaux, publiquement observables, à travers lesquels « significant symbolic forms are created, apprehended, and used » (Ibid.).

En définitive, la thèse de Carey consiste à concevoir la société (et donc, implicitement, la culture qu'elle produit) comme étant de la communication à travers laquelle se crée, se partage, se préserve et se modifie la réalité d'un côté, et de l'autre, permet à également à l'individu de s'orienter à l'intérieur de cette réalité.

Nous souscrivons à une telle perspective et par conséquent nous nous proposons d'appréhender la nourriture et les différentes sphères qui l'englobent au même titre que n'importe quel autre système symbolique. Autrement dit nous considérons la **nourriture** comme un *ensemble structuré de significations partagées par l'ensemble*

---

<sup>3</sup> Cette dernière considération a notamment une implication directe sur la manière dont on peut concevoir la pensée ou le sens commun. Comme l'explique Carey, contrairement à ce que l'on pourrait croire, la pensée n'est pas essentiellement privée et ne tire pas son origine dans l'esprit des individus singuliers. Dans la mesure où elle repose sur un stock de symboles rendus publiquement disponibles, extérieurs et préexistants à l'individu, cette dernière est fondamentalement publique et sociale. Penser revient, en fait, à utiliser des représentations symboliques partagées de notre environnement (des cartes mentales) qui nous permettent de nous orienter et d'interagir avec ce même environnement en nous informant sur la place que nous y tenons et sur les rapports que nous entretenons aux autres (Ibid. p. 22).

*des membres d'un groupe, et à travers lequel l'individu peut créer, exprimer et transformer son rapport à l'environnement.*

En conclusion, l'approche de Carey nous permet d'inscrire la relation entre l'alimentation et la construction identitaire à l'intérieur d'une dimension spécifiquement communicationnelle tout en le reliant aux notions d'activité rituelle et de réalités symboliquement construites — pertinentes, il nous semble, pour comprendre les processus qui sous-tendent cette relation.

Étant donné que bon nombre de pratiques alimentaires sont d'après nous également rituelles, dans la section qui suit, nous définissons le concept d'activité rituelle, dans un sens plus restreint que celui que nous venons de voir. Nous en spécifions notamment sa déclinaison anthropologique contemporaine afin de cerner le rôle qu'elles occupent aujourd'hui dans la définition de l'identité personnelle.

## 2.2 Rites et activités rituelles au service de l'identité

Nous croyons que le rôle de la nourriture dans la construction identitaire des Italo-Québécois peut en partie s'étudier au moyen des activités rituelles. Il faut dès lors préciser qu'à notre sens grand nombre des activités qu'englobe l'expérience alimentaire constituent des activités rituelles.

### 2.2.1 Les activités rituelles en contexte contemporain

Si comme le souligne Dominique Picard, l'« "omniprésence" du rituel en fait un phénomène difficile à circonscrire » une distinction utile peut cependant être établie entre la définition anthropologique traditionnelle et une conception plus contemporaine de celui-ci (2016, p. 260). L'approche contemporaine s'est notamment donnée pour but d'identifier les formes sous lesquelles les rituels continuent d'exister dans nos sociétés modernes et sécularisées. À cet égard, pour l'ethnologue Martine

Segalen (2012), tant que des symboles existent, ces derniers continueraient d'être soutenus par des rites. La différence par rapport aux sociétés traditionnelles résiderait alors, d'après l'auteure, principalement dans le fait que ces symboles ne seraient plus partagés par l'ensemble des membres d'une communauté et qu'ils ne se traduisent plus en termes religieux (Segalen, 2012, p. 34). Claude Rivière, qui a théorisé le rituel dans une approche « séculière », soulève pour sa part le fait que les rites dits « profanes » ne marquent plus, comme auparavant, une rupture nette par rapport à l'ordinaire quotidien, les rendant parfois difficiles à distinguer des autres activités de la vie courante (1983, p. 102). D'après l'anthropologue, ils seraient devenus moins visibles, plus « souples », de telle sorte que certains ponctueraient notre quotidien sans qu'on y prête nécessairement garde (Ibid.). De plus, les rites profanes n'auraient pas de finalité précise contrairement, par exemple, aux rites religieux qui ont pour but de renouveler l'adhésion aux croyances (Picard, 2016).

Dans cette optique, en suivant Marc Augé, nous retenons que « toute pratique sociale organisée selon le respect de certaines convenances est considérée comme ritualisée et appelée rite »<sup>4</sup> (Augé, 1994 b, p. 189). Cette souplesse conceptuelle, surtout dans sa déclinaison quotidienne, ne doit cependant pas nous conduire à confondre les activités rituelles avec de simples habitudes. À ce propos, Picard souligne comment les rituels, même quotidiens, à la différence des habitudes « ont une forte charge symbolique et s'appuient [...] sur une adhésion à des valeurs sociales et culturelles » (2016, p. 264). De la même manière, Rivière, signale les caractéristiques propres au rituel qui permettent de le distinguer des autres activités quotidiennes :

---

<sup>4</sup> Cette définition d'Augé s'appuie en particulier sur la conception développée par Erving Goffman des rituels d'interaction quotidiens.

C'est dans la référence à des valeurs sociales et à des comportements appréciés culturellement que se repère l'aspect ritualisé de beaucoup de nos conduites quotidiennes, lesquelles peuvent être appréhendées non pas comme simples habitudes, mais comme structures d'actions séquentielles, de rôles théâtralisés, de valeurs et finalités, de moyens réels et symboliques, de communications par système codé. (Rivière, 1996, p. 232)

Ainsi, c'est précisément pour préserver leur portée symbolique à l'intérieur de nos sociétés contemporaines que, d'après Segalen, les rites continueraient de se réinventer (Segalen, 2012, p. 46). La modernité aurait alors notamment poussé ces derniers à se privatiser et à s'individualiser (Rivière, 1983 ; Augé, 1994 b ; Segalen, 2012). Pour expliquer ce processus d'individualisation, Augé se réfère à l'affaiblissement des « cosmologies intermédiaires » qui avaient pour rôle de fournir des représentations et des « visions du monde » claires aux individus, leur permettant de s'orienter au quotidien et donner une signification à leur existence (1994b, p. 87). Leur affaiblissement obligerait au contraire l'individu « à combler solitairement le déficit symbolique qu' [il] entraîne » (Ibid., p. 88). Cette nouvelle condition a également été décrite par Jean-Claude Kauffman (2008) à travers la notion d'« invention de soi », invention à laquelle l'anomie du social condamnerait l'individu (p. 201). Pour l'auteur, l'anomie « caractérise une situation où un acteur ne parvient plus à s'inscrire dans des repères stables fondant sa pensée et son action » (Ibid.).

Augé explique que c'est alors principalement à l'individu, seul, qu'incombe la responsabilité de créer les liens significatifs qui lui permettent de redessiner des systèmes de valeurs cohérents, nécessaires pour ordonner sa vie et pour se définir en tant que personne (1994b). Cependant, ces liens ne deviennent significatifs que s'ils peuvent être symbolisés (Ibid.).

### 2.2.2 Les liens entre activités rituelles et identité

La conception d'Augé nous paraît particulièrement intéressante dans l'étude de la construction identitaire, car si elle reconnaît l'absence de finalité spécifique propre à l'activité rituelle contemporaine, elle en souligne néanmoins la finalité toujours symbolique. Pour l'auteur, le rite correspond précisément à un « dispositif à finalité symbolique » permettant « d'établir, de reproduire ou de renouveler les identités individuelles et collectives » (Ibid., 1994 b, p. 89 ; 1994a p. 51). Cette finalité symbolique est à comprendre, dans l'optique de l'anthropologue, par le fait que la notion d'activité rituelle est étroitement liée à celle de sens. Le sens n'est autre, pour l'auteur, que « la conscience partagée (réciproque) du lien représenté et institué à l'autre » qui est donc un sens social (Ibid., 2003, p. 153). Il ne correspond pas cependant à la simple connaissance « des règles du jeu social » (Ibid., 1994a, p. 49) :

Il ne s'actualise qu'en énoncés particuliers spécifiant les relations entre partenaires différents de la vie sociale – énoncés circonstanciels qui font allusion aux rapports normaux (c'est-à-dire culturellement symbolisés et admis) entre un père et son fils aîné, un frère et une sœur, un époux et une épouse, une tante maternelle et un neveu utérin, etc. Cette « normalité » ne se limite pas aux relations de parenté et l'on attend de la part des partenaires de la vie sociale, économique, politique des comportements globalement conformes aux types de conduites symbolisés et institués dans et par leur société. (Ibid.)

À cet égard, Augé indique que le sens social se constitue par le biais de deux types de mises en relations symboliques. Le premier type renvoie aux relations d'appartenance à diverses collectivités qui permettent à l'individu de définir sa place au sein de son environnement et correspondent à ce que Augé appelle l'axe de l'identité (Ibid., 1994b, p. 85). Le deuxième renvoie aux relations « symboliques et instituées ("normales") » que l'individu établit avec un certain nombre d'« autres », qui peuvent

appartenir ou non à ces collectivités, et dessine ce que Augé appelle l'axe de l'altérité (Ibid., 1994 a, p. 50).<sup>5</sup>

Augé souligne alors que « pouvoir créer ce lien avec les autres est nécessaire pour créer de l'identité, des identités », car il est la condition préalable pour établir des appartenances (la définition par catégorisation « substantifiée »), mais également parce que c'est ce lien qui produit et reproduit du *sens* chez l'individu (Augé, 2003, p. 153). Or, le lien social ne produit du sens que s'il est suffisamment « symbolisé », c'est-à-dire s'il est « pensable » par les individus qui entrent en relation (Ibid.). Il doit, autrement dit, compter sur un minimum de symboles en commun, pour que les acteurs puissent, de fait, se reconnaître, se penser et se situer les uns par rapport aux autres (Ibid.)

Ainsi, les activités rituelles permettent de développer la conscience partagée de la spécificité propre à chaque lien social : « [...] le rite est le dispositif spatial, temporel, intellectuel et sensoriel (il peut faire appel à la musique, au mouvement, aux couleurs)

---

<sup>5</sup> L'auteur décrit chaque axe comme renvoyant à une polarité sous-jacente - individuel/collectif pour le premier et même/autre pour le deuxième – qui dénote le jeu toujours présent entre social et individuel (Ibid.). Augé indique que c'est précisément dans la symbolique du langage rituel que s'explicitent les rapports complexes entre identité et altérité. L'activité rituelle reviendrait, selon lui, à maîtriser ces deux langages, de l'identité et de l'altérité, et à les conjuguer ensembles (1994b, p. 51, p. 53). Pour expliquer cette logique rituelle, l'auteur applique à ce binôme d'identité/altérité les notions d'ambivalence et d'ambiguïté, entendant par le premier la coexistence de deux qualités différentes et, par le second, le fait de ne pouvoir qualifier une chose qu'à travers une double forme négative dans l'attente d'un troisième terme plus adéquat. Ainsi, l'identité se caractériserait plutôt par son ambivalence car l'individu peut appartenir simultanément à plusieurs « classes » ou collectivités sans se contredire, et pareillement s'identifier de manière différentielle à certains individus avec lesquels il peut cependant se retrouver unis face à d'autres. L'altérité, elle, serait au contraire marquée d'ambiguïté car la personne n'est jamais complètement réductible seulement à elle-même ni à l'autre. En effet, tous les individus sont ni totalement différents, ni totalement semblables (Ibid., p. 54). En intégrant simultanément le langage de l'identité, en termes d'appartenance, d'inclusion et d'exclusion, et le langage de l'altérité, comme définition plus individuelle de la personne tout en reconnaissant la part d'« autre » dans le « même », l'acte rituel joue, d'après l'auteur, un rôle de pont et de médiateur entre ces doubles polarités en les croisant (Ibid., p. 62).

qui vise à créer, à renforcer ou à rappeler ce lien » (Ibid.). Et c'est à travers ce sens, cette conscience partagée que se construit et se reconstruit l'identité des individus.

Malgré les nouveaux modes opératoires qu'impose la contemporanéité, pour Augé les rites survivent malgré tout en assumant des formes nouvelles (Augé, 1994 b, p. 131). S'ils s'en trouveraient moins visibles — les frontières se brouillant avec les autres activités de la vie quotidienne —, ils n'en demeurent pas moins essentiels dans la création de relations significatives pour la production des identités (Ibid., p. 84).

Pour nos objectifs de recherche, la dimension rituelle des pratiques alimentaires (dont nous apprécierons les différentes typologies dans le chapitre qui s'y consacre) est incontournable pour comprendre comment la nourriture prend part aux processus de formation et de construction de l'identité ethnique des Italo-Canadiens.

Cependant, avant de spécifier ce rôle dans la définition identitaire, il nous faut préciser certains aspects constitutifs de l'identité, et de l'identité ethnique, pour comprendre quelles sont les modalités à travers lesquelles elles se construisent et s'adaptent en fonction des contextes.

### 2.3 De l'identité à l'identité ethnique

Dans le cadre d'une étude sur la construction de l'identité ethnique de personnes issues de l'immigration italienne, il est utile de préciser ce que nous entendons par « identité ethnique », et de nous intéresser au préalable à la notion plus générale d'« identité » ainsi qu'à celle de « construction identitaire ». Quels sont les processus à travers lesquels l'identité se forme et se structure ? Dans le cas de personnes d'origine italienne, comment l'héritage culturel transmis par la famille influe-t-il sur la construction de cette identité ? Et quelles sont les stratégies et les ressources dont

disposent ces personnes pour procéder à d'éventuels ajustements identitaires dictés par certains objectifs et besoins qui leur sont propres ?

Dans le cadre de notre recherche, nous croyons que c'est à partir d'un double niveau que se construit l'identité ethnique des nouvelles générations d'Italo-Canadiens. En effet, il est vraisemblable de penser que cette dernière résulte à la fois d'un modelage culturel opéré par l'environnement social et d'ajustements stratégiques effectués par les sujets eux-mêmes. Ainsi, nous nous penchons dans cette partie sur certains des processus que nous croyons être à l'œuvre dans la construction de l'identité italienne chez les personnes de deuxième génération ou plus.

Nous aborderons dans un premier temps le concept d'identité au sens large. Nous précisons d'abord pourquoi, dans le cadre de notre travail, il est important d'appréhender l'identité à travers son caractère multiple. Ensuite nous ferons la distinction entre la notion d'identité personnelle et celle d'identité sociale. Nous établirons, par la suite, les liens existants entre l'identité, les interactions sociales et les rituels. Puis, nous verrons en quoi la culture participe à la construction identitaire des individus à travers le concept de socialisation. Enfin, nous expliciterons le concept de stratégie identitaire tel que nous envisageons de l'employer dans notre travail.

Dans un deuxième temps nous fixerons les notions plus spécifiques d'« ethnicité » et d'« identité ethnique » en précisant dans quel sens nous les utiliserons. Nous verrons également quelles peuvent être les motivations qui sous-tendent les phénomènes de réaffirmation ethnique chez les nouvelles générations ainsi que les ressources sur lesquelles elles s'appuient pour procéder à cette réaffirmation.

### 2.3.1 L'aspect multidimensionnel de l'identité

L'appartenance à un groupe ethnique ne représente « qu'une des catégorisations des individus parmi d'autres : le statut socioprofessionnel, l'instruction, le sexe, la religion, les convictions idéologiques, entre autres, sont autant d'éléments qui définissent aussi et situent les acteurs les uns par rapport aux autres » (Taboada-Leonetti, 1998, p. 53).

De plus, « les identités personnelle, individuelle, sociale, collective, culturelle, groupale, ethnique, sont autant de termes ramenant l'identité à une notion hétérogène, et qui fondent par là même une problématique sinueuse » (Aïssani, 2003, p. 51). C'est pourquoi, outre qu'utile, il nous semble important de préciser dans quelle acception nous comptons employer certains de ces termes qui s'avèrent centraux dans notre travail.

Outre le caractère multidimensionnel de l'identité, soulignons également qu'en parallèle de la construction identitaire effectuée à partir des différentes catégories d'appartenance, les nouvelles générations d'Italo-Canadiens sont également confrontées à des appartenances ethnoculturelles qui sont elles-mêmes multiples. Ces dernières, qui se rapportent principalement au groupe d'origine et à la société québécoise, exposent les enfants de famille immigrante italienne à des modèles et des référents ethnoculturels variés, voire divergents. L'individu peut alors être amené à se positionner face à ces différents cadres de référence identitaire et à composer avec les registres culturels qu'ils lui fournissent afin de maintenir ce que Carmel Camilleri appelle une « unité de sens », de laquelle dépend son « impression de cohérence et de stabilité » (Camilleri, 1998, p. 87).

Dans le cadre de notre recherche, il nous semble alors important de tenir compte à la fois des influences externes qui façonnent et structurent l'identité — à partir de la

socialisation à l'environnement dans lequel le sujet évolue et avec lequel il interagit —, et des efforts plus ou moins conscients grâce auxquels l'individu peut opérer certains ajustements identitaires au cours de sa vie. En effet, comme le synthétise Camilleri, « [l]'ensemble des conduites individuelles dans le processus de construction ou de reconstruction identitaire est certainement le fruit d'une interaction entre une acculturation et une histoire personnelle » (Ibid., 1998, p. 217). C'est donc tout en nuances que nous souhaitons aborder la notion d'identité dans ce travail, en gardant conscience du fait que, sur le plan identitaire, la référence au registre ethnoculturel de la part des nouvelles générations d'Italo-Québécois tient à la fois d'un processus d'acculturation, de stratégies personnelles d'ajustement ainsi que du parcours personnel et singulier de chacun.

### 2.3.2 L'identité personnelle et sociale

Commençons par poser une définition large du terme « identité », capable, toutefois de refléter la perspective sociale à travers laquelle nous souhaitons aborder ce concept. Pour ce faire nous empruntons la définition qu'en donne Edmond-Marc Lipiansky, soit « l'ensemble des perceptions, des sentiments et des représentations relativement stabilisées se rapportant à soi et par lesquelles chacun se perçoit (ou est perçu) comme un être singulier, restant lui-même à travers l'espace et le temps » (Ibid., 1993, p. 31).

On repère déjà dans cette définition les deux significations principales que les sciences sociales attribuent généralement à l'identité : une signification objective à laquelle renvoie communément la notion d'*identité sociale*, et une plus subjective habituellement désignée par l'expression d'*identité personnelle* (Lipiansky, 1998). Ainsi, l'identité sociale relèverait d'une assignation identitaire par autrui : elle regrouperait l'ensemble des éléments qui caractérisent l'individu et permettent ainsi de l'identifier de l'extérieur (Lipiansky, 1998 ; Plivard, 2014). En ce sens, l'identité

sociale correspondrait surtout à la place d'un acteur dans la société et dans la culture, à ses statuts, en fonction de « son appartenance à différentes catégories biosociales (l'état civil, le sexe, l'âge, l'appartenance ethnique, la nationalité ; la classe, la profession, les rôles sociaux ; les affiliations idéologiques, philosophiques, religieuses, etc.) » (Ibid., p. 173). Tandis que l'identité personnelle (ou identité pour soi) renverrait à la perception subjective que la personne a d'elle-même. Elle correspond au sentiment d'être un sujet à part entière, singulier, distinct de tous les autres en même temps que cohérent dans sa constance. Il s'agit, en somme, de la conscience et de la représentation de soi (Lipiansky, 1998 ; Vinsonneau, 2002 ; Plivard, 2014).

Si ces deux faces, objective et subjective, de l'identité sont bien distinctes, il est communément admis par les sciences sociales qu'elles s'influencent l'une l'autre dans un rapport d'interactions constantes (Lipiansky, 1998). En effet, d'une part, la conscience de soi est inévitablement influencée par les multiples appartenances sociales d'un individu ainsi que par l'image que lui renvoient les autres à travers les différentes relations qu'il instaure avec ces derniers (Ibid.). D'autre part, les différentes significations et valeurs que l'individu peut conférer à ses appartenances influenceront nécessairement sur les dimensions de son identité sociale (Lipiansky, 1998).

En raison, notamment, de cette interaction entre les dimensions sociales et personnelles de l'identité, pour Geneviève Vinsonneau, cette dernière ne peut se concevoir comme une substance :

[L'identité] signifie généralement non pas la nature profonde d'un individu ou d'un collectif en soi, mais la relation entre les appartenances collectives (c'est-à-dire le fait pour un individu de pouvoir être identifié

au moyen de catégories sociales) et des personnalités individuelles (la manière dont chacun s'identifie lui-même). (Ibid., 2002, p. 156)

C'est à travers la perspective dynamique et processuelle qui émerge de cette citation, que nous comptons appréhender l'identité des Italo-Canadiens de nouvelle génération, c'est-à-dire comme le résultat jamais définitivement fixé d'une interaction constante entre le « social » et l'« individuel », et donc également comme le « produit d'un processus qui intègre les différentes expériences de l'individu tout au long de la vie » (Camilleri, 1998, p. 22).

Face à l'articulation entre le social et l'individuel, si pour Vinsonneau, « la question [est] généralement de savoir comment tel ou tel comportement ou croyance peut se comprendre à partir des appartenances collectives et de la manière dont celles-ci sont vécues, intériorisées par telle ou telle personne » (Vinsonneau, 2002, p. 156), pour Camilleri il est également question de comprendre la démarche active de positionnement et de négociation que l'individu met en place face à ces appartenances à travers ce qu'il nomme des « stratégies identitaires » (Camilleri, 1998).

Dans le cadre de notre recherche, nous considérons que c'est à ce double niveau (de modelage culturel et de positionnement stratégique individuel) que se joue la construction de l'identité ethnique des nouvelles générations d'Italo-Canadiens. L'émergence d'un sentiment d'italianité est en effet avant tout à rechercher dans l'interaction avec l'environnement ethnoculturel dans lequel naît et évolue le sujet. À cet égard, le désir de maintenir en vie ce sentiment devrait être compris à travers le sens que procurent les liens d'appartenance au groupe ethnique. La redécouverte et la reconstruction éventuelles de l'identité italienne, telles que mises en lumière dans le chapitre précédent, renverraient quant à elles plutôt à l'élaboration de stratégies identitaires déployées par les générations post-migratoires face aux nouveaux enjeux

posés par leur contexte (temporel et géographique), pour maintenir en vie cette identité.

Voyons maintenant plus en détail de quelles manières les interactions de l'individu avec son environnement et le sens conféré à ces interactions participent à sa construction identitaire.

### 2.3.3 Identité et interactions

Pour Camilleri, une vision dynamique et processuelle de l'identité attribue nécessairement une place centrale à l'interaction, autant au niveau de la « genèse » identitaire, qu'au niveau du processus à travers lequel l'identité continue de se définir tout au long de la vie d'un individu (Ibid., 1998, p.22) :

[Il s'agit de] l'interaction entre le sujet et le monde qui l'environne, c'est-à-dire d'autres individus, des groupes, ou des structures sociales. Dès le début de la vie, le regard de l'autre renvoie à chacun une image, une personnalité, des modèles culturels et des rôles sociaux que le sujet peut rejeter ou accepter, mais par rapport auxquels il ne peut éviter de se déterminer. Au sein des réseaux d'interaction, familiaux et sociaux, qui situent un individu dans le monde à chaque moment de sa vie, se construit et se reconstruit inlassablement l'ensemble de traits qui le définit, par lequel il se définit face aux autres, et est reconnu par eux. (Ibid.)

Dans une optique semblable, nous avons vu que pour Augé l'identité se crée et se définit directement à partir des deux types de rapports symboliques que l'individu entretient avec les autres : les rapports d'appartenance (sa place au sein d'une collectivité) et les liens qu'un sujet entretient avec un certain nombre d'autres individus (Augé, 2003, p. 153). Le rite remplit alors un rôle fondamental dans la construction de l'identité en cela même qu'il la définit par « une mise en relation, [et] non par l'assignation à une catégorie substantifiée » (1994 a, p. 87).

Si dans la perspective rituelle d'Augé, l'identité se construit à travers le sens conféré aux relations instaurées avec autrui, pour Camilleri c'est plutôt dans la négociation de l'image de soi qui se joue dans l'interaction qu'elle se définit. Dans cette optique, l'auteur situe « l'interaction sociale qui préside à la définition de soi non pas seulement au niveau interindividuel, mais au niveau structurel ou superstructurel (la culture, les institutions, l'histoire, l'idéologie...) », reconnaissant ainsi l'influence incontestable que jouent les instances culturelles et sociales sur l'individu, mais également la marge de manœuvre dont il dispose pour négocier sa place par rapport à ces dernières (Camilleri, 1998, p.23). Si cette posture est tributaire de l'interactionnisme symbolique, elle le dépasse en assignant à l'interaction un sens moins restreint : la construction et la négociation de l'identité ne se jouent pas uniquement au niveau interpersonnel, c'est-à-dire entre individus en présence qui échangent des symboles, s'attribuent des rôles et projettent des représentations les uns sur les autres, mais également dans l'interaction directe entre individus et culture ou encore entre individus et les produits de cette culture (Ibid.).

La prochaine section examine les liens entre « identité » et « culture » en abordant les processus de socialisation et de transmission culturelle, processus sur lesquels, nous le croyons, repose en partie la construction d'une identité ethnique italienne.

#### 2.3.4 Identité, culture et socialisation

Nous avons vu que l'élaboration de l'identité, sa formation et sa construction sont étroitement liées à l'interaction avec le milieu dans lequel se développe et évolue l'individu. En étudiant la construction de l'identité ethnique des personnes d'origine italienne, il est pertinent de se demander, de façon plus spécifique, de quelles manières la communauté d'origine et sa culture contribuent par leur influence à modeler l'identité de ces personnes. Quels sont les liens entre l'identité et la culture,

entendue ici comme héritage culturel, et comment les systèmes de représentation propres à cette culture sont-ils intégrés par les individus ?

Posons une première définition de « culture », telle qu'elle a été donnée pour la première fois par l'anthropologie dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui. Elle revient à Edward B. Tylor pour qui « La culture (ou civilisation), prise dans son sens ethnologique le plus étendu, est l'ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que toute disposition ou usage acquis par l'homme vivant en société » (Tylor, 1871, p. 1, cité dans Plivard, 2014, p. 8). Si cette définition a eu le mérite de mettre en lumière le caractère acquis et non inné de la culture, soulignons que nous nous dissociions d'une conception déterministe de celle-ci. Autrement dit, nous ne considérons pas ici la culture comme « une “deuxième nature”, que l'on reçoit en héritage et à laquelle on ne saurait échapper » (Cuche, 2010, p. 98). Nous ne considérons pas non plus, à l'inverse de l'approche culturaliste, que « l'individu [soit] amené à intérioriser les modèles culturels qui lui sont imposés, tant et si bien qu'il ne pourra que s'identifier à son groupe d'origine » (Ibid., 99).

Par ailleurs, tout comme pour l'identité, nous nous éloignons d'une approche essentialiste de la culture, dans laquelle elle serait conçue comme un donné statique et défini une fois pour toutes. En effet, en nous basant sur les travaux de Carey (1992), l'un de nos fondements théoriques de départ est notamment que la culture (tout comme la réalité) n'existe qu'à travers la communication, comme le reflet des symboles que les membres d'un groupe s'échangent pour communiquer (Carey, 1992). Elle est donc nécessairement dynamique tout comme le sont les interactions entre acteurs sociaux qui la produisent.

Ces précisions étant faites et en restant dans l'optique de Carey, il est néanmoins possible d'affirmer que la culture constitue un cadre de référence symbolique incontournable pour l'individu, dans la mesure où elle lui fournit des représentations cohérentes et simplifiées du monde complexe qui l'entoure, soit un système d'orientation (Ibid.). Partagées et intégrées sous forme de symboles, nous avons vu que ces représentations agissent à la manière de « cartes mentales » permettant aux acteurs d'interpréter la réalité dans laquelle ils évoluent et d'évoluer en son sein sans devoir continuellement se questionner sur la marche à suivre (Ibid.).

Dans les termes d'Alfred Schütz (2003), ce cadre de référence correspond au « modèle culturel de la vie d'un groupe » et réfère à « toutes les valeurs, institutions, systèmes d'orientations et de conduites particuliers (comme le folklore, les mœurs, les lois, les habitudes, les coutumes, les étiquettes, les modes) qui [...] caractérisent - si ce n'est constituent - chaque groupe social » (Schütz, 2003, p. 9). En tant que « schémas d'interprétation et d'expression » (Ibid., p. 27), les modèles culturels auxquels se réfère l'individu demeurent alors centraux dans sa construction identitaire. En tant que ressource symbolique, la culture offre à chacun des repères fonctionnels pour donner un sens et une cohérence à son existence, comme le souligne Vinsonneau (2002) :

Les acteurs sociaux étant constructeurs de leur identité, des matériaux leur sont nécessaires pour la réalisation d'un tel ouvrage. Dans cette optique, la culture offre des ressources symboliques quasi inépuisables. Elle est un vivier de significations, élaborées et partagées, à la fois par des individus et par des groupes que rallient des perspectives communes. Le sujet en quête de cohérence y cherche les repères utiles à l'édification du sens de son être et de sa pratique. La culture oriente l'inscription de l'individu dans le tissu social, les modalités de partage des valeurs qui s'offrent à lui et ses choix d'appartenance. (Ibid., p. 13)

C'est donc en partie à travers la culture que se construit l'identité des individus.

Dans cet ordre d'idée, Camilleri (1989) propose une définition de culture particulièrement exhaustive :

La culture est l'ensemble plus ou moins lié des significations acquises les plus persistantes et les plus partagées que les membres d'un groupe, de par leur affiliation à ce groupe, sont amenés à distribuer de façon prévalente sur les stimuli provenant de leur environnement et d'eux-mêmes, induisant vis-à-vis de ces stimuli des attitudes, des représentations et des comportements communs valorisés, dont ils tendent à assurer la reproduction par des voies non génétiques. (Camilleri, 1989, p. 27)

Cette définition est cohérente avec l'optique de Carey puisqu'elle assimile la culture à une sorte de « filtre cognitif ». Elle guide en effet la perception des individus, et en leur offrant des réponses comportementales adéquates en fonction des situations, elle oriente également leurs actions. Il émerge par ailleurs de cette définition que les membres d'un groupe « tendent à assurer la reproduction » de cette culture d'une génération à l'autre. L'apprentissage culturel répond alors à cette fonction. Plus précisément, pour les sciences sociales, cet apprentissage relève du processus de socialisation. Pierre Tap (1991) décrit ce processus ainsi : « A partir d'un apprentissage, implicite ou explicite, [l'enfant] doit intérioriser les manières de faire et de penser, les idéaux et les pratiques, les croyances et les rituels conformes à ses milieux de vie et à ses groupes d'appartenance » (Tap, 1991, p. 49). Pour l'auteur il s'agit, en somme, du processus par lequel l'individu intègre « ces données sociales et culturelles à la structure de sa personnalité », en intériorisant « les “représentations collectives” transmises sur le mode intergénérationnel » (Ibid.).

Pour sa part, Pierre Bourdieu (1994) voit principalement cette transmission comme un outil de reproduction sociale et désigne la famille comme « le sujet principal des

stratégies de reproduction » (Bourdieu, 1994, p. 141). En effet, bien que les processus d'inculcation et d'incorporation culturelle se produisent à travers différents lieux de socialisation (tels que l'école, le groupe de pairs ou le milieu de travail), grâce à l'éducation et l'exposition quotidienne à certaines manières de faire qu'elle met en œuvre, la famille reste, pour le sociologue, le lieu privilégié où s'opère la transmission des capitaux socioculturels, outre qu'économiques et symboliques (Bourdieu, 1994). En outre, pour l'auteur cet environnement influence et façonne, plus profondément, nos goûts et nos jugements vis-à-vis du monde matériel, de sorte que nos préférences résulteraient, non pas de dispositions naturelles à aimer, par exemple, tel ou tel sport, tel genre musical, ou telle cuisine plutôt que d'autres, mais d'une construction sociale opérée par notre milieu (pour Bourdieu, la classe sociale) que nous avons intériorisée à notre compte (Bourdieu, 1979).

Il faut cependant tenir compte qu'aujourd'hui, les appartenances culturelles tendent à devenir multiples. En effet, la société contemporaine s'est complexifiée et il est désormais possible d'affirmer que l'individu est confronté à autant de cultures que de milieux avec lesquels il rentre en contact. Augé parle, à ce propos, d'« hétérogénéité des mondes » pour indiquer la variété des univers qui définissent les relations de sens des individus et qui dépassent les frontières des traditionnelles catégories sociales et culturelles (Augé, 1994, p. 129). Cependant, ces mondes sont eux-mêmes hétérogènes en leur sein : les personnes qui appartiennent à un même monde n'en font partie qu'en regard de certains aspects sans pour autant partager forcément les mêmes valeurs (Ibid.). Plus encore, certains de ces « mondes » se retrouveraient en compétition. C'est pourquoi, d'après Bernard Lahire (2008), les conditions de socialisation se sont également complexifiées et transformées :

[...] les conditions de socialisation et d'action dans des sociétés hautement différenciées [sont] caractérisées par une forte concurrence entre les différentes instances socialisatrices, par de multiples petites mobilités

sociales et culturelles intergénérationnelles ou intragénérationnelles et par de multiples contacts et frottement des membres de ces sociétés avec des cadres, des normes et des principes socialisateurs culturellement hétérogènes. (Lahire, 2008, p. 213)

Pour Lahire, la conséquence de cette diversification des cadres de socialisation est que les registres identitaires associés à ces cadres doivent nécessairement faire l'objet d'un travail d'appropriation et de reconstruction de la part de chacun (Ibid.). Un point de vue d'ailleurs partagé par Augé.

Pour l'instant nous gardons à l'esprit que la culture qu'un individu hérite de son milieu ou de ses milieux d'appartenance, à travers les processus de socialisation, participe à sa construction identitaire. La culture, en tant que projection symboliquement organisée et partagée des représentations d'un groupe social, fournit en effet des modèles culturels aux individus qui leur servent autant de « schémas d'interprétation » que de « schémas d'expression ». Dans le cadre spécifique de notre travail, cela impliquerait que les représentations et les significations héritées par les nouvelles générations d'Italo-Québécois, notamment au sein de leur famille et donc propres à leur culture d'origine, orienteraient en partie leur manière de voir, d'interpréter la réalité. En outre, ce cadre fournirait vraisemblablement les bases symboliques sur lesquelles construire une identité cohérente avec ces représentations. Il reste maintenant à voir quelle est la marge de manœuvre dont dispose l'individu face à ce conditionnement, notamment en termes de stratégies identitaires.

### 2.3.5 Les stratégies identitaires

Nous avons vu que les milieux d'appartenance et leurs modèles culturels respectifs façonnent dans une certaine mesure l'identité d'un individu en lui procurant un cadre d'orientation symbolique intériorisé qui guide ses interprétations et ses comportements.

Ce faisant, en nous rangeant derrière Tap (1991), soulignons que le sujet s'intègre et s'adapte à son milieu seulement s'il y entrevoit une certaine marge d'autodétermination ainsi que la possibilité d'agir sur celui-ci :

L'acteur social ne cherche véritablement à s'adapter à son milieu social, à s'y intégrer, que dans la mesure où il a le sentiment de *pouvoir s'y réaliser*, non pas seulement à travers la satisfaction de ses désirs, mais grâce à la possibilité d'y *faire* œuvre, de transformer tel ou tel aspect de la réalité extérieure, physique ou sociale, en fonction de ses propres projets. (Tap, 1991, p. 53)

Ainsi, l'individu n'est pas juste l'objet passif des conditionnements socioculturels de son environnement, mais également « un sujet-acteur, qui a des initiatives, qui fait des choix, s'affirme, s'engage et produit [...] » (Ibid., p. 54). Plus encore, l'individu peut sélectionner certains éléments culturels et en laisser d'autres de côté. Ce faisant, il en arrive même à modifier et à transformer « sa » culture. Pour Denys Cuche ce serait précisément en vertu du caractère changeant et malléable de la culture que les individus disposent d'une certaine marge de manœuvre par rapport à elle, au point que leurs « stratégies identitaires peuvent manipuler et même modifier une culture qui n'aura alors plus grand-chose en commun avec ce qu'elle était auparavant » (Cuche, 2010, p. 97).

Cette vision s'inscrit davantage dans une perspective constructiviste qui envisage la socialisation, et l'héritage culturel qu'elle transmet, comme des bases transformables. À partir de ces bases, d'un côté l'individu s'efforce de se réaliser en tant que personne singulière, de s'affranchir d'éventuelles injonctions socioculturelles trop rigides en construisant une identité ressentie comme plus individuelle. De l'autre côté, notamment en contexte post-migratoire, l'individu cherche également à faire émerger une cohérence, une « unité de sens » de la rencontre entre les multiples registres identitaires auxquels il est confronté (Camilleri, 1998, p. 87).

Pour Camilleri et ses collègues (1989, 1998, 2000), cette recherche de cohérence interne apparaît comme la visée principale des stratégies identitaires. Elles sont alors définies par Isabelle Taboada-Leonetti (1998) de la manière suivante :

Les stratégies identitaires [...] apparaissent comme le résultat de l'*élaboration individuelle et collective des acteurs* et expriment, dans leur mouvance, les ajustements opérés, au jour le jour, en fonction de la variation des *situations* et des *enjeux* qu'elles suscitent — c'est-à-dire des *finalités* exprimées par les acteurs — et des *ressources* de ceux-ci. (Taboada-Leonetti, 1998, p. 49)

De cette définition il émerge clairement que les stratégies identitaires sont des stratégies adaptatives déployées dans la poursuite de finalités précises. Les finalités dont il est question dans les travaux de Camilleri et ses collègues (1998)<sup>6</sup> reviennent le plus souvent à pallier une crise identitaire suscitée, tantôt par une situation de stigmatisation, tantôt par la dissonance ressentie entre les registres identitaires propres aux différentes appartenances sociales, ou encore entre l'identité attribuée et l'identité subjective (Camilleri *et al.*, 1998). C'est donc dans la tentative de rétablir un certain équilibre face à la souffrance qui découle de cette crise que l'individu mettrait en place des stratégies ciblées.

Pierre Tap et Sylvie Esparbes-Pistres (1997) qui ont également développé la notion de stratégies identitaires adoptent, pour leur part, une perspective légèrement différente, dans laquelle ces dernières visent plus globalement un objectif de

---

<sup>6</sup> Nous nous référons ici en particulier à Joseph Kastarsztein, Edmond-Marc Lipiansky, Hanna Malewska-Peyre, Isabelle Taboada-Leonetti et Ana Vasquez-Bronfman qui ont collaboré à la rédaction de l'ouvrage collectif de référence *Stratégies identitaires* (1998).

réalisation personnelle, sans qu'il y ait nécessairement en amont des tensions ou de souffrances spécifiques :

Nous entendons par stratégie, l'articulation chez un acteur individuel ou collectif, d'une logique interne finalisée et de conduites réalisatrices. Toute stratégie implique la mise en œuvre d'une énergie d'investissement et d'une dynamique de décision, dans la définition de buts (intermédiaires ou terminaux), dans le choix de moyens (matériels ou symboliques) et dans le suivi d'itinéraires facilitant l'élaboration ou l'exécution d'un projet, qui est toujours un projet de soi en relation avec les autres. (1997, p. 191)

Cette définition ne considère pas les stratégies identitaires uniquement comme un moyen de pallier d'éventuelles tensions, écarts ou conflits que l'acteur perçoit au niveau identitaire, mais plutôt comme un instrument pour soutenir la réalisation d'un projet, qui est « un projet de soi ». Cette perspective inscrit ainsi les stratégies identitaires plus précisément dans ce que Tap (1991, 1997) appelle un processus de « personnalisation » et qu'avec Hanna Malewska-Peyre ils définissent de cette manière :

La personnalisation est le processus par lequel l'individu, dès l'enfance, non seulement participe à la construction de sa propre personnalité, dans le jeu complexe de multiples déterminations, mais est en mesure, tout au long de sa vie, de remettre en question ce qu'on a fait de lui, grâce à ses capacités acquises de discrimination, de compréhension et d'autonomie. (Malewska-Peyre et Tap, 1991, p. 10)

Face au besoin d'autoréalisation propre à chacun de nous, Tap se demande alors notamment « comment être à la fois le même (dans le temps de vie), soi-même (en une structure unifiée et profondément authentique et ancrée) et en devenir, en quête, tendu par un désir de réalisation ? » (2005, p. 57). À ce propos, pour l'auteur, l'identité personnelle s'articulerait, simultanément, autour de systèmes d'« ancrage »,

grâce auxquels l'individu coordonne ses « bases de sécurité » (soit les « identifications, croyances et étayages associés à des personnes ou à des groupes »), et autour de systèmes de « projet », c'est-à-dire de « signification » (« de valeurs et d'orientations, par lesquels le sujet mobilise et légitime ses conduites ») (Ibid., 1991, p. 67). Selon Tap, chaque individu a, en d'autres mots, besoin d'entretenir un sentiment de permanence de soi et, en même temps, de se percevoir (et être perçu) comme sujet unique et singulier (Ibid.). Cette perception de permanence est *construite* à travers « des indicateurs, des images, des modes d'action » qui ont le pouvoir de l'ancrer à des référents stables, comme des souvenirs, des lieux ou des personnes (Ibid., p. 56). Il doit en même temps s'efforcer de rendre cette représentation cohérente avec les transformations objectives de son existence à travers un sentiment de continuité (Ibid.) Ce faisant, le sujet cherche, d'autre part, à développer une image de lui-même comme être singulier et différent de tous les autres qui peut se réaliser en dehors des balises fixées par les conditionnements sociaux, culturels et familiaux. François de Singly, qui s'inscrit dans une perspective semblable, résume cette idée de la manière qui suit : « [le sujet] veut être héritier, découvrant qu'il est souhaitable d'être soi-même tout en étant fils de, d'être indépendant tout en étant dépendant. L'individu cherche un certain équilibre entre se lier à et se délier de » (de Singly, 1996, p. 229).

Dès lors, pour expliquer comment fonctionnent les stratégies identitaires mises en place par l'individu pour conjuguer son désir d'enracinement identitaire avec les enjeux posés par de nouvelles « temporalités » et ses aspirations personnelles, Tap fait l'analogie entre la notion d'identité et celle de style (Ibid., 1991, p. 56). D'après l'auteur, le sujet, toujours en quête de reconnaissance et d'intégration, ajuste ses conduites à un style, c'est-à-dire « un système institué de codes, de procédures et de recettes » prescrits par ses catégories d'appartenance (comme le sexe, la classe

sociale, le groupe ethnique, etc.)<sup>7</sup>. Le respect de ces codes lui permet d'être intégré dans ces catégories, de se définir et être défini à travers elles (Ibid., p.62). Les différentes identités sociales correspondraient à ces différents styles. Dans la perspective de Tap, l'individu, comparé à un « ouvrier-artisan » a cependant la possibilité de personnaliser ces styles dans le but de « développer l'image d'un authentique "soi-même" » (Ibid., p. 63). Pour se faire, il procède par retouches et ajustements progressifs du code traditionnel pour l'innover, et donc par l'inévitable « *introduction* d'écarts par rapport aux normes du style de référence », c'est-à-dire de « "traits libres" échappant à tout code manifeste, mais susceptibles de s'organiser en sous-codes implicites favorisant le Jeu créateur des connotations, permettant l'émergence d'un surcroît ou d'une *marge de sens* » (Ibid.). Ainsi, le nouveau style qui en découle et les codes associés peuvent maintenir un lien de « simple connotation au système antérieur, mais [sont] susceptibles maintenant d'être directement activés, dans la mobilisation restructurante [...] » (Tap, p. 64). Se dégage de cette vision, le rôle actif du sujet dans l'aménagement de son identité.

Dans le cadre de notre étude, nous jugeons ce dernier apport particulièrement intéressant pour tenter de cerner les stratégies identitaires mises en œuvre par les membres des nouvelles générations issues de l'immigration italienne. En effet, d'après les recherches présentées dans le chapitre précédent il semblerait que la double appartenance italo-canadienne soit vécue par les nouvelles générations comme une richesse plutôt que comme une source d'incohérence interne. C'est pourquoi la notion de style est particulièrement bien adaptée à notre objet d'étude. Elle nous permet de repérer comment les personnes de nouvelle génération agencent et innovent les codes, les « recettes » — ici également au sens littéral du terme —

---

<sup>7</sup> Tap indique ici un rapprochement possible entre la notion de "styles collectifs" et celle d'"habitus" proposée par Bourdieu.

transmis par leur groupe ethnique d'origine afin de construire une identité ethnique qui articule tradition et innovation à l'intérieur d'une « temporalité » nouvelle par rapport à celle de leurs parents et grands-parents, et selon des objectifs de réalisation personnelle. Le concept de stratégie identitaire tel que développé par Tap nous permet, en effet, d'envisager la « personnalisation » de cette identité ethnique comme faisant partie intégrante d'un plus ample projet de réalisation de soi que poursuivraient les nouvelles générations dans la construction de leur identité personnelle.

Outre le concept d'identité, celui d'« identité ethnique » se lie aux concepts complémentaires d'« ethnicité » et de « groupe ethnique » dont nous précisons le sens dans la section qui suit.

### 2.3.6 De l'ethnicité à l'identité ethnique

#### 2.3.6.1 Définir les concepts

En nous intéressant à la construction de l'identité ethnique chez les nouvelles générations d'Italo-Québécois, il nous faut préciser les termes d'« ethnicité » et d'« identité ethnique » tels que nous les employons ici. En effet, même les auteurs qui utilisent ces concepts dans la littérature ne sont pas toujours unanimes quant aux réalités auxquelles ils réfèrent (Phinney, 1990 ; Poutignat et Streiff-Fénart, 2015).

Poutignat et Streiff-Fénart (2015) soulignent l'essor des études consacrées aux groupes ethniques dans le champ de la sociologie américaine au cours des années 1970, notamment en réaction à l'approche dite « primordialiste » (Ibid.). Pour cette dernière l'ethnicité est « primordiale » parce que l'appartenance à un groupe ethnique est « une caractéristique fondamentale de l'identité, en l'occurrence [...] une

propriété qui s'attache aux individus à leur naissance et les définit comme un genre de personne » (Poutignat et Streiff-Fénart, 2015, paragr. 1).

Or, dans l'ouvrage de Nathan Glazer et Daniel Patrick Moynihan, paru en 1975, les *ethnic groups* y sont étudiés comme une « nouvelle forme de groupement propre aux sociétés modernes » (Poutignat et Streiff-Fénart, 2015, paragr. 2). Autrement dit, ils ne réfèrent plus seulement à des sous-groupes partageant une tradition culturelle commune au sein d'un ensemble social plus large, mais à n'importe quel groupe qui, de façon plus générique, partage une culture ou une origine distincte (Glazer et Moynihan, 1975, p. 4). Si bien que même le groupe majoritaire d'une nation peut être considéré comme étant un groupe ethnique. Les auteurs définissent alors l'ethnicité, de manière assez générale, comme « the quality or character of an ethnic group » (Ibid., p. 1). Dans cette définition le concept d'ethnicité désignerait par extension les qualités distinctives d'un groupe ethnique permettant de l'identifier en tant que tel. Sous cet angle, il semble cependant pouvoir se confondre assez facilement avec celle d'identité ethnique. De plus se pose le problème du statut conféré à ces qualités : comment rendre compte du caractère ou des traits distinctifs d'un groupe sans les objectiver en risquant ainsi de se heurter à nouveau à l'écueil substantialiste ? Une telle définition de l'ethnicité laisse en effet entendre qu'un groupe ethnique serait reconnaissable, tout comme ses membres se reconnaîtraient, en vertu de propriétés qui seraient attachées à ce dernier.

Ainsi, Meintel (1992) fait le choix de ne pas assimiler l'ethnicité à une réalité objective, mais de l'utiliser comme un concept abstrait qui englobe de façon implicite « l'identité ethnique, [et] qui peut inclure aussi les modèles culturels qui caractérisent le groupe et dont plusieurs peuvent servir à délimiter ses frontières » (Meintel, 1992, p. 2). Dans cette logique, d'après l'auteure, le concept de groupe ethnique renvoie à l'ethnicité en tant que phénomène collectif tandis que celui d'identité ethnique a

davantage trait à l'expérience individuelle de ce phénomène (Ibid., p. 5). Plus précisément, pour Meintel (1992) l'identité ethnique réfère « au sentiment d'appartenance des individus à un groupe auquel leurs ancêtres, "réels ou symboliques" ont appartenu, ainsi qu'au sens d'unicité et d'histoire et de devenir partagé d'une communauté »<sup>8</sup> (Meintel, 1992, p. 73, 74 ; Isajiw, 1990, p. 35).

De façon analogue, pour Henri Tajfel (1981) ce concept correspondrait à la dimension ethnique de l'identité sociale, « cette partie du concept de soi qui provient de la conscience qu'a l'individu d'appartenir à un groupe social (ou à des groupes sociaux), ainsi que la valeur et la signification émotionnelle qu'il attache à cette appartenance » (Tajfel, 1981, p. 255). Rejoignant l'auteur sur ce point, Phinney (1990) va plus loin en mettant l'accent sur les attributs qui seraient assimilés par l'individu de par son appartenance à un groupe ethnique particulier. Ainsi, l'identité ethnique coïnciderait avec l'ensemble des attitudes, comportements, valeurs et perceptions partagés au sein d'un même groupe ethnique et intériorisé à travers ce dernier (Phinney, 1990). Pour Abou (1981), l'identité ethnique est une partie de l'identité culturelle. La différence entre ces deux identités réside dans le fait que la première reposerait en grande partie sur l'interprétation qu'un groupe fait de sa propre histoire, voire sur la prise de positions idéologiques, tandis que l'identité culturelle résulterait d'assimilations progressives moins conscientes (Abou, 1981).

Dans cette dernière conception, l'identité ethnique s'assimile à une forme d'auto-catégorisation. Poutignat et Streiff-Fénart (2015) soulèvent à ce propos un point important, qui est que « les significations associées à l'appartenance à des groupes définis par la culture et l'ascendance commune ne sont pas explicatives des comportements collectifs, mais demandent elles-mêmes à être expliquées » (Ibid.,

---

<sup>8</sup> Définition adaptée en français par Meintel (1992) d'après Isajiw (1990).

paragr. 3). C'est notamment en ce sens que pour les auteurs, « la notion d'ethnicité consiste largement non pas à attester l'existence des groupes ethniques, mais à poser cette existence comme problématique » (Ibid., 2008, p. 17).

Ainsi, pour ces derniers l'identité ethnique ne repose pas sur des attributs objectifs, mais correspondrait à une construction sociale opérée à travers une distinction d'ordre symbolique (Poutignat et Streiff-Fénart, 1995). En s'appuyant en grande partie sur la théorie de l'ethnicité développée par Fredrik Barth (1969), les auteurs s'inscrivent dans une approche de type constructiviste et interactionniste en cela qu'ils considèrent que « les différences culturelles ne sont pas simplement transmises et intériorisées, mais produites par un travail d'entretien par les acteurs et accomplies dans l'interaction » (Poutignat et Streiff-Fénart, 2015, para. 1). Autrement dit, elles ne vont pas de soi, mais sont comme l'a souligné Barth « socialement organisées » (Streiff-Fénart, 2003, p. 1).

Pour l'anthropologue norvégien, les groupes ethniques « sont des catégories d'attribution et d'identification opérées par les acteurs eux-mêmes et ont la caractéristique d'organiser les interactions entre les individus » (Barth, 1969, cité dans Poutignat et Streiff-Fénart, 1995, p. 205). Ces attributions catégorielles sont ethniques dans le sens où elles reposent sur des différences culturelles, mais Barth insiste sur le fait que le contenu qui permet de signifier ces différences est défini de façon arbitraire par les acteurs eux-mêmes (Ibid., 1969, p. 14). Il est donc difficile d'associer à un groupe ethnique des propriétés culturelles qui permettraient de le caractériser de façon univoque et à travers le temps. C'est pourquoi Barth propose de définir les groupes ethniques à partir des frontières qu'ils entretiennent avec d'autres groupes ethniques plutôt que d'un contenu et de caractéristiques culturels (Ibid., p. 10). En ce sens, d'après l'auteur les acteurs sociaux construisent leur identité ethnique en opposition à d'autres groupes ethniques, à travers des signes et des

symboles qu'ils manipulent pour tracer la frontière entre les membres du groupe et les « *outsiders* » (Ibid., p. 14). De l'intérieur, les frontières sont tracées par auto-inclusion des membres au groupe grâce à la définition de signes de reconnaissance et l'identité ethnique se superpose alors à ce processus d'auto-identification (Ibid.). Les frontières externes représentent le périmètre d'exclusion au groupe, et sont aussi bien marquées de l'intérieur — en identifiant ceux que l'on considère comme « *outsiders* » — que de l'extérieur — lorsque ce sont les autres à identifier le groupe en tant que groupe ethnique distinct (Ibid., p. 14).

Barth souligne qu'il faut « prêter beaucoup d'attention à la revitalisation de certains traits culturels traditionnels choisis, et à l'instauration de traditions historiques pour justifier et glorifier les idiomes et l'identité » (Barth, 1969, cité dans Poutignat et Streiff-Fénart, 1995, p. 244). En effet, ces symboles, comme la danse, la langue, les coutumes et autres, deviennent des marqueurs de l'identité ethnique lorsqu'ils servent à signifier l'appartenance (Ibid.) L'ethnicité serait dans cette optique un processus permettant de maintenir les frontières qui définissent le groupe ethnique malgré les pressions exercées par l'interaction avec l'environnement de la société dominante sur les traits culturels (Ibid.)

De cette manière la continuité du groupe ethnique peut s'envisager différemment qu'à travers sa seule capacité à préserver du contenu culturel :

When defined as an ascriptive and exclusive group, the nature of continuity of ethnic units is clear: it depends on the maintenance of a boundary. The cultural features that signal the boundary may change, and the cultural characteristics of the members may likewise be transformed, indeed, even the organizational form of the group may change - yet the fact of continuing dichotomization between members and outsiders allows us to specify the nature of continuity, and investigate the changing cultural form and content. (Barth, p. 14)

Ainsi, si l'identité ethnique traduit un sentiment d'appartenance à un groupe ethnique particulier, l'ethnicité devient un outil de construction et de manipulation de la réalité, d'après Poutignat et Streiff-Fénart (1995), soit « Un élément des négociations explicites ou implicites d'identité toujours impliquées dans les relations sociales. L'hypothèse est que, au cours de ces négociations, les acteurs cherchent à imposer une définition de la situation qui leur permette d'assumer l'identité la plus avantageuse » (p. 129).

Nous voyons dans la prochaine section comment ces manipulations peuvent servir les besoins de revendication identitaire de la part des nouvelles générations issues de l'immigration.

#### 2.3.6.2 La réaffirmation ethnique : ses motivations et ses outils

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que selon les contextes socioculturels, l'étude de l'évolution de l'ethnicité au fil des générations mène à des interprétations différentes du phénomène qualifié alternativement de « *réaffirmation* », de « *revendication* », de « *renouveau* » ou encore de « *redécouverte* » ethnique (Isajiw, 1975, 1990, 2003 ; Gans, 1979 ; Oriol, 1985). Comme l'a mentionné Isajiw (1975, 1990, 2003), ce phénomène fait l'objet d'un paradoxe : malgré que les nouvelles générations d'origine immigrée ne soient pas passées par un processus de socialisation dans la culture de leurs ancêtres et qu'elles aient vraisemblablement connu une plus grande mobilité que leurs parents dans la société dominante, le sentiment d'identification à leur culture d'origine s'accroît au lieu de s'affaiblir (Isajiw, 2003). Il est alors question de comprendre les raisons et les motivations qui sous-tendent un tel paradoxe.

Nous avons vu qu'aux États-Unis, avec sa théorie de l'« ethnicité symbolique », Gans (1979) a été pionnier dans l'étude des réaffirmations ethniques constatées parmi les

générations issues de la grande vague migratoire européenne du début du XXe siècle. Pour l'auteur, cette réaffirmation reflète essentiellement un sentiment nostalgique que les nouvelles générations développeraient pour la tradition reliée à leurs origines, mais qui s'exprimerait dans la limite du temps des loisirs, sans interférence avec les activités pratiques du quotidien (Ibid.). Dans le courant français, nous avons vu et retenu l'analyse de Oriol qui s'inscrit en contre-tendance par rapport à l'approche dominante<sup>9</sup> qui conçoit l'identité biculturelle en termes généralement conflictuels. Pour sa part, Oriol (1985, 1989) associe l'émergence de revendications culturelles surtout à un contexte d'anomie sociale généralisé. En effet, d'après l'auteur, les individus pallieraient l'absence de modèles idéologiques viables en faisant appel aux ressources symboliques qu'ils puisent de leur culture d'origine (Ibid). En ce sens, la revendication ethnique apparaît dans la perspective d'Oriol comme un type particulier de stratégie identitaire. Dans cette logique, les appartenances multiples peuvent alors être considérées comme une richesse plutôt que comme un problème. En effet, elles procurent à l'individu des alternatives symboliques vers lesquelles il peut se tourner pour s'ancrer à un monde doté de sens lorsque la société dominante ne parvient plus à fournir des modèles de solidarité et d'orientation fonctionnels.

Pour sa part, l'explication d'Isajiw sur le phénomène de redécouverte ethnique qui tient surtout compte du contexte canadien, fait émerger des aspects reliés autant aux analyses fournies par Gans (1979) que par Oriol (1985, 1989). D'un côté il observe comme Gans que les éléments qui sont davantage retenus par les nouvelles générations dans le processus de déconstruction et de reconstruction de leur identité ethnique ont en effet une valeur hautement symbolique, mais au contraire de Gans il constate qu'ils ont *également* une valeur pratique au quotidien, et ne sont donc pas

---

<sup>9</sup>Adoptée notamment par Camilleri et ses collègues (1983, 1989, 1993, 1998) comme nous l'avons mentionné dans les sections précédentes.

juste relégués au temps des loisirs (Isajiw, 2003). D'un autre côté, il explique que cette réaffirmation ethnique découlerait d'un contexte culturel spécifique au Canada. La multiplicité des modèles culturels qui y sont proposés doublée à l'impossibilité d'instaurer un modèle canadien unifié confronterait, d'après Isajiw, l'individu à une situation d'anomie similaire à celle décrite par Oriol (Isajiw, 2003). La seule différence étant qu'elle est ici engendrée par un « trop-plein » plutôt qu'un « trop peu » sur le plan des repères culturels (ou idéologiques) disponibles. C'est ce que Jean-Pierre Corbeau et Jean Pierre Poulain (2002) ont qualifié d'anomie « explosive » par opposition à l'anomie « implosive » (p. 103). Les auteurs rappellent cependant que dans les deux cas « L'anomie concerne les normes : soit leur absence, soit leur prolifération, qui n'arrive plus à faire consensus » (Ibid.). Tout comme pour Oriol, c'est en partie cette condition anomique qui pousserait les individus à se tourner vers leurs appartenances ethniques pour trouver des liens de solidarité leur permettant de se construire à l'aide de repères significatifs et stables (Isajiw, 2003).

À ce propos, l'aspect le plus intéressant, à nos yeux, de l'analyse fournie par Isajiw (2003), est que les ressources symboliques que les individus mobilisent à travers la référence à leurs appartenances ethniques, font en partie l'objet d'une réinterprétation. Il existerait, selon l'auteur, des aspects culturels hérités, souvent de manière inconsciente, qui inscrivent l'identité ethnique davantage sur un axe de continuité et de « rétention » ethnique (Ibid.). Sur un autre versant, Isajiw (2003) constate, qu'en situation post-migratoire, ces personnes opèrent également un retour et une récupération d'un passé ancestral, non pas tel que légué par les grands-parents ou les parents, mais plutôt à travers une redécouverte de ce dernier au moyen de nouvelles significations qu'ils lui attribuent. Il s'agit donc d'un retour symbolique, où seulement certains éléments de l'héritage des ancêtres sont alors glorifiés, manipulant et transformant ainsi le passé culturel ancestral (Ibid.). À cet égard, « what is significant, [...] is that there is a process of selection of items from the cultural past

and even relatively few items, such as ethnic folk art, music, can become symbols of ethnic identity » (Ibid., p. 134). En outre, Isajiw souligne que lorsque le recours au passé se fait, il semblerait s'agir d'un recours au passé lointain plutôt qu'au passé immédiat : « The remote past signifying primordial origins, the roots as it were, is a better symbol of identity than the immediate past » (Ibid.).

Dans le contexte de notre recherche, et à la lumière des études mentionnées dans notre problématique, il est pertinent d'envisager que les Montréalais issus de l'immigration italienne souhaitent revaloriser leurs origines ethniques également dans une optique de recherche identitaire plus large. Pour ce faire, elles auraient recours à certains éléments de leur héritage culturel, comme ici la nourriture, qui symbolisent l'identité ethnique italienne de par les significations qu'elles ont apprises à leur attacher en grandissant ou bien les nouvelles significations qu'elles leur remplacent. Le but restant dans les deux cas, de maintenir en vie cette identité à l'aide de symboles qui la soutiennent et de liens d'appartenances qui la renforcent.

Après avoir spécifié qu'il subsiste des implications identitaires distinctes chez les nouvelles générations issues de l'immigration en fonction du contexte socioculturel dans lequel elles voient le jour, et avant d'explorer les façons dont la nourriture intervient dans la construction et la définition identitaire, nous présentons dans la prochaine section les principales tendances qui s'affirment aujourd'hui dans la consommation alimentaire occidentale comme conséquence des grandes mutations sociales contemporaines.

#### 2.4 Mutations sociales et implications alimentaires

En nous demandant comment la consommation d'aliments pourrait contribuer au façonnement et à la construction de l'identité ethnique, il nous semble important de tenir compte des changements qui ont marqué les modes de consommation

alimentaire au sein de nos sociétés occidentales. En effet, au cours des dernières décennies, des styles de vie plus frénétiques ainsi que l'affirmation d'une industrie agroalimentaire dont les produits individualisent de plus en plus les formes de consommation ont profondément modifié notre relation aux aliments (Corbeau, 1992 ; Warde, 1997 ; Poulain, 1997, 2002). Ainsi, nous croyons que ces mutations concernent également les nouvelles générations que nous étudions et leur posent de nouveaux défis propres au contexte de modernité, et plus spécifiquement de modernité alimentaire.

C'est pourquoi nous présentons ici les principales tendances à l'œuvre dans le champ de la consommation alimentaire. Pour ce faire nous nous référons au sociologue de l'alimentation Alan Warde (1997) pour sa catégorisation en quatre grandes tendances. L'auteur se sert notamment de la double dimension d'intégration et de régulation appliquée par Durkheim<sup>10</sup> à son analyse du suicide pour mettre en lumière les quatre grandes tendances du changement social qui recourent et structurent les pratiques alimentaires contemporaines (Ibid.).

Poulain souligne à ce propos qu'il est possible de regrouper les différentes théories développées en sociologie de l'alimentation à l'intérieur de l'une ou l'autre catégorie d'intégration ou de régulation selon l'axe qu'elles choisissent d'adopter (Poulain, 2002).

---

<sup>10</sup> Durkheim (1987) distingue quatre types de mises en acte de la mort en fonction des degrés différents d'intégration de l'individu au groupe et du niveau de régulation auquel il est soumis par ce dernier. Ainsi sur l'axe de l'intégration se retrouvent le *suicide égoïste* et le *suicide altruiste*, découlant respectivement d'une trop faible ou d'une trop forte intégration au groupe, et sur l'axe de la régulation, le *suicide fataliste* ainsi que le *suicide anémique*, où le premier est la conséquence d'une trop forte pression des normes et des valeurs du groupe, tandis que le deuxième résulte d'une béance au niveau des normes et des mécanismes de régulation et donc d'une absence d'esprit de discipline.

#### 2.4.1 L'individualisation

La première tendance indiquée par Warde (1997) est celle à l'*individualisation*. Elle correspond d'après l'auteur à l'affaiblissement des pressions conformistes exercées par les catégories sociales d'appartenance (Warde, 1997, p. 15). Le déterminisme social pesant moins lourdement sur l'individu ce dernier se trouverait du même coup appelé à construire son identité de façon plus autonome, nous dit Warde, et à intégrer la société par la force même de ses efforts (Ibid.). À l'intérieur de cette construction, la consommation relève alors une grande importance puisque, comme l'explique l'auteur, la valeur des individus se mesure avant tout en termes d'apparence et d'expression personnelle (laissant ces derniers en proie à une angoisse de fond face à la responsabilité qui leur incombe de se choisir librement une identité). Par rapport à l'alimentation, cette tendance se traduirait alors par des prises de décision déconnectées de normes ou d'idéaux communs, autrement elles seraient désancrées socialement (Ibid.). C'est le phénomène également mis en lumière par Fischler (1975) notamment lorsqu'il signale la prolifération grandissante des produits alimentaires offerts, par rapport à laquelle l'individu a toujours plus de difficulté à choisir, l'apparition d'une industrie agroalimentaire mettant à disposition des portions individuelles prêtes à l'usage, ou encore l'acceptation des particularismes alimentaires à travers lesquels on voit émerger des menus spécifiques et différents pour chaque convive assis à la même table.

#### 2.4.2 La déstructuration

Sur un autre versant, se dessine d'après Warde la tendance à la *déstructuration*. Dans le cadre des comportements alimentaires, elle renvoie à la dissolution de modèles rigides et conformistes encadrant les routines de consommation (Warde, 1997, p. 7). Étant décrite comme un mouvement qui tendrait vers la disparition de toute orientation normative, la déstructuration de Warde correspond en définitive à l'anomie durkheimienne — correspondant, comme nous l'avons vu, à une situation d'absence, de confusion ou de contradiction des règles sociales — ou encore au

concept de « gastro-anomie » développé par Fischler (1979), puis repris par Corbeau (1992) et Poulain (1997, 2002, 2011). Ce dernier concept renvoie, comme l'explique Fischler, à l'anxiété fondamentale, toujours implicite dans l'acte d'incorporation alimentaire, mais qui est particulièrement exacerbée dans nos sociétés modernes par la prolifération des choix possibles auxquels le consommateur est confronté, cumulé à l'affaiblissement des contraintes sociales qui auparavant régulaient les comportements alimentaires (le repas partagé sous forme de commensalité<sup>11</sup> traditionnelle devient, par exemple, de plus en plus rare). En ce sens, Corbeau et Poulain (2008) soulignent que l'anomie ne fait pas nécessairement référence à une crise du cadre normatif, mais également à une situation dans laquelle les normes et les injonctions se multiplient et deviennent contradictoires. C'est pourquoi Poulain associe à ce type particulier d'anomie l'idée de « vagabondage alimentaire » (Ibid., 1997, p. 20).

Si ces deux premières forces sont généralement admises comme dominantes, Warde (1997) souligne cependant qu'il existerait pour chacune d'elle une contre-tendance correspondante.

#### 2.4.3 La communautarisation

Ainsi, en contrepoint de l'individualisation croissante et d'une situation anémique sous-jacente, Warde relève une tendance inverse à la *communautarisation*. À ce propos, Poulain (2002) relève qu'en réaction à ces deux premières tendances

émergent des formes d'attachement à des communautés sociales plus ou moins reconstruites qui permettent d'affirmer des sentiments

---

<sup>11</sup> Sobal définit une « unité commensale » (*commensal unit*) comme un groupe d'individus réuni dans le cadre d'une consommation alimentaire, que ce soit pour un repas, un simple encas ou une boisson (Sobal, 2000)

d'appartenance, comme par exemple, l'intérêt porté par les urbains à leurs groupes d'origine, à une culture régionale et à ce qui en est le signe (l'alimentation, la langue...). (Poulain, 2002, p. 193)

Warde explique comment cette recherche d'appartenance peut passer par la récupération nostalgique de certaines traditions qui permet de conférer aux individus un sentiment d'enracinement identitaire (Ibid., 1997, p. 13). En effet, l'auteur affirme que les identités locales et régionales sont devenues plus prononcées dans la dialectique du global et du local qui résulte de l'internationalisation de la production et de la communication (Ibid.). En découle une quête d'origines et d'appartenances « naturelles », renvoyant au besoin de partager des idéaux et un projet commun avec des individus considérés « similaires » (Ibid.). Cette tendance trouve sa correspondance sur le plan alimentaire avec le développement et la valorisation des produits locaux, l'attention particulière portée à l'origine géographique, l'enracinement des aliments, des recettes et des pratiques dans une tradition ou dans un contexte culturel donné, en particulier dans un terroir (Warde, 1997 ; Poulain, 1997).

The aspiration to culinary communion is exhibited in the language of tradition, the appeal of regional cuisines, the validation of home cooking, nostalgia for high-quality locally produced ingredients, and endless reflection on the authenticity and coherence of national cuisines. Not only is food rather more firmly socially embedded than many other items of consumption, the attempts at its further re-embedding are particularly marked. (Warde, 1997, p. 184)

Poulain (1997) qui se penche, à ce propos, sur l'intérêt contemporain pour les cuisines du terroir, constate que la nostalgie d'un « espace social » marqué d'une « culture culinaire clairement identifiée et identifiable » est le symptôme d'une angoisse diffuse, renforcée par les contextes de globalisation et de multiculturalismes urbains, devant la menace de dissolution identitaire dans des entités plus floues

(Poulain, 1997, p. 22). D'après l'auteur, l'« univers traditionnel » alors évoqué par le « *terroir* » s'entend, dans les discours spontanés des consommateurs, le plus souvent « au sens naïf du terme », c'est-à-dire : « supposé stable et anhistorique fondé sur une tradition immuable, par opposition aux transformations et aux cycles des modes de l'économie de marché, et authentique, par opposition à l'artificiel de l'urbanité où le “construit” prend le pas sur le naturel » (Ibid.). Situer des produits et des pratiques dans cet « espace authentique » reviendrait, nous dit Poulain, à invoquer une « mythologie du “paradis culinaire perdu” » correspondant à une vision « édénique de la ruralité élevée au rang d'univers anthropologique d'harmonie des hommes entre eux et avec la nature » (Ibid.). Les intégrer dans un « patrimoine gastronomique » les érige, ajoute l'auteur, en témoins de l'histoire et de l'identité d'un groupe social (Ibid.). Ainsi, incorporer certains produits alimentaires, défendre des « manières de cuisiner » ou des « manières de manger et de boire », que l'on associe à l'un ou l'autre univers traditionnel, participe symboliquement « au maintien de l'intégrité [du mangeur] et à la construction de son identité » en arrimant cette dernière à des origines à la fois mythiques (« authentiques ») et culturellement définies (Poulain, 2011, p. 245).<sup>12</sup>

#### 2.4.4 La stylisation

Quatrième force du changement social à l'œuvre comme réaction à la déstructuration, d'après Warde, la *stylisation* réintroduit un principe de discipline et de régulation grâce à la présentation de soi que permettent les pratiques de consommation (Warde, 1997, p. 16). Elle réfère au phénomène de fragmentation sociale que Michel

---

<sup>12</sup> Nuançons cependant : même à l'intérieur de cette logique de contextualisation des pratiques et des aliments dans la tradition à des fins d'identification (de la nourriture et de soi-même), il existe une marge d'innovation. Nous dirons même qu'un certain degré d'accommodation permet d'introduire des variations dans la tradition afin de la préserver de la monotonie et ainsi mieux la domestiquer. Comme le souligne Fischler, « a cuisine enables neophile innovation to be reconciled with neophobic conservatism » or distrust. Novelty, the unknown, can be steeped in the sauce of tradition ; originality is tempered by familiarity and monotony relieved by variety » (Fischler, p. 287, 1988).

Maffesoli (1988) a également nommé de « néo-tribalisme » pour rendre compte de la prolifération de groupes, beaucoup plus restreints que les classes sociales ou les générations, et formés sur la base de styles de vie et de modes de consommation communs (Maffesoli, 1988). Warde explique que c'est alors plutôt le respect pour certains goûts et certains jugements qui cimente ces nouveaux groupes sociaux (Ibid., 1997, p. 14). Ainsi, l'auteur souligne comment, dans cette logique, le regard des autres participe en grande partie à la définition des identités (Ibid.).

Maffesoli (1988) note qu'une socialité à dominante empathique (les tribus contemporaines) remplace ainsi peu à peu les socialités rationalisées ou traditionnelles, en contre-tendance de la massification progressive. L'auteur spécifie que sur le plan individuel ce mouvement implique l'adoption de pratiques identifiables et valorisées, perçues comme communes à un « groupe de style » (Ibid., p. 185).

Concrètement, dans le secteur alimentaire cela peut se traduire, d'après Warde, par la promotion du végétarisme, d'aliments produits de façon socialement équitable ou éthique pour l'environnement, la valorisation de certaines diètes considérées bonnes pour la santé, la préservation de certaines techniques de production (dans les règles de l'art), ou encore la tendance à cultiver le goût et le raffinement (Ibid., 1997). Poulain note à ce propos que les images véhiculées par les médias, en particulier celles proposées par la publicité et les techniques de marketing, jouent un rôle non négligeable dans le développement du phénomène de stylisation (Poulain, 2002, p. 194).

Dans le cadre de notre recherche, ces tendances suggèrent que les nouvelles générations d'Italo-Canadiens sont probablement soumises à opérer certains choix dans le domaine de leur consommation alimentaire et que ces choix peuvent

éventuellement avoir une valeur stratégique. En effet, nous pouvons par exemple présumer que la tendance à préserver ou non certaines traditions alimentaires traduit, non seulement un choix d'ordre affectif, mais également un recours à la nourriture et à un certain type de consommation comme des outils identitaires.

Ainsi, nous nous intéressons dans les prochaines sections aux implications plus spécifiquement identitaires et sociales de la nourriture et des pratiques qui l'entourent.

## 2.5 Nourriture et alimentation : implications identitaires et sociales

D'après Poulain, « si l'aliment nourrit l'être biologique, l'aliment cuisiné, quant à lui, nourrit le "corps social" », en particulier grâce à la part « de signes, de symboles, de rêves et de mythes » qu'il véhicule (Poulain, 1997, p. 20, p.19).

### 2.5.1 La part de symbolisme

Il est significatif de noter comment l'anthropologie, discipline qui s'est probablement le plus volontiers intéressée à l'alimentation notamment à travers l'étude des différentes cultures, l'a fait en examinant systématiquement les fonctions symboliques de cette dernière. Par fonctions symboliques s'entendent les usages de la nourriture comme moyens pour les groupes sociaux de représenter une réalité cachée, absente ou imaginaire et informer ainsi les individus sur la place qu'ils occupent à l'intérieur de ces groupes sociaux. Pour l'anthropologie, l'observation de ces usages qu'il est possible de lire à l'instar de codes ou de langages, devient alors un moyen de déceler et décrire ces réalités.

Parmi les auteurs de référence au sein des courants fonctionnalistes et structuralistes, Claude Lévi-Strauss (1908 - 2009), pour qui le thème de la nourriture devient récurrent à partir des années 1950<sup>13</sup>, s'inspire de la linguistique pour l'analyser. Les pratiques alimentaires peuvent alors être conçues comme une pratique de langage, car elles servent, à un niveau inconscient, à communiquer la structure d'une société et ainsi prescrire des modèles de relations sociales. Dans un même ordre d'idée, l'anthropologue britannique Mary Douglas (1921 - 2007), conçoit l'alimentation à la manière d'un code, définissant la place de l'individu dans la société et permettant de préserver l'ordre social (Douglas, 1966).

Pour sa part, Roland Barthes a recours à la sémiotique pour tenter d'expliquer la fonction de la nourriture et l'associer à celle d'un signe « c'est-à-dire, l'unité fonctionnelle d'une structure de communication » : elle peut communiquer quelque chose de plus qu'elle-même, si ce n'est quelque chose de différent par rapport à elle-même (1961, p. 980, 1964). Ainsi, d'après l'auteur nous ne nous limitons pas à acheter et consommer des produits alimentaires, mais la chaîne entière de systèmes de significations qu'ils recouvrent (Ibid., 1961). Barthes indique à ce propos qu'une pomme n'est pas un objet que l'on ingère simplement pour ses propriétés nutritionnelles ou en réponse à un besoin physiologique. Elle renferme également l'ensemble du système qui a contribué à lui donner vie (le soleil, l'eau, les agriculteurs, les animaux) et la relation à d'autres systèmes de signification (comme les mythes, les légendes, la publicité, la culture populaire, etc.) (Ibid.).

Plus récemment, mais dans le même ordre d'idées, l'anthropologue américain Sydney Mintz (2007) montre comment les êtres humains ont opéré un décalage de sens par

---

<sup>13</sup>Le thème de la nourriture apparaît dans l'œuvre de Lévi-Strauss dès l'ouvrage *Anthropologie structurale* (1958 et 1974).

rapport à l'alimentation, en s'intéressant notamment aux sociétés occidentales contemporaines, plus larges et complexes que celles traditionnellement étudiées par l'anthropologie de la nourriture (Ibid.). L'auteur explique que nous avons transformé la nourriture en système de significations qui dépasse sa fonction physiologique originelle. Mintz emprunte l'exemple de l'anorexie, une maladie qui représente un fait purement culturel dont la manifestation est bien plus commune dans les sociétés occidentales qu'ailleurs, marquées comme elles sont par la surabondance de nourriture (Ibid., 2007, p. 6). L'anorexie, tout comme la boulimie, sont selon l'anthropologue parmi les expressions les plus éloquentes, et même pathologiques, du rapport profondément symbolique que nous entretenons avec la nourriture (Ibid.). Mintz montre comment cette dernière n'est plus le simple objet d'un besoin « animal », mais peut se charger de connotations morales, ici reliées aux images véhiculées par les médias (Mintz, 2007, p. 6). D'après l'auteur, cette superposition de significations, qui complexifie radicalement une fonction à première vue simple et non problématique est opérée, sous des formes différentes, au sein de toutes les cultures (Ibid.). Ainsi, pour Mintz, le fait alimentaire illustre de façon particulièrement claire cette disposition propre à l'espèce humaine d'investir de sens social des activités qui sont à l'origine basiques, « indeed, with so much meaning that the activity itself can be lost sight of » (Ibid., p. 7). L'auteur souligne en effet comme les aliments que l'on consomme renferment des histoires reliées au passé de ceux qui les ont consommés avant nous : les techniques utilisées pour se procurer, préparer, servir et consommer ces aliments représentent en soi des variables culturelles et familiales associées à des narratifs particuliers (Ibid., p. 7). En ce sens, il est possible d'affirmer que la nourriture n'est jamais simplement *mangée*, et que son absorption est toujours doublée de significations plus profondes. Comme le souligne l'auteur :

These meanings are symbolic, and communicated symbolically ; they also have histories. [...] In one sense, the symbolic investment of meaning in food has little to do with food itself. [...] In fact, what the food is, how

people come to have it, how is it prepared, whether it is plentiful or scarce, under what it is available – all of these circumstances, and many others, are integrated into what the food means. This was the way the early anthropologists thought about food, most of all ; it continues to be what's most important about it for anthropology. (Ibid., p. 8)

Ainsi, si les individus peuvent éprouver des sentiments forts à l'égard de la nourriture, de par son accessibilité et sa banalité, elle court le risque d'apparaître moins significative qu'elle ne l'est en réalité. Elle occupe pourtant un rôle de premier ordre dans notre relation symboliquement instaurée aux autres, quant aux significations et aux histoires qu'elle nous consent d'ingérer, réactualiser et communiquer quotidiennement. En effet,

Parmi toutes les autres [...] les consommations alimentaires présentent une particularité essentielle : elles sont physiquement et littéralement incorporées. C'est sans doute cette intimité ultime de l'incorporation qui donne aux consommations orales une prégnance symbolique tout à fait particulière et qui contribue à faire de l'aliment une sorte de machine à voyager dans l'espace social et dans l'imaginaire. (Fischler, 1990, p. 17)

C'est notamment en vertu de sa valeur symbolique que la nourriture et l'alimentation contribuent à relier l'individu à sa, ou ses, culture(s) d'appartenance, participant également à la définition et à la construction de son identité. C'est ce que nous approfondissons dans les sections qui suivent.

### 2.5.2 Alimentation, culture et identité

« Il n'existe y à ce jour, aucune culture connue qui soit complètement dépourvue d'un appareil de catégorie et de règles alimentaires, qui ne connaisse aucune prescription ou interdiction concernant ce qu'il faut manger, et comment il faut manger » (Fischler, 1990, p. 58). Poulain souligne à ce propos que, quelles que soient les logiques sur lesquelles elles s'appuient, toute culture fixe un « ordre du mangeable », en classant les aliments selon ce qu'elles jugent consommable ou non, en prescrivant

des modalités de consommation et de préparation spécifiques et en circonscrivant les relations au divin et au surnaturel (Poulain, 1997, p. 20).

En ce sens, l'alimentation constitue un système de représentation car en faisant l'objet d'un classement elle informe sur les interdits, les valeurs et les croyances d'une société qui la caractérisent et la structurent. En effet, cet ordre du mangeable, composé de règles et de codes, mais aussi de rites sacrés ou profanes, forme ce que Fischler appelle « système culinaire » (1990, p. 78), et structure la « filière du manger » d'une société (Corbeau, 1992). Ce dernier concept, développé par Jean-Pierre Corbeau, réfère plus précisément aux différents paliers qui constituent l'ensemble des pratiques et des comportements alimentaires d'un groupe ou d'une société, allant des choix particuliers de sa production et de sa consommation à l'imaginaire symbolique émanant des discours de table (Ibid.). La filière du manger met en lumière le caractère pervasif de la nourriture, qui en fait selon Corbeau, un « phénomène social total »<sup>14</sup> en cela qu'elle englobe certaines des dimensions culturelles, psychologiques et sociales les plus fondamentales de la vie en groupe (Ibid., p. 101).

Poulain, parle au sujet de l'ensemble de codes régissant l'alimentation, d'une « relation bioanthropologique » (Poulain, 1997, p. 20). En « connectant le naturel au culturel » d'une façon qui lui est singulière, chaque groupe se distingue en effet d'autres groupes et se définit également lui-même. En ce sens, d'après Poulain l'acte alimentaire est un vecteur et un marqueur identitaire (Ibid.). Outre identifier collectivement le groupe, il identifie les membres en son sein et les situe. Ainsi, Massimo Montanari (2010) indique à cet égard comment l'acte alimentaire renvoie à

---

<sup>14</sup> Corbeau fait référence ici au concept de « fait social total » introduit par Marcel Mauss dans son *Essai sur le don*, paru en 1923-1924.

une « grammaire », régie par certaines règles, dont la connaissance permet de communiquer sur la base d'un langage commun, mais aussi de sanctionner les appartenances et les exclusions au groupe (Montanari, 2010, p. 117).

C'est précisément en vertu de cette capacité à catégoriser les individus que pour Corbeau (2005) la nourriture permet à chaque individu de se l'approprier comme un outil identitaire, à travers des « jeux » qu'il peut instaurer à différentes échelles :

Des formes multiples de jeux s'inscrivent dans la « filière du manger » et la construisent pour partie. Elles permettent au mangeur pluriel, tantôt de théâtraliser et d'affirmer des filiations symboliques d'appartenance ou d'inclusion qui le sécurisent, tantôt de transgresser « l'institué » de « l'ici et maintenant » ou de contester des stratégies « instituanes ». (Corbeau, 2005, p. 1)

Cependant, le partage des repas (qu'ils soient festifs ou quotidiens), la participation en cuisine et l'intériorisation de ce qui est bon ou mauvais pour la santé, permettent avant toute autre chose à l'individu de faire l'apprentissage de certaines normes, valeurs et représentations sociales propre à sa culture (Corbeau, 1992 ; Neuburger, 1995 ; Poulain, 1997).

Autrement dit, si l'alimentation façonne l'identité c'est parce qu'elle est profondément modelée par le culturel et représente ainsi un élément fondamental du processus de socialisation, comme nous le montrons dans la prochaine section.

### 2.5.3 La fonction socialisante de la nourriture

En faisant l'apprentissage d'un modèle alimentaire spécifique, l'enfant assimile par la même occasion les significations et les croyances qu'il reflète. Depuis sa naissance et jusqu'à l'âge adulte, l'individu s'approprie progressivement « une série de règles et de catégories définissant les types d'aliments, de plats, de systèmes de cuissons,

d'assaisonnements, de manières de manger ou encore de s'approvisionner, de lieux de prises alimentaires, de structures de repas et de temporalités alimentaires » (Dupuy, 2014, p. 80).

Ce modèle alimentaire reflète les *habitus* qui caractérisent l'environnement dans lequel l'individu est socialisé, c'est-à-dire le système de règles, de conduites, de valeurs et de croyances qui pour Bourdieu (1979) sont surtout relatives à sa classe sociale, mais qui, comme nous l'avons vu, peuvent caractériser tout autre type de sous-groupe, tel que le groupe ethnique ou un groupe générationnel donné. À ce propos, nous avons également mentionné que Bourdieu, et Brillat-Savarin (1981) avant lui, ont parlé de socialisation au goût pour expliquer que ce que les individus préfèrent consommer et considèrent bon pour la santé correspond généralement à ce que leur milieu socio-économique était en mesure de se procurer :

Le goût lui-même (c'est-à-dire la culture) est socialisé : s'il y a affinité entre les œufs à la neige et un revenu modeste, ce n'est pas seulement parce que ce mets est peu dispendieux, c'est aussi, semble-t-il, en raison d'une formation sociale du goût, dont les valeurs s'établissent, non point dans l'absolu, mais dans un champ déterminé. (Brillat-Savarin, 1981, p. 30)

Ainsi, à travers la transmission du système de règles et de croyances qui la supporte, l'alimentation transmet à l'individu également certaines représentations propres à sa culture. Ces représentations, bien qu'elles soient socialement construites, constituent un point de référence et jouent un rôle pratique : orienter l'action en informant le rapport au monde et aux autres. Leur exactitude importe peu, l'objectif étant de simplifier la vie des acteurs sociaux en leur fournissant des modèles opérationnels dans leur quotidien.

Étant donné la variabilité des activités qui entourent la nourriture, la socialisation alimentaire peut, par ailleurs, se réaliser sous différentes formes. Christine Tichit (2015), qui s'intéresse notamment à la transmission du patrimoine alimentaire d'une génération à l'autre, distingue à ce propos entre une transmission intergénérationnelle de type actif et une autre de type plus passif. La première s'inscrit, selon l'auteure, davantage dans une démarche éducative active, c'est-à-dire lorsque la famille par exemple enseigne explicitement à l'enfant les manières de table, les savoir-faire, les recettes ou les aliments qu'elle considère bons pour la santé (Tichit, 2015). Dans sa forme plus passive, la socialisation agit plutôt à travers la participation aux « activités quotidiennes et ritualisées qui rassemblent parents et enfants autour de l'alimentation, comme le repas par exemple » (Ibid., paragr. 1).

Anne Dupuy (2014), pour sa part, parle de « modes de socialisation » à l'œuvre dans l'expérience alimentaire (p. 81). Le premier mode de socialisation opère, selon elle, à travers l'« entraînement », c'est-à-dire par la pratique directe que fait le sujet des activités alimentaires telles que privilégiées au sein de son environnement (Ibid., p. 91). Il s'agit par exemple de l'exposition récurrente à certains modes de consommation ou à certains types de sociabilité lors des repas. L'auteure repère ensuite les mécanismes de socialisation qui œuvrent de manière plus diffuse, à travers notamment l'assignation et l'organisation des rôles domestiques autour des pratiques alimentaires. Enfin, elle distingue l'inculcation et la transmission de toutes ces normes et valeurs socioculturelles implicites dans les manières de manger privilégiées au sein du groupe (Ibid.).

Connaissant les règles qui régissent les modèles alimentaires dont il a hérité, l'individu peut cependant recourir à la nourriture de manière plus subversive, pour renverser ces modèles et en construire de nouveaux, plus personnels, ou pour signifier les appartenances auxquelles il souhaite s'affilier pour se construire :

S'individualiser, affirmer des différences, les théâtraliser et pratiquer des jeux structurent sa personnalité, donnent du sens à sa vie, permettent des inclusions ou des affirmations de filiations. Tantôt le je « pense comme les institutions », tantôt il les critique ou cherche à les inventer. Le je produit et reproduit de la socialité à travers la diversité des jeux de la filière du manger. (Corbeau, 2005, p. 7)

On le comprend, en permettant à l'acteur social d'intégrer les systèmes de significations auxquels le relie symboliquement son expérience alimentaire, en le socialisant à la culture à laquelle il appartient et en signifiant ses appartenances, la nourriture joue un rôle central dans la formation et la construction de son identité.

Mais il nous reste à voir une dernière dimension attachée à la nourriture qui participe à son tour à la définition et à la construction identitaire. Il s'agit de la dimension rituelle qui, de manière explicite ou plus implicite, est présente dans grand nombre d'activités alimentaires. Nous approfondissons cette dernière dimension dans les prochaines sections.

#### 2.5.4 Rituels alimentaires : les aspects « ordinaires » et « extraordinaires »

Corbeau affirme qu'« appréhender la sociabilité à partir des pratiques alimentaires permet d'observer une multiplicité de rituels » (Corbeau, 1992, p. 101). En ce sens la notion de filière lui permet notamment de saisir les différents rituels qui, à chaque palier de cette dernière<sup>15</sup>. De plus, Corbeau indique comment les aliments qui

---

<sup>15</sup> Corbeau souligne en outre qu'étudier les rituels alimentaires à travers le concept de filière permet de relever l'importance des rituels également en amont de l'acte culinaire. Ainsi, par exemple, l'auteur indique comment dans les réalités rurales ou dans certains jardins urbains, l'autoproduction de denrées – la culture du potager, la conservation et la confection de viandes, etc. – mobilise des « habitudes et certains rituels dont la prétendue reproduction manifeste l'appartenance à un ensemble social antérieur » et permet de théâtraliser la vie familiale (Ibid., 1992, p. 103). Lorsqu'il n'y a pas d'« autoconsommation », l'acte d'achat en lui-même traduit alors aussi une forme de rituel, dans le

parcourent cette filière (où chaque élément se trouve interconnecté), s'imprègnent eux-mêmes, au fil des étapes, de symboliques culturelles que les individus s'approprient par la suite à travers des rituels (Ibid., p. 104). Pour l'historien de l'alimentation Massimo Montanari (2010) c'est précisément en vertu de ce sens, dont est chargé chaque élément du système alimentaire, que les gestes faits avec d'autres dans ce dernier « tendent à sortir du cadre strictement fonctionnel pour prendre une valeur communicative » (Montanari, 2010, p. 111).

Sans contester les évocations religieuses qui peuvent encore y être associées, c'est notamment grâce à ce sens qu'il est possible, comme le propose Corbeau (1992), d'étudier la dimension rituelle des comportements alimentaires contemporains sous leur forme profane. Ainsi, sur la base de la description que donne Rivière (1983) du « rituel séculier », nous suivrons dans cette section la distinction également établie par Corbeau, entre rituels alimentaires « ordinaires » et « extraordinaires » (Corbeau, 1992, p. 107). Rivière nous dit que les rituels peuvent, dans leur déclinaison contemporaine, se traduire autant sous forme d'activités quotidiennes, même à l'apparence parfois anodine, que sous forme d'activités qui, « d'une façon plus visible et plus festive, théâtralisent des croyances, des valeurs ou des idéologies "laïques" » (Corbeau, 1992, p. 103). Nous présentons ici quelques-unes des principales activités alimentaires qui se rangent dans chacune des deux catégories.

---

déplacement qu'il suscite vers des types différents de distribution (allant de l'hypermarché de banlieue, au marché de fruit et légumes, ou encore des petits commerces plus recherchés proposant des produits ethniques, gastronomiques ou biologiques) et dans le tri, puis le choix des produits disponibles, en fonction des marques, des ingrédients, de la provenance, du degré de transformation, mais aussi en fonction des goûts de la famille (Ibid.).

#### 2.5.4.1 Les rituels alimentaires « ordinaires »

##### *Les repas*

Montanari souligne que dans le « langage de la nourriture », la substance et les circonstances ont toutes deux une valeur signifiante, mais qu'à la différence des langages verbaux, le premier est indissociable de la « nature concrète de l'objet, de la valeur sémantique intrinsèque, en quelque sorte prédéterminée de l'instrument de communication » (Ibid., 2010, p. 111). Si on ajoute à cela que le fait de manger ensemble entraîne généralement une situation de communication entre les acteurs en présence, mettant ainsi en scène un ultérieur niveau symbolique, on comprend que le rituel du repas constitue « un univers symbolique d'une grande richesse » (Montanari, 2010, p. 117).

Boutaud et Lardellier (2001) parlent à propos de la table, d'un dispositif rituel permettant d'établir des ponts entre « systèmes symboliques » différents :

Se posant comme élément de médiation, il va permettre la mise en communication, toutes proportions gardées, avec des « systèmes symboliques », au sens où l'entend Claude Lévi-Strauss. Il assurera en effet le passage d'un langage à un autre, entérinant un autre mode de perception de la réalité. (Boutaud et Lardellier, 2001, p. 34)

En ce sens, la communication qui prend place autour de la table n'est pas seulement verbale, bien que la parole y occupe une place importante. Pour le sociologue Michel Maffesoli (1985), il s'agit plutôt d'un « système total, un mixte de paroles, d'objets, de gestuels qui en appelle à une "poétique" globalisante » (Maffesoli, 1985, p. 6). Mais c'est pour ce dernier surtout dans la dimension théâtrale du repas que se dégage toute l'essence de cette poétique (Ibid.). En effet, les manières de table, les rituels, les règles qui entourent « l'acte culinaire » représentent pour l'auteur une véritable mise en scène (Ibid., p. 5). Si à travers le partage de nourriture les acteurs cherchent

généralement à renouer avec une socialité plus authentique, ils s’y expriment pourtant, nous dit Maffesoli, toujours par le paraître<sup>16</sup> (Ibid.).

Parmi les rituels de « l’ordinaire alimentaire », Corbeau identifie surtout les repas quotidiens en famille (Ibid., 1992, p. 107). Lorsque ces derniers traduisent, d’après l’auteur, encore une forme de commensalité traditionnelle (c’est-à-dire où les membres sont « présents dans l’“ici est maintenant” du manger »), ils donneraient alors lieu à une multitude de « rituels profanes » dans lesquels s’expriment « les savoir-faire culinaires, l’apprentissage des “bonnes manières”, les habitudes régissant les tâches domestiques et la répartition des rôles » (Ibid., p. 108, p. 106).

Corbeau souligne toutefois, que c’est seulement dans cette typologie traditionnelle de repas, où l’ensemble des acteurs s’investit activement pour donner vie à une forme de convivialité, que la notion de partage épouse alors son sens profond, c’est-à-dire celui d’« une relation dans laquelle on prend de son temps pour les autres et prévoit d’être avec les autres, pour réaliser ensemble un acte social d’échange » (Ibid., p. 105).

---

<sup>16</sup> Ainsi, Maffesoli explique que la table est le lieu par excellence de l’ambigu : « Autour d’elle on peut s’aimer ou l’on peut se déchirer [...], nous sommes là au cœur de l’antinomie du plaisir et de son contraire » (Ibid. p. 3). Il indique par là que si le repas gratifie le corps et les sens tout en permettant l’échange, on y retrouve cependant la « présence constante de la part d’ombre, de la face cachée du dieu, la présence de la discorde, c’est-à-dire au sens le plus strict de la mort » (Ibid.). C’est alors en unissant les contraires que d’après Maffesoli, le repas rituel peut les aussi les domestiquer : « Toute la mise en scène du repas — sa théâtralité et son ordonnancement — rappelle cette ambivalence fondamentale. A la fois elle l’expose, et, en la ritualisant, tente de négocier avec elle, de l’apprivoiser, de l’adoucir. Il est difficile de vivre l’antinomie, ce que M. Weber appelait "l’irrationalité éthique du monde", et les divers rites n’ont pas d’autre fonction que d’acclimater à elle. La théâtralité du repas joue ce rôle par excellence, elle unit les contraires. La métaphore de l’alchimie mystérieuse qu’est la cuisson est là pour nous le rappeler » (Ibid.) Ainsi, l’auteur montre que c’est à travers son rôle de médiatrice que la table permet de conjuguer les contradictions et de les affronter collectivement, en même temps que l’angoisse du temps qui passe : « C’est parce qu’il y a affrontement collectif à la part d’ombre, à la mort, qu’il y a la possibilité de socialité » (Ibid., p. 3). Son efficacité symbolique dérive alors du fait qu’elle devient l’expression même d’une « confusion ordonnée », de sorte que « la table théâtralise celle-ci et sert ainsi de paradigme à l’ordonnancement du social dans le reste de la vie quotidienne » (Ibid., p. 4).

Face aux obligations qui monopolisent l'attention et l'énergie de chacun des membres de la famille durant la journée, le rituel quotidien du repas agit alors comme un acte social permettant d'en restaurer la cohésion et l'intégrité, en « scellant l'unité du groupe dans le lieu, le temps et l'action » (Ibid, 1992, p. 105).

Il permet de se prémunir contre la division et la dispersion. Il a donc valeur de rassemblement. Mais plus que ça, il offre à chacun de prendre la même part de nourriture ainsi que le même temps de parole. En principe, on peut supposer qu'il y a une sorte d'égalité — quantitative, objective et mesurable —, de justice élémentaire. En conférant à chacun au moins un statut égalitaire minimal, le repas rappelle que ceux qui sont assis autour de la table ont un droit égal à l'estime sociale. (Preiswerk, 1986, p. 204, cité dans Corbeau, 1992, p. 105)

C'est notamment à travers la théâtralisation du repas rituel quotidien, « qui reflète alors la vie du groupe », que d'après Corbeau les membres de celui-ci font l'apprentissage de certains rôles sociaux et prennent conscience d'un « nous » différent des autres (Corbeau, 1992, p. 105).

Mais la dimension rituelle de l'ordinaire alimentaire ne se repère pas uniquement dans l'acte du repas. Elle est également présente, bien que de manière moins visible, dans certaines routines de la vie quotidienne qui ont pour objet la nourriture, notamment la pratique de la cuisine.

#### *La cuisine comme pratique et rituel de la vie quotidienne*

Les pratiques qui entourent la préparation de nourriture dans la vie de tous les jours, surtout dans la routine de la cuisine, correspondent en bonne partie à ce que les sociologues du quotidien ont appelé des rituels de la vie quotidienne. Parmi eux, Michel Maffesoli (1979) dit du quotidien qu'il « doit être compris comme le

laboratoire alchimique des minuscules créations qui ponctuent la vie quotidienne, c'est le lieu de "recréation" de soi, de la maintenance de l'identité qui permet la résistance » (1979, p. 12). Dans sa sociologie de la vie quotidienne, l'auteur voit en effet cette dernière comme une série de gestes et de rituels dont la répétition fournit une base stable, sur laquelle s'ancrent à la fois la cohésion et la résistance identitaire de l'individu, tout en permettant la perpétuation du social qui devient de cette manière acceptable aux yeux de ses acteurs (Ibid., 1979, p. 77). En ce sens, pour le sociologue, il s'agit d'un lieu dichotomique à la fois de continuité et de réinvention identitaire.

Maffesoli indique que l'identité se perpétue autant à l'intérieur de la structure balisée et répétitive des rituels quotidiens, qu'à travers les appartenances que ces rituels signalent : les membres d'un même groupe se reconnaissent à travers certaines pratiques signalétiques stables qui traduisent leur mode de vie (dans l'habillement, la politique, la cuisine, etc.). Autrement dit, elles « jouent le rôle de mots de passe, de signes de reconnaissance qui permettent la communication de base » (Ibid., p. 79).

D'un autre côté, c'est un lieu de réinvention et de résistance. En effet, Maffesoli souligne que le quotidien, contrairement à l'image commune, est hautement investi d'imaginaire et de fantastique. En effet, le caractère répétitif des microrituels quotidiens en ferait un moment d'évasion permettant à l'esprit d'être « hors de soi » (Ibid., 1979, p. 78). L'auteur explique comment dans ce dédoublement s'ouvre une brèche, un espace de duplicité qui permet à l'imaginaire et au mythique de s'infiltrer. En réenchantant, le quotidien, les rituels en font « le lieu de la conservation de soi et de l'espèce » (Ibid.). Cette « présence absente » permet en effet de préserver un « quant à soi » face aux impositions de l'ordre social et de rendre plus tolérables les injonctions de ce dernier (Ibid., p. 78, p. 79).

Selon l'auteur, en mettant l'accent sur le présent, les rituels quotidiens représentent également une façon de tromper le temps qui passe et d'apaiser l'angoisse résultant de la conscience de la mort (Ibid.). Ainsi, le rituel quotidien « s'enracine sur le temps mythique, le temps immobile », et en détournant ainsi l'attention de ce que l'existence a de plus concret, il la recentre « sur le présent social, sur le vécu collectif » (Ibid., p. 84, p. 83)<sup>17</sup>.

Tout comme les repas du quotidien familial, les plus infimes rituels de la vie quotidienne n'échappent pas non plus à la logique de théâtralisation. Ils supposent en effet, nous dit Rivière, « un décor, élément de mise en scène, ce que l'on reconnaît comme sien, ainsi perçoit-on le vécu de son enfance à travers des photos de lieux naguère familiers. La mémoire s'inscrit dans des cadres, objets et gestes du quotidien qui se perpétuent ensemble (madeleine de Proust) » (Ibid., 1996, p. 231).

Pour notre propos, la dimension de la vie quotidienne est intéressante en cela qu'elle permet de saisir toute la richesse symbolique contenue dans les gestes et les pratiques rituelles qui mettent en scène la nourriture au quotidien et entretiennent ainsi la l'imaginaire dont se nourrit l'identité.

Penchons-nous maintenant sur la dimension « extraordinaire » des rituels alimentaires.

---

<sup>17</sup> Dans la même logique, pour Maffesoli, le *double* fictionnel qui se joue dans la discontinuité du présent – celle du non-sens de l'imaginaire quotidien par opposition à la gestion de l'existence avant tout planifiée et pleine de sens – renvoie à un désir d'éternité. « C'est là où le fantastique rejoint le mythe qui récapitule dans la simultanéité ce que l'histoire disperse dans le temps linéaire. » (Ibid., p. 82). Dans toute représentation fantastique le « temps est réversible, cyclique [et] on peut le remonter à loisir », que ce soit par le biais du discours où de l'imaginaire (Ibid. p. 83).

#### 2.5.4.2 Les rituels alimentaires « extraordinaires »

Dans les rituels alimentaires extraordinaires, nous retenons toutes ces occasions de rassemblement qui célèbrent, autour de la nourriture, « quelque chose de spécial » (Boutaud et Lardellier, 2001, p. 32). Il s'agit du repas festif qui « à intervalles (ir)réguliers, [...] relève tout à la fois d'une décision, d'une conscience collective et d'une mise en scène, qui dépassent de loin les "tables du quotidien" » (Ibid.). L'aspect rituel ne concerne pas seulement le moment du repas en tant que tel ceci dit. Il englobe toutes les étapes qui le constituent, de la préparation et la cuisson des mets, à l'arrivée des invités jusqu'à leur départ. Ce type de repas revêt un caractère en vertu du fait qu'il marque une parenthèse par rapport à l'ordinaire quotidien, « Car toujours, les invités ont l'intuition et même la conscience que la famille ou la communauté réunies sont en train de vivre un moment extraordinaire, empreint de solennité » (Ibid., p. 33).

Boutaud et Lardellier résument quelques-unes des caractéristiques principales du repas cérémoniel ainsi :

Ces repas, rassemblant en règle générale un certain nombre de convives, constituent des contextes sociaux formels durant lesquels une instance symbolique forte est à l'œuvre. Car on s'alimentera, bien sûr, mais on fera toujours bien plus que cela. Et finalement, le repas, quel que soit sa finesse et sa richesse, passera parfois presque au second plan. L'essentiel est de se trouver rassemblés, pour célébrer et régénérer le « noyau dur » d'un groupe, d'une communauté. (Boutaud et Lardellier, 2001, p. 33-34)

En ce sens, pour Corbeau, le repas festif, surtout lorsqu'il réunit les membres d'une famille, a pour but d'actualiser et réaffirmer la solidarité du groupe tout en créant un pont entre passé et futur propre à sa fonction transmissive (Corbeau, 1992). En effet, il s'agit d'un des lieux de transmission des valeurs, des croyances, de statuts qui caractérisent la famille ainsi que de définition de la place de chacun en son sein. En fait, comme l'indique Corbeau, « ce type de commensalité festive s'affirme un

vecteur essentiel de la transmission du mythe familial » (Corbeau, 1992, p. 118). Ainsi, nous pouvons ajouter la définition plus spécifique, mais complémentaire à celles déjà fournies, que donne Robert Neuburger du rituel, soit « des conduites répétitives qui ont pour fonctions de renforcer le pôle mythique du groupe » (Neuburger, 1995, p. 24). Précisons à cet égard ce que l'auteur entend par « mythe familial » dans son ouvrage du même nom :

[Il s'agit d'] un système de représentations et de valeurs intégrées et partagées par tous les membres de la famille concernant chacun d'eux et qui organise les rôles et fonctions des membres de la famille au long de leur vie : interdits, autorisations, rôles sexuels, positions générationnelles, sociales, fonctions affectives, tout en conférant à ces représentations une cohérence. (Ibid, p. 25)

Ainsi, pour Corbeau, à travers la cérémonie du repas festif « Chaque groupe développe son propre rituel qui devient son signe d'appartenance » (Corbeau, 1992, p. 118). Outre la valeur signalétique qu'acquiert le canevas rituel spécifique à chaque famille, Corbeau repère la mise en place d'autres stratégies également vouées à affirmer ces appartenances familiales, communautaires ou culturelles (Ibid.). Ces stratégies résident selon lui principalement dans des comportements de type imitatif, notamment dans les rituels liés à sa préparation. En effet, à travers la reproduction de plats de la tradition familiale,

[le cuisinier] s'empare d'une matrice culturelle culinaire dont on postule que l'imitation confère une identité régionale ou familiale. On collectionne les recettes de son terroir natal, on reconstitue des trajectoires (parfois mythiques) permettant la construction d'une identité dans l'espace urbain [...]. Le rituel culinaire festif passe par l'imitation créatrice du territoire familial ou régional [...]. (Ibid., p. 118)

Le rituel du repas festif permettrait ainsi aux personnes responsables de la préparation des mets, mais également à ceux qui les consomment, de signifier leur appartenance en se reliant à des origines qu'ils tentent de reconstruire par l'entremise de ces mets.

Mais Corbeau détecte une autre forme d'imitation également dans l'« ici et maintenant » des interactions qui prennent place autour de la table rituelle (Ibid., p. 119). Elle correspond au rituel qui voit l'un des convives raconter une histoire que tout le monde connaît déjà, mais que chacun se fait un plaisir à réécouter parce que « cette répétition/imitation sécurise, parce qu'elle offre au narrateur un canevas qu'un imaginaire stimulé par l'écoute groupale modifie et embellit sans qu'on y trouve à redire » (Ibid., 119). De plus, il n'est pas difficile d'imaginer que bien souvent ce sont des souvenirs du passé à faire l'objet de ces récits. C'est pourquoi Boutaud et Lardellier affirment qu'« autour de ces tables, on produit de la mémoire collective, en même temps que l'on se “fabrique des souvenirs” » (Boutaud et Lardellier, 2001, p. 33).

Pour finir, ajoutons que Corbeau considère ce dernier type de rituel interactionnel comme un moyen d'inscrire le mythe familial à l'intérieur d'un récit, d'un narratif concret qui va se fondre à l'imaginaire familial (Corbeau, 1992). Dans le cas de notre recherche, il est possible de présumer que les récits des parents ou des grands-parents se rapportent également à leurs souvenirs de l'époque vécue en Italie, et se chargent alors d'une dimension d'autant plus mythique pour les nouvelles générations qu'elles évoquent un mythe des origines, d'un « avant » qu'elles n'ont pas connu, mais à partir duquel il est possible de supposer qu'elles veulent se définir.

Un autre aspect de la convivialité propre un rituel alimentaire extraordinaire est qu'il permet la rencontre et la confrontation avec l'altérité. Cette rencontre tient, selon Fischler, d'abord aux principes d'incorporation et de modulation du sacré. En effet,

d'après l'auteur, parce qu'elle renvoie à une activité particulièrement intime, l'incorporation est pensée par les hommes sous le mode magique, dans la croyance populaire du « je suis ce que je mange » (Fischler, 2008, p. 90). Cette dernière veut qu'en absorbant un aliment, on absorbe de façon analogique ses vertus et ses caractéristiques. Ainsi, lorsque le repas fonctionne sur un mode *communiel* (par opposition au modèle *contractuel*)<sup>18</sup>, la pensée magique s'étend à l'idée qu'en incorporant la même nourriture, il est littéralement possible de « faire corps » avec un certain nombre d'autres en recréant de la même substance :

C'est le ressort de l'archaïque et apparemment universelle conception selon laquelle, en mangeant la même nourriture, on crée du même, on produit la même chair et le même sang. Mais Simmel fait remarquer que c'est seulement dans et par la communion chrétienne que l'on peut parvenir pleinement à ce résultat, puisque à travers la symbolique de l'eucharistie, c'est bien la même substance qui est consommée : la chair du Christ. (Fischler, 2008, p. 90)

Cependant, Fischler constate que même dans sa version séculière le repas assume certaines formes laïcisées de cette communion chrétienne. C'est notamment le cas lorsque dans une optique communielle, le don alimentaire, à travers la préparation du repas, devient davantage un « don de soi » (Ibid., p. 91). En effet, s'il est réellement destiné à la consommation, l'aliment « transformé, approprié par la personne qui cuisine [...] qui, ce faisant, [...] “donne beaucoup d'elle même” » est nécessairement

---

<sup>18</sup> Claude Fischler et Estelle Masson qui ont mené une enquête comparative internationale sur les attitudes vis-à-vis de l'alimentation dans les différentes cultures (décrite dans l'ouvrage collectif *Manger*, 2008), distinguent entre les pays qui ont tendance à concevoir la commensalité de façon *communielle* ou plutôt *contractuelle*. Dans le premier cas, étant plutôt le fait des Italiens et les Français, la commensalité « organise un collectif sur la base de règles implicitement acceptées et sanctionnant une appartenance à un groupe, une institution, aussi légère et transitoire soit-elle » (Fischler, p. 92). Au contraire dans l'optique contractuelle la logique de consommation est privatisée, « toute règle tenant à l'usage, à la grammaire implicite du repas dans une culture "indigène" peut passer pour une entrave à la liberté individuelle » (Ibid.).

voué à représenter quelque chose de plus qu'un simple don alimentaire : il s'agit en l'occurrence d'un « don *culinaire* » (Ibid.). Tant et si bien qu'il y a

[...] comme un transfert de substance d'un corps à l'autre, comme une compénétration. Si l'on prend ces propos à la lettre pour chercher à en saisir le sens profond, il faut concevoir que celui qui cuisine *se donne en quelque sorte à manger à autrui*. (Fischler, 2008, p. 91)

On comprend alors que le refus d'un tel don est nécessairement vécu comme un rejet de soi, de sa propre personne. À l'inverse, son acceptation implique, nous disent Boutaud et Lardellier (2001), l'instauration d'un lien de réciprocité :

[...] les repas ritualisés s'inscrivent très souvent dans des logiques de « don, contre-don », dans ce lumineux cycle maussien du donné, du reçu et du rendu, qui perpétue le lien social, se trouvant aux origines mêmes de celui-ci. Être invité, ceci signifie qu'un jour prochain, on devra réinviter, pour rétablir cette symétrie sociale, sacrificielle, même, qui fait que c'est sans doute autour de la table (d'abord familiale) que la société prend forme, corps et visage.

Pour conclure nous pouvons dire que dans sa déclinaison extraordinaire, le repas prend alors toute son ampleur rituelle au sens que tient à lui donner Augé (2004). Il permet en effet de produire ou renouveler des identités collectives et individuelles à travers l'appartenance au groupe qui partage la table, le même modèle alimentaire et le langage symbolique qu'il implique, mais également à travers la médiation qu'elle permet entre le pôle de l'identité et le pôle de l'altérité.

## 2.6 Conclusion

Pour résumer ce chapitre, nous avons préalablement donné un fondement épistémologique à notre recherche avec la théorie de la communication rituelle et situé le concept d'activité rituelle dans une perspective contemporaine. Cela nous a

permis d'inscrire la nourriture dans une perspective communicationnelle qui nous servira à appréhender comment, à titre de système symbolique, elle permet de transmettre aux Italo-Canadiens certaines des représentations sur lesquelles se fonde leur identité ethnique. Mais aussi, comment elle est utilisée par ces derniers pour communiquer, signifier, et par conséquent construire cette identité italienne.

Nous avons ensuite posé les bases conceptuelles de notre cadre théorique à travers trois grandes parties. Premièrement, nous avons articulé le concept même d'identité en en dégageant l'aspect multidimensionnel, processuel et dynamique. L'identité est perpétuellement en devenir. Elle se structure à partir de l'influence exercée par l'environnement au sein duquel grandit l'individu, puis des interactions qu'il établit tout au long de sa vie. Mais une certaine marge d'autodétermination existe, permettant à l'individu de déployer certaines stratégies de réajustement, notamment dans un but de réalisation de soi. Nous avons approfondi les notions d'ethnicité et d'identité ethnique et vu qu'il s'agissait de réalités socialement construites, parfois à travers l'organisation symbolique des différences. Cela nous a amenée à cerner certaines motivations sous-jacentes à la réaffirmation ethnique constatée chez les nouvelles générations issues de l'immigration. Il est possible de reconduire ces motivations au besoin fondamental d'appartenance, nécessaire à chaque individu pour donner un sens à son existence.

Deuxièmement, nous avons abordé les grandes transformations qui en occident ont affecté les modes de consommation alimentaires. Les tendances ainsi dégagées ont montré que le recours à la nourriture peut devenir un instrument identitaire lorsqu'elle est utilisée pour contrer la propension à l'individualisme et à la déstructuration sociale.

Troisièmement, nous avons spécifié dans quel sens la nourriture peut être conçue en tant qu'un système symbolique. Si elle est chargée de sens, c'est notamment parce qu'elle est modelée par la culture et c'est en vertu des significations et des représentations culturelles qu'elle renferme qu'elle permet de socialiser l'individu à certaines valeurs, croyances et normes de son groupe et de le situer en son sein. Pour finir nous avons mis en lumière la dimension rituelle des activités reliées à la nourriture autant dans leur déclinaison ordinaire et quotidienne, que dans le caractère extraordinaire propre aux fêtes et aux cérémonies.

Après avoir défini les concepts et les notions qui serviront à guider notre démarche, nous allons maintenant spécifier la méthodologie utilisée pour mettre en pratique cette dernière.

## CHAPITRE 3

### CADRE MÉTHODOLOGIQUE DE RECHERCHE

#### 3.1 Méthode qualitative

##### 3.1.1 La construction sociale de la réalité

Ce mémoire s'appuie sur une conception du monde qui relève d'un paradigme épistémologique constructiviste. En empruntant la perspective de Carey (1992) comme cadre de référence théorique au travers duquel aborder notre analyse, c'est en effet sur des postulats de type socioconstructiviste que se base et s'oriente notre recherche. Par définition, la conception rituelle de la communication s'appuie sur un point de vue qui « réfute [...] l'existence et la prééminence d'un monde dit réel et objectif en ce qui concerne l'appréhension de ce monde et l'action dans ce monde des acteurs humains » (Mucchielli, 2005, p. 30). Plus spécifiquement, tout ce que l'individu connaît de la réalité qui l'entoure et le guide dans ses actions est socialement produit et transmis au travers d'activités de communication, c'est-à-dire d'actes de « signification ». À défaut de pouvoir appréhender les objets extérieurs indépendants du sujet percevant, le chercheur peut cependant accéder à la connaissance que ce sujet a du monde. Si dans une telle posture épistémologique ce savoir fait l'objet de l'exploration du chercheur ce n'est cependant pas simplement parce qu'il s'agit du seul matériau accessible qui lui est donné de connaître, mais bien parce que ce savoir est admis comme l'unique réalité existante.

Dans cette même logique, l'objet d'étude par excellence du constructivisme social est représenté par ce que Peter L. Berger et Thomas Luckmann (1994) nomment la « connaissance de la vie quotidienne », c'est-à-dire la réalité telle qu'elle est incorporée dans le sens commun des individus appartenant à une même société. Dans cette réalité le sujet puise ses connaissances (intersubjectives et empiriques) qui lui

permettent de comprendre et de percevoir comme cohérent le monde qui l'entoure, et ainsi de pouvoir agir sur ce dernier et en son sein sans douter constamment de la marche à suivre (Berger et Luckmann, 1994, p. 31). Ce qui rend cette réalité aussi riche aux yeux du chercheur c'est que l'individu la conçoit comme une réalité allant de soi, pré-donnée par rapport à son existence subjective : en somme, comme une entité réifiée et non comme la réalité socialement construite et objectivée qu'elle est en vérité (Ibid., p. 32). La réalité de la vie quotidienne est, de plus, conçue par l'acteur social comme étant souveraine, car ressentie comme immanente par la conscience et rattachée au « ici et au maintenant » du corps, en opposition à d'autres types de réalités qui ont trait à des régions finies de sens, comme par exemple le théâtre ou la religion (Ibid., p. 34). En vertu de sa prééminence, c'est alors à travers le sens commun que l'individu appréhende les questions dont il ne possède pas encore les solutions, et considère comme problématiques. De la même façon, c'est toujours grâce à celui-ci qu'il réintègre les aspects problématiques au monde non problématique et fonctionnel de sa routine, à condition cependant de rester dans les limites de la réalité quotidienne (Ibid., p. 38). Dans cette perspective, le sens commun, le savoir de l'homme ordinaire acquiert alors une valeur particulière pour la recherche, en cela même qu'il incorpore un savoir social bien plus ample qu'il ne donne à penser, renfermant des indices sur les structures et les processus sociaux qui l'ont façonné (Kaufmann, 2014).

D'autre part, la conception constructiviste de la réalité sociale accorde au langage un rôle de premier ordre dans l'objectivation de cette réalité aux yeux de l'individu. En effet, celui-ci contribue à instaurer des relations entre les choses comme faisant partie d'une structure ordonnée en même temps qu'il informe le sujet sur la place qu'il occupe dans cette dernière (Berger et Luckmann, 1994, p. 35). Ceci s'explique par le fait que les signes ont le pouvoir de se détacher du contexte immédiatement lié aux intentions d'expression de la subjectivité, de l'« ici et maintenant » (Ibid.). Ainsi, ce

détachement permet au langage d'objectiver des intentions et des expériences subjectives en les rendant disponibles dans le temps et l'espace, c'est-à-dire d'actualiser des mondes qui sont absents dans le contexte immédiat de l'interaction (Ibid.). Berger et Luckmann soulignent alors l'importance d'étudier et observer le langage pour comprendre la réalité du sens commun ainsi que le savoir qui s'en dégage sur la société qui l'a généré (Ibid., p. 56). De plus, si le langage est ancré dans la réalité de la vie quotidienne, quand il la transcende pour rapporter des expériences appartenant à d'autres régions finies de sens, il permet d'établir un lien entre ces deux sphères de réalité : le symbole correspond à cette superposition de réalités. Ainsi, le langage permet de rapporter des systèmes symboliques parfois même très abstraits par rapport à l'expérience de tous les jours et de les « présenter en tant qu'éléments objectivement réels dans la vie quotidienne » (Ibid., p. 60).

Si les constructivistes mettent l'emphase sur l'étude des fondements de la réalité de la vie quotidienne — une réalité cohérente et objectivée qui réduit au maximum le degré d'incertitude — en cherchant à comprendre l'expérience telle que vécue et interprétée par le sujet percevant, la théorie de Carey (1992) s'aligne parfaitement avec les postulats épistémologiques d'un tel paradigme, si ce n'est que le point focal de son analyse se place au niveau du rôle de la communication. Ainsi, pour Carey il n'existe aucune réalité ontologiquement indépendante d'une communication qui la produit, la supporte et l'exprime. La communication et les systèmes symboliques sur lesquels elle opère sont ici considérés comme la base fondamentale de toute réalité, qui comme pour les constructivistes ne peut, par là même, être saisie ou « lue » qu'en cherchant les différentes attributions de sens qui sont faites par le sujet tout en les reliant aux « univers de signification » d'où ils puisent ces mêmes attributions (Mucchielli, 2005). L'une des méthodes permettant d'explorer ces attributions de sens est constituée par l'entretien compréhensif comme nous le voyons dans la partie qui suit.

### 3.1.2 L'entretien compréhensif

Pour conduire cette recherche sur le terrain, nous aurons recours à la méthode qualitative de l'entretien compréhensif, notamment dans la forme élaborée par le sociologue Jean-Claude Kaufmann (2014), pour une de ses spécificités fondamentales : son inscription dans la tradition de l'analyse inductive instaurée par Florian Znaniecki (Kaufmann, 2014, p. 22). Si nous faisons le choix de cette approche, c'est d'abord parce qu'elle est particulièrement adaptée aux cadres théoriques s'insérant dans les « courants s'articulant autour de la notion de construction sociale de la réalité, qui refusent la coupure entre objectif et subjectif, individu et société » (Ibid., p. 59). Or, comme nous l'avons amplement souligné, ce que nous désirons explorer, c'est le vécu subjectif des nouvelles générations d'Italo-Canadiens par rapport à leur expérience alimentaire, comme le reflet de certaines constructions sociales individuelles et sociales.

Alors que nous nous positionnons nécessairement dans une approche qualitative, cette dernière comme la sociologie compréhensive, renvoie à des orientations différentes. Ainsi, le recours à l'approche de Kaufmann soulève à nos yeux un avantage considérable : elle s'efforce de concilier des positionnements méthodologiques souvent polarisés, et pour cette raison également sources de critiques, en proposant une démarche plus nuancée qui reconnaît la richesse du « savoir ordinaire », du sens commun, tout en admettant qu'on puisse lui appliquer une « rigueur du qualitatif » (Sardan cité dans Kaufmann, 2014, p. 24).

D'après Kaufmann, la sociologie, en cherchant à devenir plus scientifique en appliquant des mécanismes de rationalisation et de standardisation à la recherche, s'est rendue victime d'un processus d'« industrialisation ». Ce phénomène a eu pour effet d'amener les chercheurs à s'attarder principalement sur « la technique

méthodologique, jusqu'à produire une réelle obsession de la méthode pour la méthode, artificiellement séparée de l'élaboration théorique » (Kaufmann, 2014, p.14). Dans cette logique, l'engagement de l'enquêteur dans l'entretien, ainsi que le travail d'interprétation au moment de l'analyse, ont longtemps été perçus comme des entraves à la neutralité du chercheur, garante absolue de l'objectivité et par conséquent de la validité toute entière de la recherche (Ibid., p. 18). Cependant, bien que Kaufmann admette également qu'il soit nécessaire de construire une certaine distance objectivante par rapport au savoir commun, il insiste sur le fait que la technique seule ne peut suffire à créer une telle distance, et permet tout au plus de maintenir la recherche à son niveau le plus superficiel (Ibid., p. 22). Sur un autre pôle, le sociologue soulève les dérives d'une certaine sociologie compréhensive qui, surtout à ses débuts, sous prétexte de vouloir contourner la rigidité du formalisme méthodologique, a fini par abandonner toute rigueur scientifique en se positionnant uniquement sous la logique de la compréhension. Ainsi, la conviction était qu'il suffisait de faire preuve d'empathie et d'une écoute attentive pour cueillir « un savoir social incorporé par les individus » (Ibid., p. 23). Le risque opposé est au contraire représenté par la tendance qui voudrait à tout prix découvrir un sens caché sous les propos de l'informateur et dont ce dernier ne serait pas conscient, en spéculant des interprétations qui ont pour effet d'être complètement déconnectées des faits observés. Ces deux types de dérives naissent de la croyance que si la compréhension et l'explication appartiennent à des logiques effectivement opposées, il serait impossible de les articuler, car fondamentalement incompatibles entre elles (Ibid., p. 24). Or,

[I] a démarche compréhensive s'appuie sur la conviction que les hommes ne sont pas de simples agents porteurs de structures, mais producteurs actifs de social, donc dépositaires d'un savoir important qu'il s'agit de saisir de l'intérieur, par le biais du système de valeurs des individus [...] (Ibid., p. 24).

Cette démarche admet donc que le chercheur a beaucoup à apprendre de l'homme ordinaire et que toute la richesse de son savoir ne peut être dévoilée à travers la simple utilisation de techniques formelles. Cependant, elle reconnaît également que le savoir sociologique ne s'arrête pas à cette étape et représente au contraire la capacité d'interpréter et expliquer ce savoir (Ibid., p.24). Dans cette optique, la compréhension de la personne n'est alors qu'un outil sensé mener à ce que Kaufmann appelle « l'explication compréhensive du social » (Ibid., p. 24).

*L'approche inductive de l'entretien compréhensif par rapport à l'approche hypothético-déductive*

Ainsi, en contre-pied à la rupture trop radicale faite par les modèles classiques entre savoir commun et savoir scientifique, l'entretien compréhensif propose une démarche plus nuancée dans laquelle l'impasse apparente créée par le besoin de prendre en compte le savoir ordinaire tout en se distanciant de ce savoir dans un souci d'objectivation scientifique, est dépassée grâce à un processus méthodologique d'objectivation progressive (Ibid., p. 23). Ce processus renverse les phases de construction de l'objet qui se succèdent de façon codifiée dans les conceptions formalistes et déductives, généralement dans l'ordre qui suit : élaboration d'une hypothèse, définition d'une procédure de vérification et validation ou bien rectification de l'hypothèse de départ (Ibid., p. 22). Au contraire, le modèle compréhensif s'appuie sur la progression inductive, dans laquelle « le terrain n'est plus une instance de vérification d'une problématique préétablie, mais le point de départ de cette problématisation » (Ibid., p. 22). Il s'agit d'une démarche qui, selon l'auteur, consiste à se positionner continuellement entre le niveau de la théorie et celui de l'observation des faits, c'est-à-dire les données recueillies sur le terrain. Sans pour autant refuser toute forme d'hypothèses de départ, ces dernières se forment de façon plus concrète à travers les liens qui se dessinent entre les données recueillies sur le terrain. C'est à partir de cette ébauche progressive d'hypothèses que prend également forme l'élaboration théorique, de laquelle émerge alors l'objet de

recherche de plus en plus éloigné du sens commun. L'objet comme le modèle théorique qui se dessinent ainsi doivent cependant continuellement se soumettre aux confrontations avec de potentielles nouvelles intuitions et interprétations émanant du matériau recueilli sur le terrain (Ibid., p. 25).

Par conséquent, l'entretien compréhensif s'avère particulièrement intéressant pour l'étude de la dimension alimentaire comme vecteur identitaire chez les nouvelles générations issues de l'immigration, thème absent ou presque des théories existantes. En effet, hormis les quelques évidences soulevées dans notre problématique ainsi que dans notre cadre théorique, et qui nous serviront à esquisser des pistes d'orientation, il nous semble que la littérature sur le sujet ne s'est pas suffisamment consolidée pour nous fournir des hypothèses de départ à la fois fortes et pertinentes. Au contraire, faire reposer notre recherche sur de telles hypothèses soulèverait, selon nous, le risque qu'elles ne deviennent des limites trop rapidement atteintes face au potentiel exploratoire de nos interrogations initiales.

## 3.2 Collecte des données

### 3.2.1 Sélection et recrutement des répondants

Étant donné que notre question centrale de recherche se concentre sur l'étude des membres des nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal, il est pertinent que notre échantillon soit en premier lieu délimité par ce critère d'appartenance. Nous voulions cependant que ce dernier reste flexible et nous avons choisi de ne pas opérer de catégorisation en fonction du statut générationnel des participants. La seule condition de sélection ayant trait au critère générationnel a été que les personnes sélectionnées devaient appartenir à une génération se situant au minimum après la première. Ce qui signifie, rappelons-le, qu'ils ne devaient pas avoir directement connu l'immigration, mais être nés au Canada et avoir hérité leurs origines ethniques

italiennes de leurs parents, grands-parents ou arrière-grands-parents étant nés en Italie.

Si dans ce mémoire il nous a semblé plus pertinent de prendre en considérations l'ensemble des nouvelles générations tout statut générationnel confondu, c'est surtout en raison du constat que ce dernier ne s'est pas avéré être une variable significativement déterminante dans le sentiment d'italianité, lors de l'étude menée par le MYICA sur les jeunes d'origine italienne à Montréal à laquelle nous avons nous-mêmes contribué (Borsoi *et al.*, 2017).

Ainsi, notre échantillon est constitué de membres de la deuxième et de la troisième génération. Cette mixité semble également plus intéressante dans le but d'apprécier les différences sous-jacentes à chaque statut générationnel dans la manière de vivre l'identité ethnique et le rapport à la nourriture.

L'autre critère principal de sélection était représenté par l'âge des participants que nous avons fixé à un minimum de 18 ans. Ce choix repose sur le modèle théorique de l'identité ethnique de Jean Phinney (1989, 1990) qui a proposé un modèle de développement en trois stades, dans la lignée des études menées par Erik Erikson (1968), puis par James Marcia (1966, 1980) sur le développement identitaire. Ces stades peuvent être résumés de cette façon :

- 1- *L'identité ethnique inexplorée ou diffuse* : avant d'entrer dans l'adolescence, l'enfant porte peu ou pas d'attention à son ethnicité. Sa conscience ethnique, si elle existe, dérive du processus d'intériorisation qui s'opère à travers la socialisation primaire, plutôt que d'un examen personnel sur son appartenance ;
- 2- *Recherche d'identité ethnique* : s'ensuit une phase de questionnement à l'adolescence durant laquelle son ethnicité est appréhendée en termes plus abstraits. Cette phase est marquée par une propension à l'exploration, à travers, par exemple, l'intérêt à

en apprendre davantage sur sa culture, l'envie de parler d'ethnicité avec d'autres personnes, lire des livres sur le sujet, réfléchir aux potentiels enjeux futurs de son ethnicité ;

- 3- *L'identité réalisée* : au sortir de l'adolescence, l'exploration de son ethnicité s'accompagne d'une compréhension claire et d'une acceptation de cette ethnicité. Cette compréhension aboutit également à un sentiment de sécurité, de confiance et de stabilité dans la manière de s'identifier (Phinney, p. 38, 1989).

Bien que cette dernière étape représente le stade le plus abouti du développement de l'identité ethnique dans ce modèle, Phinney rappelle que des phases de réexamen de l'identité ethnique peuvent avoir lieu à plusieurs reprises dans la vie d'un individu en fonction des expériences qu'il rencontre dans le temps (Ibid.).

Il était important en vue de nos objectifs de recherche, d'interroger des personnes qui avaient vraisemblablement déjà atteint ce stade de compréhension par rapport à leur appartenance ethnique afin qu'elles aient déjà mûri une partie des réflexions que nous allions inévitablement susciter à travers nos questions. Par ailleurs, le seuil des 18 ans nous semblait pertinent également du point de vue de l'accessibilité aux informateurs, dans la mesure où cela nous épargnait de nombreuses précautions éthiques supplémentaires.

Un troisième critère dépendait directement du cadre que nous avons imposé à notre cas d'étude, à savoir la délimitation géographique à l'aire urbaine de Montréal. Les participants devaient tous y avoir grandi et y résider de manière stable afin que les récits recueillis puissent se relier à un même contexte géographique.

Par ailleurs, le genre des participants ne constituait pas un critère de sélection, bien que nous ayons tenté de maintenir un certain équilibre dans le nombre d'hommes et de femmes recrutés. Nous étions consciente que le genre pouvait potentiellement représenter une variable déterminante dans la manière de vivre l'identité ethnique et

le rapport à la nourriture, notamment dans le sillon des rôles traditionnellement assignés dans la culture italienne aux hommes et aux femmes. Ainsi, notre échantillon est composé de cinq femmes et de quatre hommes.

Initialement, nous voulions rencontrer six participants. Cependant, au terme de la sixième entrevue il nous semblait encore difficile de dégager des similitudes et des différences significatives entre les expériences recueillies. Ce constat concernait notamment la question liée au sentiment d'appartenance ethnique. Étant donnée la variété des profils interrogés, les définitions que les répondants esquisaient de cette appartenance semblaient particulièrement hétéroclites, de sorte qu'il était nécessaire d'obtenir des entrevues supplémentaires afin de collecter davantage d'expériences à ce propos en vue de la future analyse. Ainsi, nous avons poursuivi la recherche d'informateurs pour en compter neuf au total, seuil à partir duquel nous avons constaté une certaine saturation des données. Ce nombre nous a permis d'obtenir un éventail varié de profils, reflétant une tout aussi grande variété de parcours de vie et ceci dit, de pouvoir mettre en relief plusieurs points de recoupement entre les expériences identitaires et alimentaires des interviewés.

Le recrutement des participants s'est fait principalement en mobilisant notre réseau de connaissances et en discutant de nos intérêts de recherche avec plusieurs personnes de notre entourage. Nos trois premiers informateurs nous ont été référés à travers les contacts de notre direction de recherche de l'époque, Vincent Fournier. Il s'agissait de trois hommes travaillant dans le secteur de l'alimentation qui se sont immédiatement montrés disponibles à participer à la recherche. Par la suite nous avons sollicité plusieurs personnes qui nous avaient été indiquées par des connaissances personnelles. Nous les avons contactés par envoi d'un courriel dans lequel était rédigé notre appel à participation ainsi que le formulaire de consentement dans lequel étaient indiquées les modalités de participation ainsi que les implications

éthiques sous-jacentes. Trois femmes se sont ainsi montrées intéressées à notre projet. Nous avons déjà rencontré notre septième participant l'année précédente lors de la semaine italienne de Montréal où ce dernier tenait un stand. Nous l'avons recontacté par la suite, sachant qu'il avait manifesté sa disponibilité à nous rencontrer. Les deux dernières informatrices ont été recrutées à travers un organisme communautaire de la ville opérant surtout au sein de la communauté italienne, et qui nous a été recommandé par la Casa d'Italia<sup>19</sup>. Nous avons initialement communiqué par téléphone avec ce dernier en donnant un bref descriptif de notre recherche. La coordonnatrice de projet qui a été notre premier contact à l'intérieur de l'organisme n'a pas hésité à diffuser l'appel à participation auprès de ses collaboratrices et nous avons ainsi pu inclure deux jeunes bénévoles à notre échantillon.

Nous présentons ici brièvement le profil des participants :

*Francesco<sup>20</sup> — Deuxième génération*

Francesco, célibataire, a 39 ans et tient une épicerie, dans un quartier huppé de Montréal, où il vend des conserves de sauce tomate qu'il prépare et confectionne lui-même. Ses deux parents sont nés en Calabre. Il est le dernier de cinq enfants et il a grandi dans le quartier Villeray qu'il affectionne particulièrement.

*Paolo — Deuxième génération*

Paolo, 42 ans, célibataire, vit dans l'appartement au-dessus de celui de ses parents et a ouvert son propre café en 2017 à Montréal, après avoir travaillé comme *barista* dans plusieurs cafés italiens de renom de la ville. Ses parents sont arrivés jeunes au Québec avec leurs propres parents. Sa mère vient de Syracuse en Sicile et son père du Molise.

---

<sup>19</sup> Principal centre culturel italien de la ville de Montréal.

<sup>20</sup> Pour des fins d'anonymat, les prénoms ont été modifiés.

*Massimo — Troisième génération*

Massimo a 30 ans. Il est en couple et vit avec sa copine. Il est le propriétaire et chef du restaurant familial ouvert par ses parents dans les années 1980. Son père a d'abord immigré au Venezuela, du Molise (Campobasso), puis il est venu au Québec. Sa mère, elle, est née à Montréal d'une mère calabraise et d'un père originaire des Pouilles. Il a vécu un an en Italie à l'âge de 22 ans pour suivre une formation en œnogastronomie dans la région de son père, où il s'est imprégné des savoir-faire locaux en matière d'agroalimentaire.

*Tullio — Troisième génération*

Tullio, 25 ans, vit en couple avec sa future conjointe. Il est le cofondateur d'une entreprise d'importation de vins italiens à Montréal. Avec son ami d'enfance, il a publié un livre de cuisine dans lequel ils ont recueilli les recettes de leurs grands-mères qui, héritant ces dernières de la tradition orale, n'avaient jamais pris la peine d'annoter les étapes et les quantités. Ses grands-parents du côté de sa mère proviennent du Frioul, tandis qu'il n'a jamais connu les parents de son père qui a immigré seul depuis la Grèce.

*Anna — Deuxième génération*

Anna, 28 ans, est journaliste, mais elle a repris ses études qu'elle suit en parallèle de sa profession depuis deux ans. Elle est en couple et habite dans une grande maison qu'elle partage avec cinq autres personnes. Au sein de sa collocation, l'épicerie se fait en commun et chacun prépare à manger pour les autres à tour de rôle. Son père est arrivé à Montréal à 6 ans avec ses parents du Molise (Campobasso), tandis que sa mère est québécoise.

*Giovanna — Deuxième génération*

Giovanna, 49 ans, est fonctionnaire. Elle vit en couple dans la banlieue de Montréal et a deux enfants adultes qui habitent désormais en appartement. Ses grands-parents du côté de sa mère ont immigré du Molise. Son père, lui, est né en Italie, dans les Abruzzes, mais depuis que ses parents ont divorcé lorsqu'elle avait 5 ans, elle n'a plus vraiment eu de contact avec ce dernier. Entre ses 6 et ses 13 ans elle a suivi sa mère en France deux fois où elle a habité pendant plusieurs années.

*Marta — Deuxième génération*

Marta a 55 ans et enseigne l'anglais au secondaire. Elle est mariée et mère de trois enfants dont les âges sont compris entre 8 et 19 ans. Tous habitent sous le même toit. Sa mère est venue avec ses parents de Naples et son père a immigré des Abruzzes pour rejoindre son frère qui s'était déjà établi à Montréal. Ses deux parents se sont rencontrés au Québec et ont eu six filles dont Marta est la deuxième.

*Manuela — Troisième génération*

Manuela, 18 ans, en couple, habite chez ses parents et étudie en techniques du travail social au Cégep. Elle fait également du bénévolat dans un organisme communautaire qui offre des services d'accompagnement aux personnes en situation de vulnérabilité, principalement au sein de la communauté italienne. Elle a une petite sœur et un petit frère. Se sont ses grands-parents qui ont immigré, de Naples du côté de sa mère et des Abruzzes du côté de son père. Ses parents se sont rencontrés à Montréal.

*Stefania — Deuxième génération*

Également étudiante en travail social et bénévole dans le même organisme que Manuela, sa collègue, Stefania, 20 ans, est célibataire et habite toujours chez ses parents avec sa sœur, de six ans sa cadette. Ses grands-parents du côté de sa mère ont immigré depuis la Calabre tandis que son père est arrivé au Québec avec ses parents à un jeune âge.

### 3.2.2 Le procédé : l'entretien semi-dirigé

Nous avons choisi l'entretien semi-dirigé pour recueillir nos données de recherche s'agissant de la technique d'entretien privilégiée par l'approche compréhensive.

Ainsi, nous avons construit une grille d'entretien semi-dirigé comportant trois sections issues des éléments qui sont ressortis du cadre théorique (le sentiment d'appartenance à la culture italienne telle que les informateurs se la représentent, le rapport à la nourriture au quotidien et le rapport à la nourriture durant les fêtes). Cette dernière a été élaborée à partir de nos questions de recherche et à la suite de la recherche documentaire. Nous en avons dégagé des thèmes qui ont été déclinés en dimensions<sup>21</sup>. Des questions ont été ébauchées à partir de chaque dimension. Nous avons tenu à ce que ces questions restent souples pour permettre aux participants de faire émerger de nouvelles dimensions qu'ils auraient estimées importantes. Ainsi, nous n'avons pas hésité à poser de nouvelles questions et à demander des précisions lorsque cela nous paraissait pertinent. De plus, les dimensions et les sous-dimensions de notre grille se sont précisées au fil des entretiens en fonction, notamment des thèmes qui revenaient de façon récurrente.

La grille ainsi obtenue avait pour but de maintenir une ligne directrice permettant de couvrir l'ensemble des thèmes qu'il nous semblait nécessaire d'aborder pour répondre à nos questions de recherche, tout en laissant une latitude suffisante aux participants pour leur permettre d'orienter l'entretien en fonction des sujets qu'ils jugeaient plus ou moins significatifs en regard de leur expérience personnelle.

---

<sup>21</sup> Voir l'annexe A pour le tableau des dimensions et des sous-dimensions que nous avons construit pour extraire nos questions.

### 3.2.3 Déroulement des entretiens

Nous avons rencontré chacun des neuf participants à une seule reprise. Cette quantité d'entretiens s'est révélée suffisante pour obtenir un corpus d'analyse dans lequel émergeaient des similitudes et des différences entre chaque expérience individuelle. En effet, si seulement deux des entretiens n'ont pas dépassé l'heure et demie, la durée moyenne des rencontres s'est élevée à deux heures. Une telle durée s'est souvent justifiée par le fait qu'au fil des questions qui leur étaient posées, les participants amorçaient des réflexions de plus en plus approfondies quant à leur ressenti identitaire, les incitant à vouloir poursuivre, et ce même quand il leur était proposé de s'arrêter. Nous n'avons pas voulu nous opposer à cette volonté, saisissant ces moments d'introspection comme des occasions d'atteindre une compréhension plus profonde du phénomène identitaire. Conscients qu'une trop longue durée d'entretiens aurait pu se révéler pénible pour nos informateurs nous avons cependant régulièrement eu la vigilance de réitérer notre proposition d'y mettre fin.

D'autre part, un certain degré de saturation des données a été atteinte dans la mesure où les réponses recueillies ont rejoint le stade où elles se répétaient et n'ajoutaient rien de nouveau. Autrement dit, nous avons assez d'éléments sur l'expérience identitaire et alimentaire des participants pour répondre aux objectifs de cette recherche.

Les entretiens se sont déroulés dans des lieux choisis par les participants afin de faciliter leur adhésion à la recherche. Ainsi, cinq des participants ont choisi de nous rencontrer sur leur lieu de travail. Deux autres ont préféré leur domicile. Avec l'un d'eux nous nous sommes entretenus dans une salle de l'UQAM et, enfin, une participante a choisi un café. Celui-ci, que nous avons choisi ensemble, était cependant peu fréquenté au moment de notre rencontre et donc propice à l'échange.

### 3.3 Modalités d'analyse retenues

Les entretiens avec les participants ont été enregistrés à l'aide d'un dictaphone. Ces derniers ont ensuite été transcrits manuellement afin que les verbatim soient le plus fidèles possible aux propos des participants. Nous avons procédé à la relecture des verbatim, puis un codage vertical et un codage transversal des verbatim ont été réalisés (Paillé, 1994). La relecture avait pour objectif d'obtenir une vision globale du corpus d'analyse. Nous avons ensuite rangé le contenu des verbatim dans une grille de codification. Celle-ci était construite à partir de notre grille d'entrevue ainsi que des thèmes récurrents qui émergeaient au fur et à mesure de l'analyse des entretiens. Ainsi, notre grille de codification a subi plusieurs modifications en intégrant de nouveaux thèmes. Les principaux thèmes ajoutés sont : les processus de maintien de l'identité ethnique, la définition de la culture et de l'identité italienne à Montréal, et la notion d'idéologie alimentaire (l'idée de bien manger et d'authenticité culinaire)<sup>22</sup>.

Le codage vertical nous a permis dans un premier temps de décortiquer les entretiens en profondeur. Le but était de dégager les thèmes principaux afin de construire la grille de codage. Nous avons ensuite rangé le contenu de chaque verbatim en fonction de ces thèmes. Après avoir fait ce premier travail de rangement par thèmes nous avons pu procéder au codage transversal. Il s'agissait ici de comparer les différents verbatim à partir des thèmes obtenus. Nous avons pu ainsi relever les contradictions et les similitudes qui apparaissaient d'un entretien à l'autre. Nous n'avons pas jugé nécessaire d'utiliser un logiciel d'analyse informatique des données pour notre mémoire étant donné la taille de notre échantillon. C'est donc le logiciel Word qui nous a permis d'exécuter ces différentes étapes.

---

<sup>22</sup>Voir l'Annexe B pour le tableau des thèmes contenus dans la grille de codification utilisée pour notre analyse de données.

Malgré la taille modeste de notre échantillon, nous avons obtenu des entretiens relativement denses. Le corpus d'analyse s'est en effet élevé à 315 pages de verbatim, représentant une moyenne de 35 pages par entrevue. Par conséquent, si l'ensemble du corpus a été codé à l'aide des thèmes qui dans notre grille de codification étaient distincts, nous avons par la suite été capable d'établir des liens pertinents entre le contenu de différentes dimensions et sous-dimensions. Dans le chapitre de présentation des résultats, nous avons ainsi pris le parti de réorganiser nos dimensions de sorte à concentrer davantage sur le contenu le plus pertinent en regard de nos questions de recherche. C'est pourquoi nous présenterons et discuterons plus amplement les liens qui émergent entre les thèmes de la nourriture et de la construction identitaire. Nous aborderons au contraire plus succinctement les autres éléments auxquels semble se lier l'identité ethnique des participants, et ce dans le but de contextualiser, malgré tout, les réponses plus inhérentes à notre sujet.

### 3.4 Dimensions éthiques

Les modalités habituelles de garantie éthique prescrites par le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants (CERPE) impliquant des êtres humains ont été observées. Tout s'est déroulé conformément au respect de ces codes.<sup>23</sup>

L'anonymat des participants a été assuré par l'utilisation de pseudonymes dans les verbatim. Durant la transcription des verbatim, les données audio ont été conservées sur notre ordinateur dans des fichiers protégés par un code d'accès afin que nous soyons la seule personne à y avoir accès. De plus, après la transcription de chaque entrevue l'enregistrement correspondant a été effacé.

---

<sup>23</sup> Voir le formulaire de consentement en Annexe C.

Les informations recueillies ont été utilisées dans le cadre exclusif de notre travail de mémoire. Nous avons, en outre, pris soin de spécifier à l'avance aux participants que leur participation exigeait leur consentement et leur avons fait parvenir le formulaire de consentement avant la rencontre quand cela était possible. Avant chaque entretien nous avons cependant relu le formulaire avec les participants afin de nous assurer qu'ils comprenaient ce qu'impliquait leur participation. Cela nous a permis d'obtenir un consentement éclairé. Nous avons également été attentive à l'état psychologique des participants au cours des entretiens et leur avons indiqué des personnes-ressources à contacter en cas de fort inconfort.

Pour conclure, c'est avec une posture épistémologique constructiviste — en continuité avec la conception rituelle de la communication inaugurée par Carey (1992) — que nous avons abordé cette recherche. En effet, notre mémoire vise à comprendre comment se maintient et se construit l'identité ethnique des Italo-Canadiens, et ce à partir de leur expérience vis-à-vis de la nourriture. Pour ce faire, nous avons montré que l'entretien compréhensif est une approche pertinente pour comprendre la représentation propre aux participants de la nourriture, de leur rapport à cette dernière et de comment cette représentation modèle à son tour la réalité, en l'occurrence leur identité ethnique. Nous avons par ailleurs détaillé les spécificités méthodologiques empruntées, incluant notamment les modalités de recrutement et d'analyse et la dimension éthique. Dans le prochain chapitre, nous présentons les principaux éléments constitutifs de leur définition identitaire, leur rapport à la nourriture au quotidien ainsi que durant les fêtes.

## CHAPITRE 4

### INTERPRÉTATION DES RÉSULTATS

Ce chapitre est consacré à un premier niveau d'interprétation des résultats obtenus à partir des entrevues. Nous procédons à une présentation transversale des données d'entrevues pour chacune des dimensions regroupées en trois sections : la dimension identitaire, le rapport à la nourriture au quotidien et le rapport à la nourriture durant les fêtes. La première section porte sur le sentiment d'appartenance ethnique des participants et s'impose comme entrée en matière puisqu'elle permet d'avoir une compréhension préalable de comment ces derniers se situent par rapport à leurs origines. Nous tenterons ensuite d'isoler le rôle que joue la nourriture dans cette relation. Précisons qu'étant moins en lien direct avec nos questions de recherche, cette section sera présentée plus brièvement que la suivante où nous approfondissons plus concrètement le rapport des participants à la nourriture.

#### 4.1 Dimension identitaire

Pour tenter d'expliquer la manière dont nos informateurs vivent leur ethnicité italienne, nous avons abordé le vaste thème de la dimension identitaire à travers deux catégories thématiques : l'identification à la culture italienne selon leur perception subjective de cette culture et les motivations (conscientes) qui les poussent à vouloir préserver leur identité ethnique.

##### 4.1.1 Identification ethnique : sentiment d'appartenance à la culture italienne et définition de l'ethnicité italienne à Montréal

Être conscients de la place que l'on accorde à notre appartenance ethnique dans la manière dont on se définit n'est pas chose aisée. Pour tracer les contours de ce sentiment d'appartenance, nous explorons d'abord la manière dont les participants se

situent psychologiquement par rapport à leur culture d'origine, selon leurs propres représentations de cette dernière qui, nous le verrons, peut être tour à tour la culture propre à la communauté italo-canadienne de Montréal ou bien la culture d'Italie. Pour ce faire, nous présentons les principaux types d'identifications qui, dans un premier temps, se sont esquissés dans l'effort fait par les participants pour situer la dimension d'appartenance italienne dans leur façon de se définir. Afin de creuser cette dimension subjective, nous verrons ensuite quelles sont les valeurs auxquelles ils adhèrent et qu'ils associent à la culture italienne. À travers les définitions qu'ils donnent d'eux-mêmes et leurs attitudes envers certaines valeurs, ces deux premières sections mettent en relief le ressenti qui caractérise l'ethnicité des informateurs et nous aident à comprendre certains aspects subjectifs et donc non directement observables de leur identité ethnique. Mais cette dimension de l'ethnicité se traduit aussi en comportements extérieurs conformes à ces ressentis. Ainsi, cette partie aborde également les pratiques, les comportements et expériences à travers lesquels nos informateurs disent se sentir italiens.

#### 4.1.1.1 Place tenue par la dimension d'appartenance italienne dans la façon de se définir

D'entrée de jeu, il est important de noter que, bien qu'à des degrés différents, tous les participants éprouvent un sentiment d'appartenance à la culture italienne. Leurs manières de décrire cet attachement varient cependant en fonction de la perception qu'ils en ont. Pour certains il s'agit d'une évidence et cette appartenance ne se questionne pas. Soit parce qu'il s'agit d'un fait d'ordre presque biologique, comme pour Marta qui, lorsque ses filles lui déclarent qu'elles sont québécoises, elle leur rappelle que : « "Non, vous êtes italiennes, notre sang est italien, il n'y a rien de québécois" », soit parce que l'appartenance à une culture autre que la culture dominante est considérée comme le propre de la société canadienne, comme l'explique Massimo :

Spécialement, une chose qu'on pourrait dire au Canada, [...] la première question que les gens vont te poser c'est : « Vous êtes de quelle nationalité ? » Alors oui, on doit répondre techniquement canadien parce que c'est notre première nationalité, mais la plupart, je pense minimum 50 % des gens qui habitent au Canada et particulièrement au Québec, parce que c'est autant multiculturel, ont toujours une deuxième racine qui suit.... et donc oui l'appartenance italienne c'est très important.

Dans un même ordre d'idée, pour Stefania, « [s] identifier comme Canadienne c'est vraiment difficile », et ce qui lui procure un sens de cohésion et de continuité identitaire face aux fluctuations du quotidien, c'est plutôt l'ancrage à ses origines ethniques qui elles, sont stables et facilement définissables.

À l'inverse, Manuela se questionne depuis longtemps sur son appartenance et se demande si elle peut se définir Italienne étant donné qu'elle se dissocie de l'Italie en tant que pays (elle n'y est pas née, elle ne se sent pas proche de sa famille qui y vit, et ne parle pas la langue couramment). Mais les incertitudes quant à son identité canadienne et québécoise viennent également compliquer ses questionnements : « Est-ce que je suis montréalaise, est-ce que... mais je ne m'identifie pas avec le français... est-ce que je suis anglophone ? Est-ce que je suis canadienne, italienne ? Donc je ne sais pas... je me dis que je suis italo-canadienne [...], donc je ne suis pas juste italienne. »

Cette posture *hybride* caractérise également le discours de Tullio : « Quand le monde me demande qu'est-ce que je suis, je dis je suis un hybride, toujours canadien, mais d'origine italienne et grecque ». Il affirme cependant s'identifier davantage à son côté italien de par l'attachement plus marqué à cette partie de la famille. Il n'a en effet jamais connu ses grands-parents grecs tandis qu'il entretient des liens très forts avec ses grands-parents italiens.

Pour Marta, outre les liens de sang, l'identification à la culture italienne se joue comme pour Massimo principalement dans l'opposition marquée entre un « eux » et un « nous ». Ainsi, c'est confrontée à des camarades qui n'avaient pas les mêmes origines qu'elle à l'école et qui ne lui ressemblaient pas que Marta a pris conscience pour la première fois de son appartenance italienne.

D'autres participants ont défini leur identité ethnique plutôt en termes d'*influences*, c'est-à-dire en y voyant une base culturelle qui les a durablement façonnés, un point d'ancrage à partir duquel ils évoluent. Ainsi, Paolo a « extrait » son sentiment d'italianité de la culture de ses grands-parents, auprès de qui il a grandi et qui ont « transposé ce que eux ont vécu » sur lui. Il s'identifie avec le Canada dans la mesure où il est né au Québec, mais se sent également italien de par l'environnement dans lequel il a grandi. De plus, il ne perçoit pas de décalage avec les Italiens qu'il rencontre en Italie. De la même manière, Giovanna justifie le fait que l'appartenance italienne occupe une place importante dans la façon de se définir par le fait qu'elle est née au milieu d'Italiens et de coutumes italiennes, mais aussi de par la proximité qu'elle a gardée toute sa vie avec sa grand-mère italienne. Cependant, à l'inverse de Marta, Giovanna s'est sentie moins proche de ses origines durant son adolescence en raison de la difficulté à s'identifier avec les autres Italo-Québécois : « [...] je ne trouvais pas que j'avais de l'appartenance à cette clique-là... » Elle a cependant constaté une revivification du sentiment d'italianité en correspondance avec la naissance de son premier enfant. Ce nouveau rôle de mère, explique-t-elle, l'a resituée à l'intérieur d'une lignée, et notamment une lignée de mères, qui dans sa famille sont toutes italiennes. Ses responsabilités maternelles l'ont par ailleurs poussée à s'investir davantage en cuisine, et la cuisine vers laquelle elle s'est « naturellement » tournée a été celle de sa mère et de sa grand-mère, pour les qualités qu'elle y associe.

Francesco, pour sa part, décrit l'influence de sa culture d'origine en termes presque déterministes, en comparant cette dernière à un « moule » dans lequel il a grandi et qui dès un jeune âge avait déjà défini la personne qu'il serait : « ça m'est tout rentré compacté rapidement d'un coup quand j'étais jeune et je pense qu'à 14 ans j'étais déjà tout réglé. » Ainsi, il se sent à « 100 % italien » et définir son appartenance ne lui demande aucun effort. Tant et si bien qu'il considère ne pas avoir besoin d'aller en Italie pour comprendre d'où il vient. Il estime avoir suffisamment questionné son identité pour savoir que sa « mentalité » est italienne. Par ailleurs, son sentiment d'italianité traduit une nostalgie très prononcée pour la culture qu'il associe à la génération de ses parents. Il dit y déceler un sens de solidarité qu'il ne retrouve plus chez ses contemporains : « C'est tout basé sur la nostalgie moi... c'est tout basé sur la nostalgie. La nostalgie d'une fraternité, de communauté très présente. » C'est cette image qu'il poursuit en continuant de recourir aux modèles culturels hérités dans sa vie quotidienne et c'est pourquoi il dit vivre en décalage avec son temps. Cependant, sa manière de s'identifier semble être largement déterminée par les contextes, les situations et les personnes avec lesquelles il se trouve. Par exemple, lorsqu'il est en présence de Français (qu'il dit fréquenter souvent), il préfère être associé aux Québécois plutôt qu'aux Italiens, car il tient à se dissocier de l'immigration de masse et du comportement communautariste que lui renvoient aujourd'hui les Français à travers leur propre immigration. À l'inverse, lorsque des personnes non québécoises l'identifient en tant que Québécois, il prend conscience du fait qu'au fond de lui il ne se sent pas vraiment québécois.

Finalement, Anna représente probablement le cas le plus en marge de notre échantillon dans la mesure où il s'agit de la participante qui, parmi tous, exprime de façon la moins marquée son sentiment d'appartenance à la culture italienne. En cela, son ascendance mixte (sa mère étant québécoise) semble justifier que son identité ethnique repose principalement sur des liens affectifs forts avec son père pour qui elle

voue une grande admiration et chez qui elle reconnaît de très nombreux traits italiens. C'est en particulier lors d'un voyage en Italie qu'elle a mesuré l'ampleur de ce qui la séparait de sa culture d'origine : « Je n'ai pas vraiment eu de sentiment d'appartenance, je pensais que oui, mais finalement je suis tellement étrangère à ce pays-là ! »

On le constate, le sentiment d'appartenance à la culture italienne varie et se construit différemment d'un participant à l'autre. Il semble, en outre, étroitement lié à l'importance qu'accorde l'environnement familial à l'héritage culturel. Tous les participants semblent cependant s'accorder sur l'existence de certaines « valeurs » qui seraient spécifiques à la culture italienne.

#### 4.1.1.2 Valeurs auxquelles ils adhèrent qu'ils considèrent comme culturellement données

À travers leurs récits, les participants ont fait ressortir l'importance accordée à certaines valeurs, attribuant directement ces dernières à la culture italienne telle qu'ils la conçoivent. De toutes les valeurs, celles reliées à la famille prédominent largement, si ce n'est pour Anna qui fait justement remarquer que : « [...] la culture ça se préserve surtout à travers la famille, et moi ma famille du côté de mon père ils ne sont pas très tissés serrés. » Chez les autres interviewés, le sens de la famille s'exprime en donnant à cette dernière la priorité absolue, comme le synthétise Stefania : « La famille d'abord, je viens après. » L'esprit de famille semble également se refléter dans l'importance accordée au fait de faire les choses ensemble, de maintenir des rapports étroits fondés sur l'entraide, ainsi que des liens de solidarité et de support mutuel dans les moments de difficulté. La priorité est de s'assurer que tout le monde aille bien et que chacun ait une place bien définie. Ainsi, on pourrait dire que les valeurs culturellement associées au sens de la famille sont étroitement rattachées à celles de communauté : « Je pense que c'est ça la culture italienne, c'est beaucoup moins individualiste et beaucoup plus communauté » (Marta).

Ces valeurs d'entraide, si elles sont d'abord générées à l'intérieur de la famille, finissent par déborder de ses frontières et se traduisent en modèles de comportement qui guident l'ensemble des relations sociales des participants. Ainsi pour Stefania, les valeurs altruistes qu'elle reconnaît avoir intériorisées à travers les modèles de sociabilité valorisés à l'intérieur du nucléus familial se traduisent en « instinct maternel », devenu aujourd'hui une « manière naturelle d'agir ». Selon elle, cette inclination marquée à prendre soin des autres, qui se manifeste souvent sous forme de don de soi, lui vient plus spécifiquement « de la culture italienne du côté calabrais » et elle reconnaît qu'elle reflète un comportement conforme aux rôles de genre traditionnellement prescrits dans cette culture régionale, qu'elle a vu incarner par tous les modèles féminins de sa famille.

Les valeurs d'altruisme, de partage, de disponibilité forment le *leitmotiv* du discours de Francesco, pour qui être italien revient à pointer sur l'humain, les rapports authentiques et désintéressés, « pas *fake* ». L'adhésion à ces principes, qu'il associe directement au passé culturel de ses parents, lui demande cependant un effort car, selon lui, ils ne trouvent plus de résonance auprès de ses contemporains : « Je suis fatigué parce que je suis à moitié d'ici et à moitié comme mes parents, alors mon côté comme mes parents quand il ressort, [...] les gens rentrent dans ma vie sans me demander ».

Curieusement, Paolo exprime un sentiment de lassitude similaire venant de son ouverture et de sa disponibilité toujours infaillibles aux autres, mais rarement retournées. « L'esprit familial », qu'il transpose aujourd'hui dans son café à travers un sens d'hospitalité et d'accueil, rime en effet aussi avec empathie et capacité d'écoute. Seulement, cette disponibilité constante à offrir une oreille bienveillante « ça prend énormément d'énergies » car elle est souvent à sens unique : « ils

commencent avec un café et puis là ils se laissent aller ». Bien qu'on lui rende rarement la pareille, les contacts significatifs qu'il arrive parfois à créer suffisent à le combler. Ainsi, il aime tout particulièrement offrir des cafés à des inconnus de passage, car c'est un geste simple d'altruisme sur lequel peut cependant se construire un souvenir fort et s'engager une potentielle relation d'amitié.

Par ailleurs, pour Massimo et Marta le sens de la famille et les valeurs de solidarité se manifestent aussi dans le fait de prendre en charge les enfants plus longtemps par rapport à ce qu'ils constatent chez les familles québécoises.

Des valeurs de la famille émanent en outre celles de discipline et de responsabilité s'exprimant principalement à travers le respect pour les aînés, ou comme dans le cas de Manuela, dans un sens d'investissement moral envers ses proches. Elle vit d'ailleurs ce sens de responsabilité comme une évidence (« je suis en charge de cuisiner pour mes frères et sœurs [...] parce que l'aîné est supposé cuisiner pour les autres, non ? »). Ou encore pour Marta, dans le respect des hiérarchies en général et dans une forte adhésion aux valeurs d'ordre. Cette dernière considère en effet que la culture italienne est fortement codifiée, chose qu'elle apprécie particulièrement car cela lui permet d'« avoir un modèle de fonctionnement pour rentrer en relation avec les autres. » Elle dit être rassurée par les structures, les règles et les protocoles qu'elle associe aux manières de faire « italiennes » car ils l'orientent au quotidien.

Voyons maintenant comment ces ressentis subjectifs d'appartenance ethniques ainsi que les valeurs et attitudes associées se traduisent dans les comportements et les pratiques des participants.

#### 4.1.1.3 Pratiques et comportements renforçant le sentiment d'italianité

Étant donné que tous les participants ont exprimé un certain degré d'appartenance ethnique, Anna comprise, quoique de façon plus ténue, nous avons demandé à ces derniers quels étaient les comportements, les pratiques et les habitudes à travers lesquels leur sentiment d'italianité s'exprimait le plus. Il s'agissait ici de faire ressortir les dimensions plus visibles de leur identité ethnique.

Nous pouvons résumer les réponses obtenues en quatre catégories principales : la pratique de la langue, les contacts directs avec l'Italie, la participation à des réseaux sociaux ethniques (en particulier l'école et la famille) et enfin l'adoption de pratiques et de traditions ethniques.

##### *La pratique de la langue*

Pour ceux qui la parlent, la langue italienne a été unanimement considérée comme l'une des caractéristiques contribuant à se sentir italiens. À l'inverse, ceux qui ne la maîtrisent pas évoquent le sentiment d'un manque, d'une lacune, comme Anna qui a « toujours eu ce regret-là de ne pas parler italien » ou Giovanna qui comprend « très bien » le dialecte de sa grand-mère, mais ne parle plus la langue depuis petite. Pour Manuela, « la langue italienne [...] c'est tellement approximatif... », qu'elle se sent délégitimée à se dire italienne. En revanche, la compréhension du dialecte régional de ses grands-parents (« le slang, des petits mots que seulement nous on comprend ») lui confère en sentiment d'appartenance à une culture qu'elle considère spécifique à sa famille.

Les autres participants parlent tous l'italien dit « moderne » et il est surprenant de constater qu'ils défendent fermement la connaissance de la langue dans sa forme standardisée par opposition aux dialectes locaux, expressions d'un passé aux allures archaïques et inévitablement associées à la culture des générations immigrantes.

Ainsi, ces derniers revendiquent tous avec fierté leurs compétences langagières — qu’elles aient été héritées de parents soucieux d’inculquer à leurs enfants des bases formelles, ou qu’elles résultent d’efforts personnels : « Je voulais être capable d’utiliser la langue qui est la langue de mes origines et [...] je pense que j’écris mieux en italien que mes parents » (Marta).

Massimo considère la connaissance de la langue comme une condition *sine qua non* pour se dire membre d’une culture, notamment parce qu’elle permet de cerner certaines subtilités culturelles (« [...] tu peux mieux comprendre les principes via les expressions »). Cependant, comme pour Paolo et Tullio, la langue fonctionne avant tout comme un marqueur et un indice d’appartenance à la population italienne, un moyen d’être perçu comme « un des leurs » par les habitants du pays, sinon « tu restes un Canadien, avec un *background* italien » (Massimo). La compréhension de la langue est également un moyen de développer une connaissance plus intime et profonde du pays d’origine, comme le souligne Tullio qui dit l’utiliser comme « véhicule » pour rester à jour avec ses évolutions actuelles.

En particulier, ce dernier considère le maintien du dialecte comme une entrave à la sauvegarde de la culture italienne à Montréal, en ce sens qu’il traduit selon lui une tendance diffuse à vouloir revendiquer des appartenances régionales, fragmentant ainsi la communauté italienne en son sein : « Ce n’est pas quelque chose qui est capable de nous assimiler comme Italiens. »

On constate que si la langue renforce un sentiment d’italianité chez les participants c’est notamment en vertu des appartenances qu’elle leur permet de signifier, tantôt à la communauté italienne de Montréal, tantôt à la société italienne actuelle.

### *Voyages en Italie*

Si pour les interviewés, la langue représente un signal de reconnaissance et un facteur d'inclusion au pays d'origine, nous comprenons pourquoi les voyages en Italie participent de façon similaire à la consolidation de leur sentiment d'italianité. Précisons toutefois que cela est surtout vrai pour les participants qui savent justement parler couramment l'italien. En effet, la capacité à s'assimiler au pays et celle de sentir que l'on peut s'identifier à ses habitants est proportionnelle à la capacité de communiquer avec ces derniers. Anna témoigne qu'à l'inverse, l'impossibilité d'instaurer une relation, immédiate avec les locaux, lors de son seul voyage en Italie, a introduit une distance et une dissociation par rapport à leurs manières de faire.

À l'exception de Giovanna et Marta (qui a pour projet de s'y rendre dans le courant de l'année), tous les autres participants ont déjà voyagé plusieurs fois en Italie et continuent de s'y rendre plus ou moins régulièrement.

Tullio, qui nous l'avons vu, estime qu'« il faut vivre l'Italie aussi pour s'y associer », y retourne dès qu'il en a l'occasion, notamment grâce à son travail d'importateur de vin. De la même manière, c'est parce qu'il « [peut] suivre les façons de faire un peu italiennes », ayant vécu et voyagé en Italie, que Massimo se « [sent] très italien », si ce n'est même plus que son père à qui il fait constater : « “Je suis plus italien que toi parce que je sais ce qui se passe en Italie” parce que ce n'est plus la même Italie qu'il y a quarante ans quand lui y était. »

Au contraire, pour Francesco, qui lui s'identifie davantage à une culture du passé, ses voyages en Italie sont moins une façon de se tenir à jour avec les évolutions du pays que de conforter l'idée selon laquelle la culture dont il a hérité serait tout aussi authentique, si ce n'est plus, que celle qu'il trouve là-bas : « Quand j'ai vu que ma

maman elle était plus typique qu'eux, ou aussi typique qu'eux, eh ben moi je n'ai rien appris de l'Italie. »

Comme Francesco, Stefania vit son identité ethnique à travers une forte dimension nostalgique. En ce sens, les vacances qu'elle passe en Italie une fois par an sont un moyen pour elle de reconstruire un passé qu'elle n'a pas directement connu en parcourant les lieux dépeints par ses grands-parents à travers leurs récits : « C'est nostalgique, mais c'est l'histoire de mes grands-parents et c'est comme si maintenant c'était mon histoire aussi, je veux prendre part à ça. »

Lorsque nous avons demandé aux participants avec quoi ils s'identifiaient en particulier en Italie, les réponses se rapprochaient beaucoup les unes des autres. Ainsi, dans l'ensemble, ces derniers s'identifient principalement aux aspects reflétant le caractère, soi-disant, le plus authentique et typique du pays : les petites réalités, le local (les villages par opposition aux grandes villes et aux destinations touristiques), le rural, les réalités familiales et artisanales, le terroir, les spécialités régionales. C'est en effet sur ces mêmes spécificités que repose leur imaginaire de l'Italie. Ainsi, comme le souligne Tullio, c'est « dans les villages qui contournent Rome, la Toscane, les Abruzzes, les petits villages de mille ou deux-mille personnes » que d'après lui se « vit l'Italie vraie. » Tout comme pour Massimo : « [...] quand j'y vais, j'essaye le plus possible de ne pas aller dans les places touristiques, j'aime mieux aller dans les petits villages. [...] J'aime mieux aller dans les *agriturismi* [gîtes ruraux, notre traduction] plutôt que prendre un grand hôtel. »

À l'inverse, nous avons été étonnée de constater que les éléments avec lesquels nos informateurs se sont le plus souvent sentis étrangers, n'étaient pas des éléments intrinsèques à la culture italienne — face auxquels nous présumions que les participants auraient pu se sentir davantage canadiens qu'italiens — mais, au

contraire, des éléments introduits récemment dans cette dernière et remettent en cause l'« authenticité » avec laquelle ils s'identifient. L'immigration en est un exemple, comme pour Paolo qui constate la présence croissante de Maghrébins dans les marchés qu'il avait toujours associés à une certaine typicité locale. Dans un même ordre d'idées, selon Tullio, l'« ouverture de l'Italie à la globalisation » et à la « modernisation » serait principalement en cause dans la perte d'une « typicité italienne. » Précisons à cet égard que ce sont surtout les transformations constatées dans le domaine de la cuisine et de l'alimentation qui sont pointées du doigt. Nous aborderons celles-ci dans les prochaines sections.

#### *Participation à des réseaux sociaux ethniques*

Pour ce qui est de la participation à des réseaux sociaux ethniques, nos informateurs ont surtout évoqué le rôle joué par la famille, que nous avons déjà mentionné à travers les valeurs familiales, ainsi que celui du cercle social (amis, collègues) et de l'école, dans le sentiment d'appartenance italienne. Comme le synthétise Tullio : « C'est aussi le fait que je suis entouré de gens italiens qui me fait sentir italien. »

#### *Pratiques et traditions ethniques*

D'emblée, nous relevons que les pratiques à travers lesquelles nos participants ont dit se sentir plus particulièrement italiens regroupent des pratiques reliées à la nourriture et à des traditions culinaires. Comme le souligne Massimo, « la première chose » qui les fait sentir italien « c'est la nourriture » (« moi je pense qu'être italien et la nourriture, ça ne vient pas sans l'autre ! Il n'y a pas d'autre façon... [...] c'est ce qu'il y a de plus important. »). Étant donné que nous abordons ce thème de façon approfondie dans la prochaine partie nous nous contentons ici de résumer ces pratiques.

Les pratiques le plus souvent citées incluent le fait de manger et de cuisiner italien, les routines et les habitudes alimentaires; les manières de table; les façons de manger (en quantités souvent abondantes, sainement); la façon d'accueillir; le fait de perpétuer les traditions culinaires familiales en continuant à cuisiner les recettes héritées et à exécuter des préparations plus sophistiquées à l'année (les conserves de sauce tomate, le vin, les charcuteries, le fromage, etc.).

Sur ce dernier point, nous avons été particulièrement surprise de constater que tous les participants, à la seule exception d'Anna, préparent et confectionnent des produits alimentaires. En ce sens, Massimo qui, tous les ans, fait ses propres charcuteries estime qu'il s'agit d'une habitude qui se perd même en Italie et c'est une des raisons pour lesquelles il se dit « plus italien » que les Italiens.

De plus, c'est souvent dans une logique d'identification par contraste que nos participants mentionnent leur « mentalité vis-à-vis de la nourriture » comme étant italienne. En ce sens, Massimo affirme par exemple mettre instinctivement de la nourriture et une bouteille d'alcool sur la table lorsqu'un ami lui rend visite, contrairement à ses amis québécois qui se contentent de lui offrir « un verre d'eau » et « ne sont pas aussi ouverts, donnants » à ce niveau. De façon similaire, pour Marta « l'Italienne qui est en [elle] » s'exprime surtout dans sa façon d'accueillir lorsqu'elle invite des personnes à manger chez elle : tout y est pensé dans le moindre détail, tout doit être absolument parfait et au goût des invités. Elle prend soin de ne pas lésiner sur les quantités car les convives doivent être rassasiés. Si elle consacre autant d'importance à la mise en place (pourrions-nous dire la mise en scène) du repas c'est parce qu'elle dit mettre en jeu sa propre image, en dévoilant notamment la partie la plus intime de sa personne qui correspond également à son côté italien : « Quand je t'invite pour manger c'est une partie de moi, parce que tu vois à quel point tout est pensé, pour que la personne soit confortable, je vais mettre la coupe de vin, mais je

vais mettre le verre d'eau à côté jute au cas où elle ne veuille pas boire... tu sais, tout est pensé!» En ce sens, Marta constate qu'en matière d'hospitalité elle donne réellement de sa personne par rapport à ses amis québécois.

Ici encore, les pratiques qui contribuent à renforcer un sentiment d'italianité chez les participants, surtout lorsqu'elles sont reliées à la nourriture, le font notamment en mettant en scène certaines appartenances spécifiques ou encore en s'érigeant en signe distinctif par rapport à la culture québécoise.

Penchons-nous à présent sur la manière dont nos informateurs perçoivent la culture ainsi que l'identité ethnique italienne à Montréal.

#### 4.1.1.4 Définition de la culture et de l'identité italienne à Montréal

Les sections précédentes nous ont permis de constater que nos informateurs semblent construire leur identité italienne, en partie, en délimitant et en signalant les groupes à partir desquels ils souhaitent se définir et être définis. Ainsi, dans cette section nous dégagons les représentations qui émergent des propos des participants du groupe ethnique italien de Montréal. Il s'agit également de voir comment ces derniers s'identifient par rapport à ce groupe.

Les informateurs partagent une vision, somme toute, assez semblable de la communauté italienne de Montréal, que ces derniers déclarent s'identifier ou pas avec celle-ci. Il s'agit d'une image de communauté qui s'est construite à partir d'« une culture séparée, à part, qui a des racines italiennes, mais est obligée d'exister à l'intérieur de frontières québécoises » (Manuela). En parlant de l'identité qui en découle, Marta souligne que lorsque les « Italiens sont arrivés au Québec ils ne s'identifiaient pas aux Québécois, mais quand ils retournaient en Italie ils ne s'identifiaient pas non plus aux Italiens, pour qui ils étaient devenus des *Americani* »

(Marta). D'où la nécessité de se trouver une identité propre : « [...] je pense qu'on a créé ce petit monde où on voulait trouver notre place à nous » (Marta).

De plus, cette culture est clairement perçue par nos participants comme une culture d'« autrefois », figée dans le temps, bâtie sur la mentalité et les valeurs issues des époques où les premiers émigrants quittaient l'Italie. Cette persistance des traits culturels « originaux » représente pour certains la preuve qu'ils ont su préserver un certain degré d'authenticité par rapport à la société italienne qui aurait cédé aux pressions de la modernité. Ainsi, Marta qui a été confrontée à la culture italienne contemporaine uniquement à travers les cousins qui lui ont rendu visite à Montréal, trouve qu'elle a gardé bien plus d'aspects typiques de sa culture d'origine : « Il y a beaucoup de choses où ils disaient : "Waouh, vous faites ça ? Nous on ne le fait même plus !" Ce qui m'a fait réaliser que même au niveau de la nourriture il y a des choses qu'ils ne font plus. Mais nous on est venu ici avec tout ce bagage-là et on a gardé ces traditions-là et on les perpétue. » Et d'ajouter : « Je pense que dans certaines instances, on semble même plus italiens qu'eux, parce qu'on a gardé cette mentalité traditionnelle. Quand ils reviennent ici, ils retrouvent beaucoup de traditions. » Les constats de Manuela vont dans le même sens lorsque ses cousins italiens lui rendent visite. Elle trouve qu'ils sont « différents, ce n'est pas l'Italie authentique. »

Légèrement en dissonance par rapport aux autres participants, nous avons vu que Tullio perçoit au contraire une perte d'authenticité au sein de la culture italienne de Montréal, qu'il explique par le processus inévitable d'adaptation à la société canadienne, mais aussi par les pressions exercées par la globalisation. Il remarque cependant une tendance chez les jeunes d'origine italienne à vouloir se tourner de nouveau vers leurs racines. En effet, il considère que la nouvelle génération à laquelle il appartient est plus à même de s'intéresser à sa culture d'origine, car elle ne

va pas de soi comme pour la génération précédente. Et c'est en allant chercher par eux-mêmes ce qui ne leur a pas été enseigné que d'après lui ce retour s'opère, notamment en réapprenant à cuisiner et à parler l'italien.

Ainsi, de manière générale il semble que les participants s'identifient à la communauté italienne de Montréal davantage lorsque cette dernière projette sa capacité à conserver une prétendue authenticité culturelle. À l'inverse, tous s'en dissocient lorsqu'elle reflète des stéréotypes culturels, signes de superficialité : « il y a des Italo-Québécois qui sont ici depuis un certain moment [...] et leur version de savoir c'est quoi l'Italie c'est... c'est le soccer et la Ferrari. [...] ils sont dans les stéréotypes » (Francesco).

Voyons justement quelles sont les craintes des nouvelles générations liées à leur identité ethnique ainsi que les motivations qui les poussent à vouloir la maintenir en vie.

#### 4.1.2 Les motivations à préserver l'identité ethnique

À travers les récits des participants, on constate que face à la menace de la perte des éléments culturels qui plane sur les nouvelles générations, ces derniers craignent également de voir s'étioler leur identité ethnique. Comme le souligne Tullio « on est dans une époque où si on ne tient pas à notre culture, à la langue, à la bouffe, tous ces éléments de cette culture-là, il y a fort risque que ça se perde. » C'est également pour cette raison que d'après lui « de plus en plus de jeunes » sont « en train de retourner vers [leurs] racines. » Cependant, comme il l'ajoute « être italien ça ne passe pas juste par les apparences, c'est quelque chose qui se pratique. » En ce sens, les actions et les initiatives personnelles, que l'on peut associer à des stratégies conscientes déployées par nos participants pour entretenir leur sentiment d'appartenance, trahissent la nécessité de fournir une certaine dose d'efforts pour préserver leur identité ethnique.

Ceci est surtout vrai lorsque les premières générations d'immigrants commencent à disparaître et, avec elles, le lien tangible à un héritage culturel qui, du même coup, ne peut plus être pris pour acquis. En parlant de ces craintes, nos participants ont esquissé certaines motivations qui les poussent à vouloir préserver leur identité ethnique.

Dans l'ensemble on constate que les dynamiques qui incitent les interviewés à maintenir en vie leur identité ethnique résident dans la plus ample recherche de cohésion identitaire. Préserver les éléments de la culture italienne est en effet un moyen de se souvenir d'où on vient, mais plus largement, aussi une façon de savoir qui on est, comme le fait constater Manuela : « C'est facile de perdre de vue ses racines italiennes n'ayant pas vécu en Italie. C'est facile d'oublier. » En ce sens, cette dernière affirme que s'identifier à la culture italienne lui permet de définir son identité à partir d'un modèle culturel plus unifié et cohérent, contrairement à la société québécoise qui, elle, lui fournirait un modèle multiculturel de type éclaté :

Parce qu'on est tellement multiculturels, tout le monde a sa propre culture et celle-ci c'est ma culture. Je ne veux pas être un mix de tout, parfois je veux rester une seule chose. Et parfois ça aide d'identifier qui je suis pour rester une seule chose.

C'est pour cette raison qu'elle tient à pouvoir raconter l'histoire de sa famille à ses enfants afin qu'eux aussi puissent définir leur identité à partir d'une base culturelle solide, tout comme Stefania espère que les histoires qui lui ont été transmises par ses grands-parents pourront également guider ses enfants comme elles l'ont guidée elle.

Le besoin de s'identifier avec une certaine uniformité culturelle se repère aussi dans les propos de cette dernière. En effet, bien qu'elle affirme aimer le côté multiculturel de Montréal « parce que tout le monde est différent », en parlant de ces voyages dans

son pays d'origine elle dit également apprécier « le fait qu'en Italie tout le monde est italien » et pouvoir ainsi partager une même et unique culture contrairement au Québec. En ce sens, la récupération du passé culturel de sa famille, en s'appropriant notamment les lieux de la mémoire familiale, lui procure, comme pour Manuela, un sentiment de continuité et de cohérence identitaire, en somme, un sens d'enracinement à une base stable et sécurisante :

J'ai besoin de savoir d'où je viens. Pour moi c'est important parce que mon identité c'est... je crois qu'on change au cours de notre vie, on n'est pas toujours la même personne de quand on naît à quand on meurt, et pour moi de savoir que « T'es italienne, t'es née ici, mais t'es italienne, t'as quelque chose en toi qui est italien ! », ça me donne beaucoup de confiance, ça me rassure de savoir que je peux toujours aller dans les endroits d'où viennent mes grands-parents...

On comprend à travers cet extrait que savoir d'où elle vient représente un point d'ancrage face aux fluctuations de l'existence : ainsi il existe toujours un endroit, physique et symbolique vers lequel se tourner.

La faiblesse de l'identité canadienne se repère aussi dans le discours d'Anna, bien que ce soit également la participante qui ressent le moins le besoin de préserver son héritage culturel italien. Elle a, au contraire, l'impression qu'elle serait capable d'éprouver une certaine fierté vis-à-vis de la culture italienne si elle vivait celle-ci de façon plus intime, et qu'ainsi elle pourrait également faire l'expérience d'une identité culturelle forte. C'est pour cette raison qu'elle alimente secrètement l'espoir qu'en y restant un peu plus longtemps elle finira par se sentir chez elle. La possibilité de s'y installer pendant une période est une idée qu'elle a derrière la tête depuis un certain temps.

On le constate, le sens d'identité personnelle des participants qui se construit à travers un sentiment de singularité, de continuité et de permanence de soi, passe notamment par le fait de se définir à travers la culture de leurs origines. Ainsi la préservation de l'identité ethnique italienne est un moyen de fournir une base à l'identité au sens large.

Dans cette section nous avons identifié les pratiques à travers lesquelles les participants vivent le plus fortement leur identité ethnique comme étant celles reliées à la nourriture. Dans les prochaines parties, nous approfondissons ce rapport et explorons comment il devient un moyen, pour les participants, de s'approprier leur identité italienne.

## 4.2 Rapport à la nourriture au quotidien

Cette section vise à décrire, dans un premier temps, les habitudes alimentaires et les pratiques culinaires des participants au quotidien. Nous y présenterons, dans un second temps, l'adhésion de ces derniers à certaines idéologies liées à la nourriture, leurs héritages culinaires familiaux, et enfin le type de souvenirs que leur évoque la nourriture.

### 4.2.1 La cuisine au quotidien

#### 4.2.1.1 Les participants cuisinent-ils eux-mêmes et à quelle fréquence ?

D'emblée nous constatons que tous nos participants cuisinent à la maison sur une base quasi quotidienne, pas seulement par nécessité, mais par plaisir — si ce n'est par réelle passion —, aussi bien pour les cuisiniers de profession que pour les autres. Même nos plus jeunes informatrices, Manuela et Stefania, ont intégré la cuisine à leur routine. En effet la première prépare à manger pour ses frères et ses sœurs trois à quatre fois par semaine et va régulièrement aider sa grand-mère. Elle en est très fière :

« C'est un des seuls gestes qui m'a été appris depuis que je suis née, cuisiner. » Stefania, elle, cuisine tous les jours pour l'ensemble des membres de sa famille, c'est-à-dire sa sœur cadette et ses parents qui travaillent tard le soir.

En outre, tous sans exception, s'estiment être de bons cuisiniers, et mettent un point d'honneur dans leurs compétences et savoir-faire culinaires, hérités de leur famille pour la plupart. Ainsi, pour ces derniers, cuisiner n'est pas associé à une corvée et ils y accordent le temps estimé nécessaire en fonction du type de plats. En effet, c'est avant tout un désir de conformité aux recettes, qu'ils connaissent et qu'ils suivent, qui dicte le temps qu'ils passent en cuisine (« [...] ça dépend de ce que tu fais. Certains plats prennent une heure maximum, d'autres quarante minutes... je pense qu'il n'y a pas de plat italien en dessous de trente minutes » [Manuela]; « [...] quand on veut bien faire les choses, il faut prendre le temps ! Donc, nous, même si je commence à cinq heures quand j'arrive, on mange jamais avant sept heures et demie, huit heures le soir » [Giovanna]).

Voyons plus en détail le type de cuisine que privilégient les participants au quotidien.

#### 4.2.1.2 Type de cuisine privilégiée au quotidien

Encore une fois, nous ne constatons pas de grandes divergences parmi les réponses des participants. La cuisine de ces derniers est unanimement marquée par les recettes et les ingrédients de tradition familiale. C'est un peu différent pour Anna qui partage l'épicerie avec ses cinq autres colocataires, pour qui elle est aussi chargée de faire à manger quatre fois par semaine, situation qui l'oblige à s'adapter : « [...] si je faisais des pâtes à chaque fois que c'est mon tour je pense que les gens se plaindraient, ce qui m'amène à renouveler mes recettes. » Cependant, lorsqu'elle fait des plats ou achète des ingrédients qu'elle assimile à la cuisine italienne ce sont les habitudes de son père qu'elle reproduit :

Quand je fais mes pâtes j'y vais avec les ingrédients que mon père mettait dans les siennes, parce que, mettons [...] : « Ce n'est pas très italien de mettre des carottes dans les pâtes ! » [...]. Et si je dois acheter de l'huile, je vais prendre l'huile d'olive que j'ai vue probablement dans les armoires de mon père.

Pour tous les autres, c'est principalement sur l'héritage culinaire familial que s'ancrent les choix alimentaires et les plats du quotidien. Ainsi, les cuisines de Stefania et de Francesco se basent sur les traditions régionales provenant du sud de l'Italie, en particulier de Calabre : « Les recettes que je cuisine viennent d'une certaine région. La main vient de ma maman » (Francesco). Ce dernier tient à fermement se démarquer des stéréotypes culinaires italiens, comme Paolo qui définit les ingrédients qu'il utilise de « vrais », en somme, les produits qu'il a vu utiliser en grandissant et lors de ses voyages en Italie, qu'il trouve désormais à l'épicerie Milano<sup>24</sup> (pâtes régulièrement, café, lentilles, desserts et biscuits typiques de la région de ses parents). Les « recettes simples de la tradition italienne » constituent la base qu'il explore et réinvente dans un deuxième temps en s'inspirant de la nouvelle cuisine. Tullio, Massimo et Marta, s'ils aiment explorer d'autres types de cuisines, notamment à travers des livres de recettes, se réfèrent aux modèles de cuisine familiale, qu'ils perçoivent comme authentiquement italienne pour orienter leur choix au quotidien.

#### 4.2.1.3 Déroulement des repas à la maison

À part Francesco, l'unique participant à habiter seul et ne cuisinant que pour ses amis, les autres participants partagent leurs repas à la maison, surtout les repas du soir. Ils sont pris en famille, avec les parents ou les enfants pour Massimo, Marta, Manuela,

---

<sup>24</sup> Référence principale à Montréal parmi les épiceries où l'on peut trouver un vaste choix de produits importés d'Italie

Stefania et Paolo, en couple pour Tullio et Giovanna et avec ses colocataires pour Anna.

Dans les propos de ces derniers, on remarque que ce qui définit un repas « italien », ce n'est pas uniquement la nourriture qui est servie à table, mais la manière dont il est partagé, et donc le modèle de sociabilité qu'il implique, comme l'exprime clairement Marta : « Ce qui est italien, c'est plus le moment, la façon de s'asseoir à la table, d'être ensemble, que nécessairement ce qui va se manger. »

Pour la majorité de nos informateurs, ce modèle de commensalité se traduit alors tout d'abord par « l'idée d'être ici en même temps [...] assis autour de la même table » (Marta). La présence de l'ensemble des membres de la famille jusqu'à la fin du repas est jugée dans l'ensemble « non négociable » : « On n'a jamais pris nos assiettes pour aller dans nos chambres, ça devait toujours être à la table et on ne pouvait garder aucun téléphone à table, pas de télé à table, ensemble, on mange. Après on pouvait se lever » (Manuela). Ainsi, comme le mentionne Manuela, un élément commun à la table des participants est que toute technologie ou distraction externe y est globalement bannie : « Aucun dispositif n'est permis à table [...]. Il n'y a ni télé, ni cellulaire... il n'y a rien là ! » (Marta). On comprend donc que si « le côté nourriture c'est très important » dans la façon de se définir en tant qu'Italiens, c'est aussi dans le « fait d'être autour d'une table, de mettre les cellulaires de côté et de vraiment être avec les gens » (Massimo).

La majorité des répondants valorise fortement le repas familial et se montre soucieuse de le préserver dans leur quotidien, au point que Manuela appréhende le moment où elle quittera le domicile parental par crainte de se retrouver à manger seule.

On le voit, la table permet de ressouder les liens familiaux au quotidien car il s'agit du moment par excellence pour rétablir le contact avec les autres membres, y revendiquer une socialité de base à travers laquelle les participants se montrent présents les uns aux autres de façon immédiate et authentique. Il s'agit de « vraiment être avec les gens » (Massimo). C'est pourquoi le modèle de commensalité valorisé par les participants semble être également celui qui leur permet de réaffirmer l'appartenance à la cellule familiale, et par extension au groupe ethnique.

Pour les participants, la socialité qui caractérise les repas en famille rime également avec simplicité (« C'est un prétexte pour revenir aux principes de base » [Massimo]), aspect, encore là, associé à la culture italienne : « Les Italiens, ce qui est beau d'eux, c'est qu'il y a beaucoup de choses simples [...] C'est vraiment un moment [le repas] pour retourner aux choses simples, et ça te rappelle que [...] même si la vie elle est compliquée, ça c'est simple » (Marta). On comprend alors que par rapport aux autres interactions de la vie quotidienne qui exigent des efforts d'ajustement aux conventions sociales, la sphère intime de la table familiale représente un lieu d'authenticité où les répondants peuvent exprimer leur vrai « moi ». Et pour la plupart d'entre eux, ce moi se superpose à des manières de faire plus « italiennes » :

Je baisse mes gardes, je suis moi sans avoir à penser à tous les : « OK, ici ça se fait comme ça », les coutumes, les ci, les... Je ne pense plus à rien. Je suis moi. [...] Tu sais on est très familiers, les Italiens, dans notre façon de faire les choses, tu ne peux pas être comme ça tout le temps. (Marta)

Soulignons en outre que le partage qui caractérise le repas dans sa déclinaison italienne se traduit, non seulement par la présence simultanée et de qualité de tous les convives, mais également par les échanges verbaux qui y prennent place. Le repas est en effet, dans l'ensemble, un moment privilégié de communication et ce sont les conversations qui rythment en grande partie ce dernier. Les échanges peuvent être

simples et anodins dans leurs contenus, mais ils y sont toujours présents car la parole est la manifestation concrète de l'interaction qui est à la base de celui-ci :

On parle de la vie, nos moments heureux, ce qu'on sait de la vie, ce qu'on a appris, tout se passe assis à la table. Tu sais mon mari va me parler de son travail, mes filles vont me raconter ce qui s'est passé à l'école, mon fils va faire des niaiseries, mais il va nous faire rire, on rit ! C'est le moment où on s'assure qu'on est bien assis et... On est en famille ! On va dans les restaurants c'est bruyant, tu n'y vas pas pour parler. Si je mange toute seule je vais faire une salade et *that'it, that's all* ! Si je prends le temps de faire la bouffe, c'est parce que je vais la partager avec du monde, je vais m'asseoir, je vais parler... On mange froid des fois, mais c'est pas grave. On parle autant qu'on mange.

La composante communicationnelle du repas est identifiée par les interviewés comme étant spécifiquement italienne également dans la comparaison et la distinction qui est faite avec les repas des familles québécoises. Par exemple, lorsque Manuela a mangé pour la première fois dans la famille de son copain, elle a constaté avec surprise qu'à leur table le silence était la norme : « Il n'y avait pas un bruit et j'étais frustrée, j'étais : "Et donc..." », parce que j'ai l'habitude de parler tout le temps. C'est vraiment bizarre, OK ? Pour moi ! Pour eux c'est normal, mais pour moi c'est étrange parce que dans ma famille italienne on parle énormément. »

Pour résumer, au quotidien, nos participants montrent dans l'ensemble un attachement particulier au repas en famille. Le déroulement de ce dernier semble en outre structuré par ce qu'ils assimilent à des codes et des conventions culturellement définies. L'adhésion à un tel modèle alimentaire agit en un signal de reconnaissance par rapport aux autres membres du groupe tout comme en signe de démarcation par rapport aux autres Québécois. On le voit, c'est alors aussi à travers des manières de manger considérées comme italiennes qu'est signifiée et que s'exprime l'appartenance ethnique pour les participants.

4.2.1.4 Rapport à la nouveauté et à d'autres types de cuisines que la cuisine italienne  
 Comme nous l'avons mentionné, pour la plupart des participants la cuisine italienne familiale représente la base de la cuisine quotidienne. Nous voulions cependant voir si cette tradition admettait un certain degré d'ouverture à la nouveauté, si elle était personnalisée ou encore influencée par des goûts pour d'autres types de cuisines.

Ainsi, nous avons constaté que l'ouverture à la nouveauté se traduit surtout par la réappropriation des plats, de savoir-faire, des habiletés (le « tour de main ») et de la maîtrise des ingrédients, hérités de la tradition familiale, pour ajouter une touche personnelle aux recettes qu'ils connaissent bien.

Pour Tullio, comme pour la plupart des participants, les premiers apprentissages restent donc un point d'ancrage : « Je cuisine d'autres affaires aussi, mais disons que mes racines sont toujours dans l'Italie quand j'en viens à la cuisine. » Il est intéressant de remarquer que pour ce dernier, la réappropriation de la tradition se traduit en termes de « perfectionnement », qu'il soumet ensuite au jugement de ses grands-parents :

Mes grands-parents m'ont donné les techniques pour la faire à leur manière, mais moi je suis un perfectionniste des fois, donc c'est intéressant [...] de pouvoir retravailler une recette et puis la montrer à ma grand-mère et de dire : « Regarde, je l'ai faite de manière différente.

Les parents de Paolo restent également les juges ultimes de ses innovations culinaires, qui elles, s'inspirent surtout de la nouvelle cuisine gastronomique dans laquelle, en tant que cuisinier, il aime « baigner les pieds ». Il constate cependant que malgré toutes les innovations possibles, « ça revient toujours à la même chose. [...] La base est là. » Ainsi, d'après lui, si « l'influence italienne est partout » c'est parce que

cette base est bien représentée par la cuisine de ses origines, qui est simple et classique : « Typique sauce tomate. Rien de compliqué : du basilic et de l'oignon. » C'est ce dont est convaincu aussi Francesco qui apprécie tout particulièrement les cuisines moyen-orientales et nord africaines en cela même qu'il y retrouve les bases de la tradition calabraise, qu'il qualifie de « pauvres » : « Je ne copie pas leurs recettes parce que quand j'ai vu un tajine et *una peperonata* de ma maman, ben, moi je pense que j'ai grandi avec la même chose ! » Par ailleurs, si ce dernier revendique une aptitude au bricolage culinaire et peut contrefaire certains plats en remplaçant des ingrédients proches, il défend malgré tout une rigueur en cuisine dans le respect de la tradition (« Si on n'a pas d'oignons on va mettre des petits oignons verts, mais on ne fait pas comme s'il n'y en a pas cette fois-ci et on n'en met pas ! ») En revanche, il condamne certains purismes culinaires ainsi que les diktats imposés par les livres de recettes, qu'il considère comme une pédanterie : (« Tu ne pèles pas l'ail avec la lame de rasoir ! Tu sais les gens ils me disent : "Ah ouais, tu sais moi j'épépine mes tomates"... Mais ça fait soixante ans qu'en Italie ils ne pèlent même plus les tomates ! »). Entre ces deux pôles, sa référence ultime pour déterminer le degré de flexibilité ou de rigueur à adopter semble encore ici être sa mère.

Pour Marta l'innovation réside surtout dans l'ajout d'« affaires que probablement on n'avait pas dans le temps [...]. Comme la *frittata* que ma mère faisait juste avec du lait et des œufs, moi je mets du lait condensé. » Mais également dans certaines adaptations légèrement « plus québécoises », qui sont une façon simple de varier ses menus : « Le saumon je le fais à l'érable... Mais je fais le traditionnel ! Mais je le fais plus moderne aussi. »

Parmi tous, Giovanna est probablement la plus audacieuse des cuisinières. La cuisine de sa mère et de sa grand-mère représente toujours une base, surtout en termes de savoir-faire (« un petit doigté ») et d'intelligence du palais (dans le fait d'oser des

combinaisons grâce à la capacité de penser les accords de saveurs), mais sûre de ses talents, elle ose innover. Son exploration est principalement guidée par un désir de sophistication gastronomique. C'est alors surtout de livres de cuisine (qu'elle collectionne) qu'elle tire son inspiration et revisite certaines recettes que sa grand-mère préparait de façon « pragmatique » pour les peaufiner et les raffiner.

Stefania et Manuela, elles, s'écartent plus rarement de la tradition familiale et lorsqu'elles le font c'est davantage pour faire une activité ludique en famille. En effet, au jour le jour, elles préfèrent s'en remettre à ce qu'elles maîtrisent le mieux et qui garantissent le résultat (« Quand je ne sais pas quoi faire je vais dire OK, je vais faire mes pâtes, je vais faire mes choses italiennes, je ne vais pas faire des choses asiatiques, je sais que je suis pressée et je sais ce que je fais c'est tout ! » [Stefania], « Je ne sais pas faire les sushis, je ne sais pas comment faire pleins d'autres plats, tu sais, mais je sais comment cuisiner italien. ») De plus, comme pour les repas en famille, Manuela fait remarquer que peu importe les expériences en cuisine « ça reste quelque chose qui se prépare en famille. »

Intéressons-nous à présent aux croyances que les participants ont développées vis-à-vis de certains types de nourriture et de pratiques alimentaires, à travers lesquelles se devine l'adhésion à des « idéologies alimentaires ».

#### 4.2.2 Idéologies alimentaires

À travers leurs récits, plusieurs participants ont exprimé des convictions en matière d'alimentation et de nourriture que nous avons rangées sous la catégorie parapluie d'« idéologies alimentaires ». Ces principes auxquels ils adhèrent reflètent, d'un côté leur idée de « bien manger », de l'autre, leurs représentations d'authenticité culinaire sous la notion de « terroir ».

#### 4.2.2.1 Bien manger

De manière générale, nos interviewés ont tendance à assimiler la cuisine d'origine italienne à une cuisine permettant de bien manger. Par « bien manger » ces derniers entendent le « bon manger », plaisir des papilles et des yeux, ainsi que le fait de se nourrir de manière saine : « Pour nous les Italiens, il faut que ça sente bon, il faut que ça goûte bon, il faut que ça soit bon aussi dans le sens de sain » (Marta). Le « sain » devient une valeur primordiale. En ce sens, les plats à emporter, préparés ou surgelés, en substance les plats dont ils ne connaissent ni la composition, ni la provenance exacte, sont proscrits des régimes de la plupart des interviewés. Giovanna est celle qui associe probablement le plus de règles à son alimentation, ses choix en cuisine étant en grande partie orientés par des raisons de santé car, avec l'âge, sa conscience alimentaire prend de plus en plus de place : elle élimine autant qu'elle peut les produits en provenance de l'industrie alimentaire qui, d'après elle, subissent bien trop de traitements chimiques et de transformations. Elle prend alors en exemple le régime de sa grand-mère comme modèle de référence de son alimentation. En effet, Giovanna s'explique la santé physique et la longévité de celle-ci par le fait qu'elle se nourrissait principalement des légumes de son potager qu'elle cuisinait toujours elle-même. N'ayant pas elle-même de potager, elle se tourne alors vers le bio et s'assure de connaître la provenance exacte des ingrédients qu'elle cuisine et ingère pour contrer le contexte général de dégradation alimentaire, tout en évitant un militantisme exagéré.

De façon analogue, ce que recherche Anna c'est avant tout la qualité des produits (le bon et le sain). C'est pourquoi l'alimentation est l'un des rares domaines auquel elle alloue un budget important. En ce sens, ce sont principalement les habitudes d'achat de son père qui guident ses propres choix de consommation, se tournant ainsi plus facilement vers le modèle de diète méditerranéenne. Le critère d'éthique environnementale pèse également pour beaucoup dans son régime, faisant le choix de

manger végétarien et le plus possible « local ». Elle ajoute que « c'est vraiment important aussi d'avoir de la couleur dans l'assiette » : « [...] j'accorde de l'importance aussi à la beauté du plat. »

De manière globale, pour les autres participants, leur idée de « bien manger » est plus explicitement reliée à des modèles culturels. Ainsi, parmi les autres raisons, la « diète italienne » est également privilégiée en raison de ses vertus salutaires. Dans les propos recueillis, cette dernière est en effet décrite comme garantie d'alimentation saine et naturelle. Sa qualité principale est de se distinguer par la simplicité, qui est alors souvent mise en opposition avec l'alimentation québécoise, généralement associée à de la malbouffe. L'opinion de Massimo à ce propos reflète bien les convictions partagées par nos informateurs :

C'est mauvais à dire, mais ils mangent mal les Québécois. [...] Ils ne connaissent pas de bien manger, des légumes, de la salade... Eux autres, c'est plutôt viande et beaucoup de choses qui sont frites. [...] C'est sûr, c'est pas la culture italienne, c'est beaucoup plus travaillé avec des processus chimiques, des processus dans des usines versus la bouffe italienne où c'est beaucoup plus naturel, on utilise moins de sucre, moins de sel, moins de produits additifs de conservation, et cetera...

Au contraire, manger italien revient à connaître l'origine des ingrédients, sains et limités en nombre, ainsi qu'à cuisiner ces derniers soi-même afin d'en maîtriser le processus de transformation de l'achat jusqu'à l'assiette. Ainsi, c'est pourquoi tous sans exception, se fient plus volontiers à ce qu'ils ont préparé eux-mêmes, car il n'y a que comme ça qu'ils ont un réel sentiment de contrôle sur ce qu'ils ingèrent, comme l'exemplifie Stefania :

Je n'ai jamais mangé [...] du *processed food*, [...]. Moi je mange que ce que je sais ce qu'il y a dedans. C'est comme ça que j'ai grandi et c'est comme ça que je veux continuer ma vie, et même pour mes enfants et mes

petits-enfants ce sera la routine. [...] Je rentre chez moi et c'est : « OK je sais ce que c'est, je vois les ingrédients et je vais préparer un plat moi-même. »

C'est dans cette logique que Marta préfère acheter ses ingrédients le jour même où elle envisage de les cuisiner afin de s'assurer de leur fraîcheur et ainsi éviter les ajouts de conservateurs.

Pour Francesco, les critères liés à son idée de « bien manger » sont encore une fois dictés par le modèle maternel. Pour sa part, il considère inutile de consommer des produits biologiques (qu'il associe surtout à une mode et dont il trouve le coût trop élevé) dans la mesure où il a vu sa mère manger des aliments non biologiques toute sa vie et constate qu'elle est encore en bonne santé. Bien manger consiste alors surtout à adopter de bonnes habitudes d'hygiène et de conservation qui lui viennent de cette dernière : savoir comment manipuler les aliments, les laver soigneusement s'ils ont subi des traitements, prévoir leurs achats et les conserver de manière appropriée afin qu'ils soient prêts au moment de leur utilisation (les fruits et les légumes doivent avoir le temps de mûrir et la viande doit sécher légèrement).

On le comprend, l'identité de la nourriture italienne se construit également par opposition à une autre nourriture, ici surtout la nourriture « québécoise ». Il est alors intéressant de constater que contrairement à la cuisine italienne, l'origine de cette dernière est considérée comme opaque, à l'identité difficilement définissable car de provenance douteuse : les produits sont travaillés, transformés, les plats sont caractérisés par une surabondance d'ingrédients, généralement gras, salés et artificiels.

#### 4.2.2.2 Terroir et authenticité culinaire

Des propos de nos participants se dégage une deuxième dimension idéologique reliée à leur représentation de la nourriture et de la cuisine italienne associée à une cuisine du terroir, définissable et identifiable par son origine géographique, et par là même expression d'authenticité. La dimension de terroir a surtout été soulevée dans le contexte des voyages en Italie, comme l'un des éléments auxquels plusieurs interviewés s'identifient : « Avec ces expériences-là, tu te rapproches de ce qu'est vraiment l'Italie » (Massimo). Cela se traduit principalement par une prédilection pour les petites réalités (les villages par opposition aux grandes villes), le rural ou encore le familial.

Ainsi, Massimo explique sa découverte du terroir en Italie et de l'authenticité italienne à travers les petits producteurs locaux qui font aussi office de gîtes : « Tu as vraiment un sentiment d'appartenance, les gens ils t'apprécient, [...] prennent soin de toi, tu es venu chez eux dans leur maison, tu vois toute la famille qui travaille. » Cette proximité avec les producteurs et les agriculteurs confère également un caractère plus authentique aux produits cultivés et préparés sur place : « Tu goûtes le vin qu'ils produisent eux-mêmes, l'huile d'olive qu'ils produisent eux-mêmes, les légumes qu'ils ont fait pousser eux-mêmes... c'est vraiment le contraire de quand tu es dans une grande ville où tu vas tout acheter, le volume, et cetera... »

Paolo, lui aussi, dit ne pas manquer une occasion de découvrir avec beaucoup d'enthousiasme la variété des produits et de spécialités régionales lorsqu'il se rend en Italie (« des vins que j'ai rêvé goûter, parce qu'ici ils sont trop chers [...]. Comme il y a quatre ans je suis allé à Turin, à Alba et c'était le temps des truffes, je n'ai jamais fait ça ! C'est fou là ! »). Ce sont les produits et la cuisine du terroir qui traduisent, à son sens, la spécificité de la culture italienne.

On le constate, l'attachement des participants à une certaine « typicité » italienne passe également par leur identification à une cuisine et ses produits, à leur sens, tout aussi « typiques » : « Tu sais l'idée qu'on a [de l'Italie] c'est *la piazza, mercato, salumeria, bottega*... [la place, le marché, la charcuterie, la boutique artisanale... Notre traduction] (Paolo). » Ce caractère typique est défini par ce qui correspond à leur yeux à une tradition culinaire clairement identifiable et à un patrimoine gastronomique prétendument inaltéré et authentique. De telle sorte que les éléments qui affectent cette image, sont perçus en termes de « transgression » et comme une menace à l'intégrité culturelle.

Si dans le cas de Paolo, c'est surtout l'arrivée en Italie de cuisines ethniques qui le désole, c'est parce qu'elles remettent en question son idée d'une culture gastronomique forte et résistante aux influences étrangères (« Comme j'ai vu des restaurants de *Shich Taouk*, je comprends pas, tu sais on n'associe pas l'Italie à... [...] tu vois, moi j'ai trouvé ça étrange »). D'après Tullio, ce sont davantage les transformations repérées dans les techniques de préparation (« ça avait été préparé de manière sous vide ! »), ainsi que dans le fonctionnement des restaurants « en train d'aller au système un peu plus nord-américain d'avoir des distributeurs, [...] des grossistes » qui ont « affecté un peu la typicité de la cuisine italienne » et « nuit même à la qualité de la cuisine italienne. »

On entrevoit ici l'attachement à quelque chose qui ne doit pas bouger, la crainte de perdre certains repères qui, dans l'imaginaire des informateurs, correspondent à des origines bien définies sur lesquelles repose leur identité culinaire.

#### 4.2.3 Transmissions à travers la cuisine

Cette section couvre certaines des sous-dimensions les plus cruciales pour cerner les transmissions intergénérationnelles qui s'opèrent à travers la nourriture. Nous y

voyons les apprentissages dont ont hérité les participants en matière de cuisine ainsi que certaines des significations qu'évoquent pour eux les souvenirs reliés à la nourriture.

#### 4.2.3.1 Héritages culinaires

Comme nous l'avons vu à travers la section précédente, tous nos participants se réfèrent principalement aux modèles hérités au sein de la famille pour ce qui concerne leurs habitudes alimentaires et les bases de leur cuisine au quotidien. Nous en déduisons qu'en matière d'apprentissages culinaires, l'héritage familial prédomine. En quoi consistent plus spécifiquement ces héritages et quel est le contexte de ces apprentissages ?

Stefania a grandi en passant les après-midis et les fins de semaine dans la cuisine avec sa grand-mère, qu'elle aidait à préparer à manger ou à faire de la pâtisserie. Ainsi, des savoir-faire techniques jusqu'aux rituels de ménage, c'est entièrement de cette dernière qu'elle affirme tirer ses compétences et ses habitudes en cuisine. Si bien qu'elle estime désormais se débrouiller aussi bien qu'elle. Aujourd'hui, Stefania tient énormément à s'impliquer activement dans les traditions de préparations alimentaires qui réunissent toute sa famille (la sauce tomate, la saucisse, le jambon, le vin) et qu'elle associe très fièrement à des traditions italiennes : « [...] ça, pour moi, c'est des choses qui sont vraiment que italiennes là, plus italien que ça tu meurs ! Et dis-toi qu'on a la *cantina*<sup>25</sup> [sous-sol, notre traduction] pour ça chez mes grands-parents et même chez nous. Ça m'a pris quelques années, mais je sais comment faire tout ça. » Elle se fait d'ailleurs un point d'honneur d'avoir désormais un rôle moteur dans l'organisation de ces rassemblements. Sa maîtrise des étapes et du déroulement des

---

<sup>25</sup> Soulignons que si la traduction exacte correspond au sous-sol ou encore à la cave, à Montréal c'est le garage qui est typiquement utilisé pour les préparations alimentaires dans les familles italiennes.

procédés complexes de préparation lui permet de coordonner ses mouvements en harmonie parfaite avec ceux de sa grand-mère et par là même de s'identifier à cette dernière :

Je dirais que nous sommes pareilles moi et ma grand-mère. J'ai beaucoup pris de ce que elle faisait et un autre exemple c'est quand on fait la sauce tomate. Moi je suis toujours la première arrivée et la dernière partie, quand on fait les saucisses je suis là, je l'aide à les faire, quand on fait toutes ces choses-là on est la même personne, disons. On sait ce qu'on fait, on sait comment maîtriser et puis on sait comment, juste, il faut faire ! [Rires]

En dehors de ces occasions, Stefania se rend encore régulièrement chez sa « *nonna* » pour l'aider à cuisiner, notamment le pain, qu'elles préparent ensemble sur une base régulière (« quand on n'a pas de pain on le fait. ») Le déroulement est toujours identique et suit un protocole bien précis : « Et ça, c'est la procédure, on commence à sept heures et on finit à trois heures de l'après-midi, c'est long. » En outre, son grand-père va bientôt lui apprendre à faire le vin car c'est une autre tradition qu'elle tient à intégrer au sein de sa future famille. C'est également avec sa grand-mère que Manuela a appris à cuisiner et aujourd'hui elle prépare « des plats italiens traditionnels pour [sa] famille tout le temps. » Cela n'empêche pas que parfois elle refuse de s'astreindre, mais elle se voit alors rappeler ses devoirs familiaux : « [...] ma mère est toujours très en colère parce qu'elle est comme : "Oh ! Tu dois te pratiquer !" Mais tu sais quoi ? J'ai fait assez de pratique, je vais prendre un peu de temps pour moi. » La jeune femme commente à cet égard, avec du recul et une pointe d'humour, la réelle finalité des apprentissages de sa grand-mère, qui la prédestine au rôle que la mentalité de son époque assignait aux femmes :

Ma grand-mère me disait que je devais apprendre à cuisiner les plats traditionnels pour servir ma famille : « Tu dois savoir comment faire ça si tu veux être une bonne épouse. Est-ce que tu sais préparer tel plat parce

que tu vas devoir le préparer pour ton mari un jour ? » [Rires] Elle est encore très dans cet état d'esprit, tu sais.

Elle est néanmoins très fière de constater que dans sa famille les « traditions italiennes de préparation de nourriture » se perpétuent de génération en génération et qu'elle est désormais capable de confectionner elle-même « les pâtes fraîches, [...] la *sopressata*<sup>26</sup>, le *prosciutto* [jambon, notre traduction], [...] tous les types de viande à suspendre dans la *cantina*, et bien évidemment la sauce tomate. » On repère facilement dans les propos de Manuela le rôle que joue la reproduction de ces traditions familiales dans son « sens d'appartenance » et dans son identité personnelle :

C'est un sentiment de fierté, j'ai le sentiment d'être plus proche de ma famille [...], ça nous unit, je sais comment faire les plats, j'adore les partager avec les autres [...] La nourriture dans la culture italienne réunit tout le monde ensemble et nous définit en même temps.

Paolo, lui, n'a pas appris à cuisiner avec sa famille, bien qu'il ne se soit jamais trouvé très loin des fourneaux où sa mère préparait à manger. Il a commencé à s'acquitter de cette tâche seulement lorsqu'il est allé habiter seul et a alors dû se débrouiller en répliquant ce qu'il avait vu faire chez lui, en essayant « de le faire aussi bon que ça l'était ». La seule responsabilité dont on l'a chargé dès l'âge de onze ans a été de préparer le café pour toute la famille. C'est très jeune, au contraire, que Marta a commencé à apprendre à cuisiner. D'abord en aidant sa mère le dimanche, puis en prenant l'initiative de lui demander qu'elle lui enseigne davantage de recettes. Pour Marta, il s'agissait d'« un devoir d'apprendre à être maman. » En effet, cuisiner constitue l'un des seuls savoirs que sa propre mère a été en mesure de lui léguer, et elle ne peut donc s'empêcher d'associer cette tâche au rôle de maman :

---

<sup>26</sup> Salami typiquement préparé dans le sud de l'Italie.

Ma mère je pense que c'est une de ses grandes fiertés parce qu'elle nous a dit qu'elle ne pouvait pas nous apprendre vraiment autre chose, dans le sens où au niveau des études on est plus avancées qu'elle... mais ça c'est quelque chose qu'elle pouvait nous apprendre, c'est son héritage à elle, c'est quelque chose dont elle pouvait être fière et nous dire : « Je vous ai enseigné quelque chose. » [...] Je pense que c'était central, le début de tout. Tous nos apprentissages avec elle c'était toujours autour d'une table soit à cuisiner, soit à faire les desserts.

Ainsi, Marta attribue une forte valeur affective à cet héritage dont la signification déborde le simple transfert de compétences (« c'est précieux »). C'est pourquoi perpétuer les traditions culinaires de ses parents lui tient particulièrement à cœur et elle continue de faire ses gnocchis elle-même, les pâtes le dimanche, les desserts typiques des régions de sa famille durant les fêtes et de nombreuses spécialités des Abruzzes. Comme nous l'avons vu, pour Tullio, l'initiative d'aller redemander les recettes de la tradition familiale à sa grand-mère a fait l'objet d'un livre. Mais comme pour la plupart des participants, il commencé à mettre la main à la pâte dans la cuisine de sa *nonna* lorsque, petit, cette dernière le gardait. Tant et si bien qu'aujourd'hui, cette dernière lui confie la tâche qui a longtemps relevé de sa propre prérogative :

[...] mes grands-parents sont devenus plus vieux et, tu sais, ma grand-mère à un moment donné, quand on a fini le livre de recettes, elle a dit : « Ben là t'as toutes les recettes, donc là c'est à ton tour ! » Et j'ai commencé à le faire il y a quatre, cinq ans et c'est majoritairement moi qui cuisine durant les événements importants.

Massimo, a également « continué les traditions et [fait de son] mieux pour les continuer, en confectionnant le *prosciutto*, le *peperonicino* [piment, notre traduction] et tout ça... ces pratiques-là que les jeunes d'aujourd'hui ils ne font plus, comme faire le vin... » Selon lui, les Italo-Canadiens de sa génération « n'ont plus le temps ou la volonté de faire ces petites affaires que [leurs] grands-parents faisaient. » C'est

pourquoi il est d'autant plus fier de pouvoir dire que lui les perpétue : « Je fais tout maison, je fais encore les *cavatelli*<sup>27</sup>, je fais une bonne partie de mes pâtes maison, j'ai 40 *prosciuttos* que j'ai mis l'année passée. Il n'y a pas beaucoup de personnes que j'ai rencontrées qui font leur propre *prosciutto*. » Il affirme qu'il maintient en vie ces pratiques principalement par amour de la cuisine et de la tradition, mais reconnaît que son métier y a pour beaucoup contribué. Dans une logique inverse, si Francesco a investi sa carrière dans la cuisine c'est parce qu'il s'agit du seul domaine dans lequel il considère avoir hérité d'un savoir-faire, qu'il ne pouvait donc pas se permettre de gâcher. Il affirme que cet héritage lui vient de Calabre au niveau des recettes et de sa maman au niveau du « tour de main. » Ce tour de main est sa principale inspiration et il voue une grande admiration pour les talents de cuisinière qu'il reconnaît à sa mère. Cette dernière lui a en partie transmis la conviction selon laquelle, en cuisine, il existe une bonne et une mauvaise manière de faire les choses. Ainsi, Francesco est persuadé que c'est elle qui détient la meilleure façon de faire car lorsqu'il goûte à la cuisine des mères italiennes de ses amis, il trouve qu'elles sont bonnes, mais jamais vraiment à la hauteur de celle de sa mère. En outre, si Francesco reconnaît avoir hérité d'elle ses compétences techniques, surtout dans la manière de manipuler les aliments, il considère qu'en cuisine, lui et sa mère ont surtout été dotés d'un « talent naturel ».

Dans la famille de Giovanna, les traditions culinaires viennent de son arrière-grand-mère qui était la cuisinière de son village en Italie. Elle l'a vue les mettre en pratique dans son enfance en passant le plus clair de son temps dans la cuisine. À son grand regret elle n'a néanmoins conservé que très peu de recettes de ce passé. Elle a bien essayé d'en reproduire certaines en se basant sur ses souvenirs, mais a vite réalisé que sans les bonnes quantités et surtout, un certain « doigté », elle n'obtenait pas les mêmes résultats. Lorsqu'elle est devenue mère et a pris conscience qu'elle voulait

---

<sup>27</sup> Type de pâtes courtes aux bords roulés, originaire du Molise.

que sa famille « mange bien », elle a demandé à sa mère qu'elle vienne chez elle une fois par semaine pour lui apprendre à reproduire certains plats qu'elle mangeait enfant : « Donc j'ai quand même un petit livre où j'ai griffonné quelques recettes. » Elle voulait également retrouver le goût des saucisses et de la sauce que préparait sa grand-mère. Ainsi, depuis quelques années, elle a repris l'initiative de faire ses propres saucisses et ses tomates en conserve, occasion qu'elle partage généralement avec ses amies. Elle considère cependant que l'héritage sur lequel elle peut compter au quotidien est sa capacité à marier les saveurs sans crainte des faux-pas : « C'est hériter d'une habitude aussi ! Parce que tu l'as vu faire, tu sais que ça va donner quelque chose de bon, donc c'est comme créer une habitude de ne pas avoir peur. »

Il est intéressant de constater que pour Anna, dont le père s'est volontairement distancié de ses origines italiennes, la cuisine représente néanmoins l'un des rares éléments culturels dont elle a hérité de ce dernier : « [...] certainement que pour lui c'est un aspect moins catégorisant que la langue, ou la culture. » Elle évoque avec tendresse la fois où il a « fait un jambon, un *prosciutto*, [que] pendant des mois et des mois il a flatté. » C'était une manière pour lui de se remémorer sa propre enfance et partager ses souvenirs avec ses filles : « Il n'y avait pas mon grand-père pour lui donner des conseils, mais bon il a regardé sur internet et c'est ça il avait des souvenirs que : "Mon père a fait ça dans le temps..." » C'est pour cela qu'elle le pense « très fier » de leur « avoir transmis l'amour pour la cuisine et les bons aliments » à elle et sa sœur, et croit « que d'avoir vu cuisiner [son] père avec autant d'ardeur à la maison, ça a certainement influencé [sa] routine. » Ainsi, depuis qu'elle a déménagé en appartement, elle a pris l'initiative explicite de lui demander qu'il lui apprenne à reproduire ses recettes en les préparant avec lui.

On le voit, si les héritages culinaires de nos participants se distinguent par leurs formes et leurs contenus ils semblent toutefois constituer, dans l'ensemble, un type d'héritage culturel et familial se caractérisant par une résistance particulière au temps.

Cela semble s'expliquer en partie par la charge affective et les souvenirs qui l'accompagnent. Ainsi, dans la prochaine section nous nous intéresserons plus spécifiquement aux souvenirs que la nourriture et en particulier, la nourriture de la tradition familiale, évoque chez les participants.

#### 4.2.3.2 Souvenirs reliés à la nourriture

D'emblée, soulignons que la nourriture est unanimement associée à de bons souvenirs à nos participants.

Comme nous venons de le voir, que ce soit à travers des occasions d'apprentissage ou de simples observations, ce sont les moments passés en cuisine avec des personnes significatives de la famille, qui les ont le plus durablement marqués. Le plaisir de la proximité et l'intimité que créaient ces moments de partage; le sentiment de sécurité et de protection; l'attitude bienveillante de leurs mentors, sont les souvenirs les plus mentionnés. C'est notamment ce que Stefania retient de ses moments passés avec sa grand-mère en cuisine, si bien qu'aujourd'hui ce sont les souvenirs qu'elle évoque pour s'apaiser et se rassurer lorsqu'elle est stressée :

[...] Évidemment j'ai fait des erreurs en cuisinant, mais ma grand-mère m'a toujours dit : « OK, fais-le comme ça », puis elle me le faisait en prenant mes mains et... je sais qu'elle me guide. Tu sais. [...] Comme j'ai beaucoup d'anxiété, [...] ces mémoires-là ça m'aide juste à me dire : « Hey, pas de stress, tout va être OK » et ça m'aide un peu.

Lorsqu'elle a besoin de « remettre les compteurs à zéro », c'est dans la cuisine qu'elle se rend instinctivement (« [...] ça me calme, que je cuisine ou que je ne cuisine pas, je suis plus calme. ») Cela la ramène à une époque où quelqu'un était derrière elle pour la guider malgré ses erreurs.

Marta se rappelle également des moments passés autour de la table à cuisiner avec sa mère et ses sœurs comme de moments particulièrement heureux, où les gens étaient détendus. Il s'agissait notamment d'occasions privilégiées d'échange entre femmes — les hommes étant au travail ou dans le salon — qui lui ont permis d'avoir ses principales « conversations formatrices ». C'est en effet en cuisinant que sa mère leur expliquait à elle et ses sœurs tout ce qu'il y a de plus intime à savoir dans la vie d'une femme et leur « parlait de sa propre enfance » : « Elle t'expliquait, tout ! Tout passait par ce moment là où on était toutes autour de la table. [...] des fois on riait d'elle parce qu'on savait beaucoup plus de ce qu'elle était capable d'expliquer, tu sais, le rôle de la femme, tous les rapports entre la femme et l'homme. » De même, Tullio explique son amour et sa passion pour la cuisine par le fait qu'il n'y associe que des souvenirs agréables en compagnie de sa grand-mère « en train de faire des biscuits, des bugnes de carnaval, [...] ou peu importe la recette », ce sont des moments d'échange qui justifient également que la cuisine aujourd'hui, pour lui, « c'est surtout être capable de partager. »

Si cette notion de partage est extrêmement présente aussi dans la manière dont Paolo conçoit aujourd'hui la cuisine, c'est parce que dans les souvenirs que lui évoque la nourriture, sa famille et la dimension de convivialité étaient constamment présentes. Ainsi, il n'a « jamais oublié » les atmosphères empreintes de saveurs, de parfums de cuisson et d'agitation en cuisine qui ont marqué son enfance. Ou bien, le fait qu'il ait grandi avec ses grands-parents qui cuisinaient des « deux bords, deux cuisines complètement différentes » et pouvait ainsi sauter d'une région à l'autre entre le

déjeuner et le souper. Ou encore, la « beauté du jardin l'été » dans lequel il passait ses journées à aider ses grands-parents avec le potager « qui était une de leur grande fierté ». Il s'agit de « mémoires qui sont incorporées dans [sa] tête », et « que ce soit à travers le lunch ou le souper, jusqu'au verre de vin aujourd'hui », la nourriture est intimement reliée à ces souvenirs d'enfance. Si bien qu'il fait le lien entre le fait qu'on lui ait toujours confié la tâche de préparer le café lorsqu'il était jeune et le fait qu'aujourd'hui il ait ouvert son propre café. Car bien qu'il ait pris concrètement conscience de son pouvoir social seulement plus tard, dans ses souvenirs, le café est toujours associé à un « rituel », marquant des pauses dans la journée et amenant un prétexte d'interactions spontanées :

Je n'ai jamais oublié... après chaque repas, c'est le café, après chaque assemblée de famille, c'est le café et les biscuits, après tout ça on allait dehors, on s'asseyait sur le balcon l'été, et puis on disait allô à la grand-mère de l'autre bord de la rue parce qu'elle n'est pas venue souper, et parler à haute voix lorsque les personnes elles passent aussi, et quand c'est des personnes que tu connais dire : « Hé ! Rentrez pour un café ! » C'est quelque chose là, tu sais, il y a quelque chose... Plus tard j'ai vu ça, *OK, socializing*. Tu sais je ne veux pas être restreint à voir juste la famille chez nous, aujourd'hui il y a d'autre monde qui peut être invité à cette place-là.

Chez Giovanna, le goût du fenouil lui évoque en particulier ses visites chez ses oncles et tantes quand elle était enfant. Elle se remémore avec nostalgie les jeux de cartes qui « duraient des heures » : « t'avais pas les chips, les trucs comme ça... vraiment c'était sain ! » Dans ses souvenirs d'enfance, « tout tournait autour de la bouffe, c'était très présent » et considère que « la cuisine a vraiment été la plaque tournante de la famille ». Elle se rappelle en particulier des repas du dimanche en famille chez sa grand-mère, qui pour l'occasion cuisinait dans le four à bois construit par son grand-père « le petit cochon de lait. »

Les grands-parents sont souvent les protagonistes des souvenirs évoqués par les participants en lien avec la nourriture. C'est chez eux que la plupart des interviewés ont également passé une bonne partie de leur enfance, les parents étant souvent occupés au travail. Ainsi, Manuela se souvient de ses longs étés à Montréal passés chez sa grand-mère où la nourriture était constamment présente. Aujourd'hui, l'évocation des sacs remplis de nourriture que sa grand-mère apportait partout la fait sourire :

Je me souviens qu'on allait à la piscine tous ensemble, [...] il y a vraiment beaucoup de monde... elle me faisait sortir de la piscine et elle sortait ses sacs et il y avait une lasagne, des cantaloups, il y avait des *biscottis*, il y avait un banquet complet rangé dans son sac et le maître-nageur venait et lui disait : « Madame vous n'avez pas le droit de sortir... » et ma *nonna* : « *Statti cittu tu!* (Tais-toi toi! Notre traduction du napolitain). Et le maître-nageur était : « Madame! Vous allez vous faire expulser de la piscine si vous ne... » et ma grand-mère : « *Yeah, yeah!* » [rires] Et finalement on se faisait expulser de la piscine et on finissait par aller manger dans le parc.

Conscients du pouvoir de transmission que renferme leur héritage culinaire et alimentaire, les participants se sont montrés particulièrement soucieux de protéger et perpétuer cet héritage comme un moyen de préserver leur culture d'origine au sein de leur génération et des générations futures.

#### 4.2.3.3 Le recours conscient à la nourriture pour préserver la culture italienne au sein des nouvelles générations

Mis à part Anna, si tous nos participants s'investissent à l'échelle individuelle pour préserver la culture de leurs origines certains considèrent également que c'est un défi auquel il est indispensable de répondre de façon collective.

Tullio, pour sa part, s'est donné pour mission de promouvoir cette dernière auprès des jeunes Italo-Québécois. Il y contribue en important des vins de petits producteurs italiens « qui ne se trouvent pas à la SAQ », car d'après lui « ces vigneron, ces artisans de la vigne, ce sont eux qui représentent le mieux l'Italie, ce sont eux qui font ressortir la meilleure qualité de vin, qui font ressortir le meilleur de leur terroir. » Pour Tullio, faire cette promotion à travers la nourriture a plus de chances d'atteindre son but car si « la langue est une bataille perdue d'avance », la gastronomie, elle, peut compter sur le facteur « attractivité ». Elle est aussi capable « d'englober le tout-en-un [...] c'est quelque chose qui restera pour toujours, car elle est porteuse d'histoire, de culture, du tout. » Ce qui permet à Tullio d'affirmer que « la cuisine, le vin et tout ce qui a à faire avec la gastronomie va être ce qui va sauver la culture, l'identité italienne ici à Montréal, et en Amérique du Nord en général. » De plus, ce dernier estime que connaître les plats de la tradition italienne n'est pas suffisant pour préserver l'héritage culturel, il faut également être en mesure de les cuisiner. Ainsi, le livre qu'il a coécrit avec son ami, recueillant les recettes de leurs grands-mères, avait notamment pour objectif de faire passer ce message au sein de la communauté italienne : garder la mémoire de traditions orales qui autrement se perdraient.

De son côté, Giovanna a eu une prise de conscience similaire lorsqu'en voyant sa grand-mère vieillir, elle l'a sollicitée pour se faire enseigner les recettes qu'elle n'avait pas pris la peine d'apprendre plus tôt. Mais cette dernière était déjà trop âgée. Ainsi, Giovanna a été soulagée de réaliser qu'elle pouvait encore passer par sa grand-tante, plus jeune : « C'est comme si je me disais : "J'ai encore une chance ! J'ai encore un pont avec cet héritage que je pensais avoir perdu parce que c'était oral". »

Manuela, elle, est du même avis que Tullio : la nourriture est un bon moyen de transmettre la culture italienne aux futures générations, car plus facile à enseigner que la langue. Ainsi, elle se sent la responsabilité de transférer certaines bases culturelles

aux générations qui suivront, et qui, contrairement à elle, n'auront pas eu le privilège d'avoir connu les premiers immigrants arrivés à Montréal de l'Italie : « Je pense que transmettre l'histoire et la cuisine c'est pour maintenir la culture. » C'est d'ailleurs elle qui, au sein de sa famille, veut perpétuer les traditions culinaires de peur qu'elles ne se perdent quand ses grands-parents ne seront plus là : « j'ai pris un peu plus le "lead" dans ça [...] moi je veux faire la sauce tomate, les saucisses, le vin, moi je veux le faire quand mes grands-parents ne seront plus là. »

Les efforts de Paolo pour maintenir en vie son héritage culturel passent également par la nourriture. C'est en partageant son sens de la convivialité avec un maximum de personnes au sein de son café qu'il le réalise. Les interactions spontanées qui ont marqué ses souvenirs d'enfance étaient en effet limitées au cercle des connaissances : « [...] mes parents ils invitaient tout le temps quelqu'un à l'intérieur qui marchait sur la rue, mais c'était toujours des amis, c'était la famille. » Or, il se souvient de la fois où, à 10 ans, on lui a reproché d'avoir fait entrer un inconnu « pour l'inviter à boire un café » en voulant mimer « l'action [qu'il a vu ses parents] répéter plusieurs fois. » De là, l'objectif avoué de son café est devenu d'« ouvrir la porte à tout le monde » afin d'élargir une socialité spontanée et authentique au-delà du cercle familial (« C'est donner l'opportunité à quelqu'un d'avoir quelque chose qu'ils n'ont peut-être pas eu, et que moi j'ai eu la chance d'avoir »). C'est donc un réel travail de réappropriation de valeurs du passé que réalise Paolo à travers son café pour recréer l'atmosphère de convivialité toute italienne de ses souvenirs : « C'est que tu peux être à la fin du bar et quelqu'un de l'autre bord et vous pouvez quand même vous parler, et moi dans ma tête c'est ça que je voulais faire : deux balcons, une rue, un centre, où tout le monde se parle, tu sais... il n'y a pas de restrictions. » C'est dans cette optique qu'il ne met ni wifi, ni journaux à disposition. Il tire également son inspiration de ses voyages en Italie, d'hier et d'aujourd'hui, de la décoration chez ses grands-parents

dans les années 1970, jusqu'au détail des motifs sur son carrelage, le but étant de réveiller la « petite madeleine » chez ses clients.

Après avoir exploré le rapport que les participants entretiennent avec la nourriture dans la vie de tous les jours, nous allons maintenant voir comment ce rapport se décline durant les fêtes et les occasions qui sortent de l'ordinaire quotidien.

#### 4.3 Rapport à la nourriture durant les fêtes

Nous avons demandé à nos participants de distinguer les repas de fêtes de ceux du quotidien, et de nous préciser en quelles occasions et sous quelles formes ils avaient lieu.

##### 4.3.1 Le repas du dimanche

Comme nous nous y attendions, le repas du dimanche en famille constitue, pour une grande partie des interviewés, une occasion de rassemblement récurrente. Sur la base d'une coutume originellement liée à la messe dominicale, ces derniers, qui ont aujourd'hui maintenu le rituel du déjeuner qui suivait le passage à l'église, ont cependant unanimement délaissé l'aspect religieux. D'après Tullio, ce repas a supplanté « l'attachement des familles italiennes à la religion et à la messe », mais reste, pour les interviewés, une coutume perçue comme profondément ancrée à la culture italienne.

Néanmoins, Paolo, dont la famille continue de se réunir, se fait un regret de ne plus pouvoir participer à ce rendez-vous hebdomadaire en raison de son travail (« Tu sens l'ail à sept heures du matin le dimanche [que ma mère] prépare pour une ou deux heures de l'après-midi. ») La famille d'Anna, elle, n'a jamais vraiment instauré ce rituel du côté de son père et la grand-mère de Giovanna a arrêté de faire les

dimanches en famille lorsque sa fille est décédée, mais aussi parce qu'elle « se faisait vieille. »

Francesco, quant à lui, n'a jamais été proche de ses frères et sœurs et bien qu'il aille déjeuner chez sa mère dès qu'il peut, cette dernière a également cessé de recevoir ses enfants à manger en fin de semaine car cela est trop fatigant pour son âge. En revanche, le dimanche après son travail il rejoint souvent des amis français à qui il amène tout le nécessaire pour cuisiner (« ma boîte avec mes trucs, j'ai toujours mes trucs ») et du « bon vin ». Tout le monde est invité à partager les plats qu'il cuisine, même les nouveaux colocataires qui passent occasionnellement par là : « Un nouveau coloc' est là... Je sors les Chiantis ou les Rosso di Montalcino. Ce qui fait que je lui montre un peu ma façon de faire... je lui offre un verre de vin ! Il est pas habitué ! Il n'accepte pas ! » Être généreux, montrer de l'attention à travers la cuisine et partager cette dernière : « c'est comme ça [qu'il] marque les gens » et crée du lien autour de lui dans l'esprit des dimanches qui ont marqué son enfance. C'est aussi pour lui une façon de dévoiler sa personnalité.

Tous les autres participants se font un point d'honneur de respecter la coutume du repas dominical en se réunissant avec l'ensemble de leur famille. Marta et Stefania dont les parents pour la première et les grands-parents pour la deuxième, sont désormais trop âgés pour recevoir, ont elles-mêmes repris le flambeau en organisant les dimanches dans leur demeure respective. Massimo, Tullio, et Manuela, eux, continuent de se rassembler chez leurs grands-parents.

Dans l'ensemble, il s'agit avant tout d'un moment de retrouvailles et de rassemblement, par contraste à la semaine durant laquelle la famille est dispersée et où chacun est pris par ses obligations : « [...] là je le vois, on grandit, on doit aller au travail et on n'est pas toujours avec la famille. Mais pour moi les dimanches sont

tellement beaux parce qu'on est tous réunis ensemble. Pour nous c'est très important d'être tous réunis ensemble. » (Tullio), « En fin de semaine on est tous ensemble, il n'y a pas de négociation, tout le monde est là, il ne manque personne ! Tout le monde fait quelque chose, tout le monde amène quelque chose. Ça, c'est totalement italien là ! » (Marta); « C'est une chose à laquelle je tiens assez parce que je sais à quel point c'est difficile maintenant d'avoir tout le monde dans la même pièce, et de manger et de rester ensemble » (Stefania). Ainsi, les interviewés témoignent du rôle considérable que joue ce rassemblement hebdomadaire dans le maintien de l'intégrité et de la cohésion familiale, en réaffirmant autour de la table les liens qui se sont effilochés durant la semaine (« Ça me redonne un sens de communauté, un sens de famille » [Stefania], « Je pense que quand on va au fond de la question, c'est pour maintenir l'intégrité de la famille » [Tullio], « La nourriture rassemble la famille, en tout cas ma famille, parce que ça nous évoque la maison » [Manuela]). Cela passe par le fait de prendre des nouvelles sur le quotidien de ses membres (« On est ensemble, on parle, on rattrape sur la semaine ou les quelques semaines qu'on ne s'est pas vus » [Marta]), et s'assurer que tout le monde va bien (« [...] ça me donne comme un peu de : "OK, tout le monde est OK" On va tous bien, on sait ce qu'on fait, *we're all good* ». Tu sais, ça c'est ce que je prends de nos repas » [Stefania]), mais aussi de marquer une pause par rapport à ce quotidien en partageant un moment privilégié de convivialité, en mangeant la même nourriture dans une ambiance joyeuse et détendue (« On rit, c'est plaisant, on arrête de penser au stress de la vie et tout ça » [Marta]). Pour Tullio, c'est une expérience qui se vit avant tout à travers les émotions et sur laquelle il est difficile de poser des mots :

[...] d'être à la table, d'être en train de discuter, d'avoir de la bonne bouffe devant nous, d'être capables de sourire tous ensemble, de partager quelque chose qu'on a créé ensemble, de boire le vin maison de mon grand-père, de manger ses pâtes, de manger la sauce à pâte de ma grand-mère. C'est quelque chose de spécial, c'est quelque chose d'émotionnel.

En fait je ne sais même pas comment le décrire, c'est juste tellement une belle expérience quand on y est.

Si dans l'ensemble rassembler la famille au complet permet d'en préserver les liens, pour Stefania c'est également une manière de conforter son sentiment d'appartenance en réaffirmant chaque semaine sa place au sein de cette dernière : « [...] ça me rapporte à ma jeunesse et ça me rappelle que j'appartiens à une famille. Parce que oui, j'ai mes parents, j'ai ma sœur, j'ai... mais juste de savoir que mes oncles, mes tantes, mes grands-parents, on est tous là, ça m'aide un peu. »

En cuisine, dans la famille de Massimo, c'est encore sa grand-mère qui s'occupe de préparer à manger avec ses tantes, bien qu'en tant que cuisinier il y mette aussi son nez de temps en temps. Lors d'événements importants c'est désormais Tullio qui est responsable de la préparation des repas dans sa famille (« Moi j'adore ça leur faire voir qu'ils m'ont bien appris les techniques, la base »). En revanche, le dimanche, c'est toujours son grand-père qui fait les pâtes fraîches et sa grand-mère qui s'occupe de la sauce : « T'es là au début et tu entends tes grands-parents crier, tu entends préparer la bouffe, faire la table... c'est le chaos quand on est dans ça, mais on voit l'amour qui est mis dans la cuisine quand on est là. » À cette effervescence qui émane de l'agitation aux fourneaux et du cortège des convives qui se succèdent, suit le schéma bien précis du repas : « Et là on s'assoit tous à la table, on attend que grand-maman arrive avec les grands plats préparés, les mères d'habitude aident la grand-mère à apporter le tout à la table, le grand-papa passe autour de la table à verser son vin. » De façon semblable Manuela rapporte le déroulement des repas, à peu de choses près identiques tous les dimanches, dans sa famille :

[...] Chaque dimanche je vais chez ma nonna à quatre heures pour l'aider à cuisiner le souper pour ma famille qui arrive à cinq heures. [...] et je dis : « Nonna qu'est-ce qu'on prépare aujourd'hui ? », et elle me répond : « Gnocchis ! » donc là on se met à préparer les gnocchis, après on prépare

la table, on l'arrange de façon impeccable, on sort le linge de table du dimanche, on s'assoit autour de la table et on mange.

D'après Tullio, l'ensemble de ces aspects rituels et festifs confère au repas du dimanche un caractère « cérémoniel », au point de considérer que « c'est devenu quasiment une expérience religieuse, tous quand [ils sont] là. » : « C'est dire beaucoup, mais c'est vrai parce que c'est comme une cérémonie dans un certain sens. [...] Parce qu'il y a une ampleur à ça, que ce soit n'importe quelle famille... c'est toujours fait de manière très grandiose, très festive. » S'ajoute à cela, le fait que ce sont les grands-parents qui, par tradition, « officient » le déjeuner et qu'eux-mêmes « à cette étape dans leur vie, ont pris un [...] quasiment cérémoniel » :

[...] Pour faire une comparaison, c'est comme dans les compagnies, le fondateur d'une compagnie à un certain moment, même s'il se retire de la compagnie, devient le *spiritual figurehead*. Et c'est eux qui maintiennent le nucléus de la famille, il me semble. Et c'est pour ça, je pense, que le repas du dimanche est si important parce que c'est ça en fait, c'est maintenir la famille.

Si ce rôle de « figures spirituelles » et de doyens, que les grands-parents recouvrent par rapport à la famille, est particulièrement manifeste lors des repas dominicaux, c'est aussi en vertu de l'ambiance propice au partage de souvenirs et d'anecdotes, à travers lesquels se construit la mémoire familiale :

C'est souvent à la table aussi qu'on est capable d'entendre des histoires de nos grands-parents, parce que des fois on le prend pour acquis, mais c'est des histoires que des fois, ça se perd. Tu sais la mémoire n'est pas si bonne donc ils oublient qu'ils l'ont déjà racontée peut-être dix fois avant, mais c'est quand même beau parce que c'est là qu'on est capables de se souvenir ce qu'ils ont vécu dans leur temps, dans leur vie, soit ici, soit en Italie avant qu'ils partent. Et ça, ça nous permet de comprendre mieux leur mentalité et comment ils ont formé leur vie. Donc je pense que c'est un élément très important. Tu sais, quand je regarde mon passé, j'ai été

capable de comprendre mes grands-parents à travers nos discussions à la table.

Cette dernière citation exprime l'importance pour Tullio de pouvoir saisir plus pleinement la mentalité de ses grands-parents en la contextualisant à l'intérieur de ce qui a été leur expérience d'immigration. Ainsi, ces récits de jeunesse réitérés à travers un moment basé sur le partage lui permettraient de développer une plus grande proximité vis-à-vis de ces derniers. Les dimanches de Manuela sont également marqués par les souvenirs sur le passé de sa grand-mère qui se mêlent aux conversations sur le quotidien des autres convives :

Ce qui rassemble la famille ce sont aussi nos conversations... ce dont on parle... « Comment va le travail ? », « Le travail va très bien ! », « Oh, cette personne est morte ! », on parle beaucoup de décès, et cetera, qui est mort dans la famille, qui est encore vivant. Les conversations de ma *nonna*, elles, sont différentes parce qu'elle parle toujours de l'Italie. Encore aujourd'hui. Elle est toujours comme ça. Si tu lui demandes comment ça a été grandir pour elle, elle ne va s'arrêter de parler. Donc... elle a encore la tête où elle a grandi.

Si dans la vie de tous les jours les participants explorent des types de cuisine différents de la cuisine italienne, le dimanche, « c'est toujours italien ! » (Manuela).

Dans la famille du père d'Anna on n'a jamais instauré de repas hebdomadaire, mais quand elle rentre chez elle et que tout le monde est là, elle en profite pour se faire préparer à manger « italien » et s'octroyer un vrai moment d'intimité et de plaisir : « Je demande à mon père de faire des pâtes, on mange des pâtes... *Pasta ai fagioli* [pâtes aux haricots, notre traduction], la lasagne, ou des pâtes au four... c'est toujours un beau moment pour se rappeler la cuisine familiale. »

#### 4.3.2 Les fêtes

Parmi les récurrences qui réunissent leur famille élargie, les interviewés citent, en dehors du dimanche, les principales fêtes religieuses célébrées en Italie, en particulier Pâques et Noël. Anna souligne cependant qu'étant donné les relations très lâches dans la famille de son père c'est en compagnie de la famille québécoise du côté de sa mère qu'elle passe les fêtes (durant lesquelles c'est toujours son père qui cuisine traditionnellement sa lasagne avec de nouvelles combinaisons chaque année). Parmi les autres événements célébrés en famille, beaucoup ont également mentionné le Nouvel An, les anniversaires de mariage, les anniversaires significatifs et les diplômes universitaires.

Par rapport aux repas du dimanche, ces célébrations diffèrent, non pas tant dans la forme que dans la durée et le nombre d'invités. Ainsi, la majorité des participants mentionnent qu'à l'occasion de ces événements la famille se rassemble en plus grand nombre (« On est quarante personnes tous chez ma grand-mère » [Massimo]) et que le repas s'étire généralement pendant plusieurs heures (« Dimanche, pour Pâques, on a mangé à midi et on a quitté la maison vers huit heures et demie le soir ! » [Manuela]; « On mange pendant cinq heures de suite, c'est comme : "Waouh ! Comment est-ce qu'on fait ça ?" [Stefania]). Si la nourriture y est plus copieuse que les dimanches, c'est également pour allonger le plus possible le temps passé autour de la table ensemble : « [...] souvent, on mange des choses qui prennent du temps parce qu'il n'y a jamais juste des pâtes, il y a de la viande, il y a la salade. Moi je pense que c'est pour faire durer plus longtemps, pour avoir les personnes autour de la table, pour parler [...]. (Marta), « On exagère un peu, on met de la bouffe à l'infini, on n'arrête pas de manger. Mais ça reprend encore le principe familial, de prendre le plus de temps possible avec les gens » (Massimo). En ce sens, l'abondance est de mise dans la plupart des familles, au point que les repas prennent l'allure de véritables banquets aux portées multiples, dont l'exubérance a parfois le don de surprendre encore

certain participants : « On fait un repas de quatre portées. Comme à Pâques, j'ai tellement mangé, c'était fou ! Tu as l'entrée, le plat principal, les fruits, le gâteau et les desserts et le café ou le thé » (Manuela);

[...] je peux te dire que tu n'as pas le temps de finir l'*antipasto* [hors-d'œuvre, notre traduction] que les pâtes sont déjà sur la table, il n'y a pas de pause, c'est vraiment comme : « On y va ! *Let's go, let's go* ! », il y a toujours quelque chose à manger sur la table, ça n'arrive jamais qu'il n'y ait rien ! Et puis encore [...] là les desserts on en a dix à choisir. Et même quand on part on a encore des choses à apporter chez nous ! C'est quelque chose ! (Stefania).

L'atmosphère y est à la fête, donc dans l'ensemble joviale et pleine d'effervescence. À table on parle, on rit, on fait des blagues et parfois on se taquine gentiment : « C'est bruyant, on parle beaucoup, on parle fort, on rit... il y a plein de choses qui se passent, souvent on rit de nos parents aussi, il y a plein de choses qu'ils ne savent pas encore, où on rit d'eux... » (Marta), « C'est toujours pareil, c'est bruyant, on mange et on est ensemble » (Stefania).

En ce qui concerne la cuisine, certains se partagent les tâches et collaborent, étant donnée la charge de travail (« Une personne accueille les autres, mais nous on aide. Tout le monde fait quelque chose et l'amène pour qu'il y ait un repas au complet » [Marta]; « On met les tables dans le salon. On donne tous un coup de pouce et on travaille dessus [Massimo]). Alors que d'autres confient cette responsabilité aux femmes comme dans la famille de Stefania (« Avec ma mère, on est les plus... on est les seules qui allons chez ma grand-mère pour aider. On aide avec la cuisine, on aide avec la vaisselle, on prépare la table »). Et de Manuela qui est, pour sa part, également la seule à se rendre chez sa grand-mère pour l'aider à cuisiner, « parce que dans leur mentalité c'est la femme qui cuisine » : « donc c'est moi qui m'y mets et mon frère et mon *nonno* s'assoient sur le canapé et regardent la télé. C'est la

séparation. » Au contraire, comme nous l'avons vu, Tullio est très orgueilleux du rôle que lui délègue désormais avec confiance sa grand-mère. Pour Anna, si c'est chez la famille de sa mère que les occasions spéciales se célèbrent, c'est malgré tout son père qui est en charge des repas, qu'il honore avec les recettes de sa mère : « À Pâques et à Noël mon père cuisine ce que sa mère cuisinait à Pâques et à Noël. Il est très, très fier de ressortir les recettes de sa mère et de nous faire goûter et de nous dire : “Regardez je mangeais ça quand j'étais petit ! Oh, cette odeur-là me rappelle tel souvenir !” »

Nous constatons, par ailleurs, que c'est presque toujours chez quelqu'un que se célèbrent les fêtes dans les familles des participants. Manuela observe qu'avec la sienne, ils vont au restaurant « parfois pour les anniversaires », mais souligne que pour « les occasions vraiment importantes, comme Noël, les grosses fêtes, ou quand [ses] parents ont fêté leur vingt-sixième anniversaire de mariage, c'est toujours des repas cuisinés à la maison. » Selon cette dernière, les plats qui proviennent de la tradition culinaire de ses grands-parents sont plus adaptés à honorer les célébrations à caractère familial : « Si c'est une occasion familiale, la nourriture doit venir de la famille, ça ne peut pas être quelqu'un d'autre qui la cuisine. » De plus, certaines familles possèdent une salle à manger dans le sous-sol, réservée uniquement aux occasions spéciales : « Le sous-sol c'est là où on la salle à manger parce que, il y a beaucoup de personnes, au moins chez les Italiens, où en haut c'est un musée » (Stefania);

On va en bas dans la salle à manger réservée aux événements spéciaux, qu'on ne touche jamais, mais que là on utilise. Chaque famille italienne a une salle à manger séparée qui sert juste aux occasions spéciales. Donc la nôtre est en bas, il y a une très grosse table, tu as un buffet avec les verres et la vaisselle fine que personne ne touche, c'est la finesse de la finesse, et tout est là ! Des fois on n'y touche même pas à certaines occasions spéciales... c'est bête, mais... donc on les sort et ça, c'est notre restaurant. (Manuela)

Ainsi, les célébrations importantes impliquent, dans la plupart des cas, une attention particulière et souvent bien plus soignée qu'au restaurant, dans la manière de présenter et de dresser la table.

#### 4.4 Conclusion

À ce niveau interprétatif, nous avons fait ressortir le rapport qu'entretiennent les participants à la nourriture sur une base quotidienne, à travers les pratiques, les modes de consommation et les types de cuisines qu'ils privilégient chez eux à la semaine.

Il émerge qu'au niveau de leur routine ce sont les habitudes de consommation ainsi que les modèles de cuisine hérités de leur famille — soit par un apprentissage concret, soit de façon plus passive, par la participation aux activités alimentaires — qui prévalent.

Nous avons également vu que les interviewés associent spontanément ces modèles familiaux à la cuisine typique de la tradition ainsi-dite italienne (si ce n'est régionale). L'ensemble des participants assimile, par ailleurs, cette tradition à une nourriture intrinsèquement saine, bonne au goût, et pour beaucoup, authentique (une nourriture des origines et des sources).

À cette routine, s'ajoutent pour la presque intégralité de notre échantillon (Anna représentant l'exception), la mise en pratique de traditions plus ponctuelles et souvent étalées dans le temps, telles que la confection de conserves alimentaires, ou l'affinage de viandes à l'année. Ces activités, même lorsqu'elles sont apprises individuellement, les ramènent le plus souvent à une coutume pratiquée et observée en famille.

Le partage des repas en famille est associé à des valeurs considérées comme proprement italiennes : convivialité, partage, ouverture, bienveillance, attachement et respect des traditions.

Ensuite, la nourriture et la cuisine évoquent à nos participants des souvenirs d'enfance qu'ils chérissent tout particulièrement. Elles renvoient le plus souvent à des moments privilégiés de partage et d'intimité, durant lesquels se sont renforcés les liens affectifs avec l'un de leurs proches (généralement un des deux parents, ou la grand-mère), et plus généralement les liens d'appartenance à la famille et à leur culture d'origine.

Finalement, nous avons mis en lumière par rapport aux repas festifs, leur rôle dans le rassemblement et la cohésion de la famille ainsi que dans la transmission de la mémoire liée aux racines culturelles des participants.

## CHAPITRE 5

### ANALYSE DES RÉSULTATS ET DISCUSSION

À partir de l'interprétation des résultats effectuée dans le chapitre précédent, nous allons maintenant dégager certains constats plus généraux et les mettre en relation avec les concepts théoriques précédemment développés.

#### 5.1 Niveau de la transmission inconsciente

L'un de nos premiers constats de recherche est que l'identité ethnique de nos participants semble, en premier lieu, se former et se construire à travers un transfert intergénérationnel; sous forme, donc, d'*héritage*. Par l'apprentissage (actif ou passif) des pratiques, des habitudes et des activités liées à sa préparation et ses modes de consommation, la nourriture semble transmettre des significations, des valeurs et des croyances qui, dans les propos des participants, sont directement associées à la culture italienne. En ce sens, la nourriture semble jouer un rôle de taille dans la socialisation des participants au modèle culturel de leur groupe d'origine car nos résultats suggèrent qu'elle contribue, en partie, à l'intériorisation de représentations culturelles propres à ce dernier. Nous nous situons ici au niveau que nous pourrions nommer de la *transmission inconsciente* de l'héritage culturel. Notre recherche suggère que cette transmission se fait à travers les différents modes de socialisation alimentaire tels qu'ils ont été mis en lumière par Christine Tichit (2015) et Anne Dupuy (2014). Cette socialisation semble en effet s'inscrire autant dans une démarche éducative active entreprise par la famille (avec l'apprentissage de certains savoir-faire culinaires, de manières de table, ou encore des « bons » aliments), que dans un processus d'apprentissage plus passif effectué grâce aux rituels « profanes » entourant

les pratiques et les activités alimentaires auxquelles ont pris part nos participants en grandissant (Corbeau, 1992 ; Tichit, 2015).

Dans le premier cas nous rangeons l'ensemble des acquis qui constituent aujourd'hui chez nos participants leur héritage alimentaire. Ces derniers sont le fruit d'une pratique directe autour de la table de travail, ainsi que la connaissance des règles régissant la consommation alimentaire, qu'ils ont intériorisées en tant que normes à travers les recommandations ou encore de réprimandes venant de leur entourage immédiat. Ces acquis, en termes de connaissances et de compétences, ne demandent plus d'efforts ou de questionnements de leur part. On peut y ranger les recettes de la tradition familiale que tous, à part Anna, connaissent désormais sur le bout des doigts; leur tour de main; la connaissance des ingrédients de la tradition qu'ils ont assimilés comme étant bons et sains pour la santé; le fait de considérer normal de manger assis autour d'une même table, de laquelle il n'est pas envisagé de sortir avant la fin du repas, ni concevable d'y introduire un quelconque élément qui interférerait avec les interactions qui y ont lieu.

Dans le deuxième cas — celui d'un apprentissage plus passif — se situeraient toutes ces activités ritualisées, quotidiennes ou plus festives, que nos informateurs ont partagées avec leur famille, ou seulement certains de ses membres, autour de la nourriture. Dans les expériences qui nous ont été relatées, ces activités rituelles semblent s'être déployées sous plusieurs formes. Il y a d'abord les repas rigoureusement consommés en famille, dans sa forme restreinte au quotidien ou élargie le dimanche et pour les fêtes. Le modèle le plus largement inculqué à travers ces derniers est celui d'une commensalité traditionnelle où le repas pris à la maison doit immanquablement rassembler l'ensemble des membres de la maisonnée dans une socialité de « l'ici et maintenant » où l'échange verbal et la convivialité sont de mise. Même quand ce n'est pas autour d'un repas à proprement parler, la prise de nourriture

ou de boissons (cafés ou alcool), est dans les souvenirs des informateurs facteur de rassemblement et de convivialité. On peut alors supposer que ce modèle, progressivement devenu norme pour nos informateurs, ait contribué à renforcer chez eux la primauté de valeurs et de modèles de sociabilité particuliers, plus généralement inhérents à leur représentation de la famille : la convivialité, le partage, la communication, le respect (surtout envers les aînés), le sens du devoir et de la responsabilité, l'esprit de discipline ainsi que le sens d'obligation morale envers les proches.

Parmi les autres activités rituelles socialisantes, on identifie les rituels de préparation. Ils semblent avoir englobé, pour nos intervenants, autant les moments les plus quotidiens, passés dans la sphère intime de la cuisine à aider une personne significative de la famille à cuisiner un repas ou des spécialités de la tradition italienne, aux activités plus sophistiquées de préparation de denrées à l'année qui réunissaient le plus souvent la famille au complet à l'intérieur d'une division spécifique des tâches.

Il nous semble que dans tous ces exemples, s'est déployé un type spécifique d'activités qui, comme le mentionne Jean-Pierre Corbeau, « théâtralisent des croyances, des valeurs ou des idéologies "laïques" » (Corbeau, 1992, p. 103). Il est pertinent de supposer qu'elles ont, à ce titre, représenté un terrain d'entraînement pour les rôles que nos participants rejouent en partie dans leur quotidien actuel. Nous avons en effet constaté que dans les souvenirs des participants la répartition des tâches en cuisine, met clairement en scène des rôles de genre ainsi que des rôles parentaux conformes aux représentations sociales propres à leur famille. L'affectation systématique aux fourneaux de Marta, Stefania et Manuela au cours de leur enfance et leur adolescence est significative en ce sens, tout comme l'est la place plus en retrait par rapport à ces derniers de Piero, Francesco et Massimo. Face aux premières,

l'aide des hommes de la famille n'est manifestement jamais sollicitée, ni même initiée par ces derniers, dont il est plutôt attendu qu'ils se trouvent devant le poste de télévision ou autour de la table du salon à sociabiliser dans l'attente que le repas soit servi. On devine assez nettement la reproduction de ces rôles à travers l'« instinct maternel » et les valeurs altruistes que s'attribuent Stefania et Marta et qui se concrétisent dans leur tendance à s'inquiéter et prendre constamment soin de leur entourage. Il s'agirait bien là du fruit de constructions culturelles qu'elles ont intériorisées au point de les voir aujourd'hui comme une « manière naturelle d'agir » : « ça c'est juste une caractéristique italienne qui part de moi » (Stefania). Sur un autre versant, il est au contraire intéressant de constater que dans le cas des hommes que nous avons cités, pour qui servir et faire à manger pour leur famille n'a pas constitué la norme ou un dû, l'intérêt pour la cuisine, qu'ils ont néanmoins développé depuis leur place d'observateurs, ne se limite pas aujourd'hui à s'exprimer dans la sphère domestique puisqu'ils en sont arrivés à en faire leur métier. S'il peut s'agir d'une simple corrélation, nous pouvons néanmoins nous demander si ce décalage entre hommes et femmes n'est pas, dans une certaine mesure, encore là le reflet de représentations culturelles intériorisées. Nous pensons notamment aux représentations sur les statuts et les rôles associés à la pratique de la cuisine en fonction du genre. En effet, notre recherche montre que l'intérêt pour la cuisine chez les femmes se limite à s'exprimer dans la sphère privée : au mieux comme un hobby, au pire comme simple tâche domestique. Il s'agit cependant d'une tâche qui, le plus souvent, est attendue d'elles. Or, chez tous les hommes interviewés, cet intérêt se traduit également en pratique rémunérée, à valeur ajoutée créative et socialement plus prestigieuse, comme le métier de cuisinier, de chef ou auteur de livre de cuisine.

Sur le plan des croyances qui seraient transmises via ces activités rituelles, nous pouvons simplement identifier, à ce niveau, celles qui traduisent leurs représentations de la cuisine et plus particulièrement de la cuisine italienne : pour préparer un bon

plat il faudrait y consacrer du temps, la cuisine italienne serait caractérisée par sa simplicité, car fondée sur un nombre limité d'ingrédients de base à faible coût, la nourriture italienne serait habituellement préparée en quantité abondante.

Si à ce premier niveau, nous supposons que cette socialisation s'opère de manière principalement inconsciente, il est cependant difficile d'établir une distinction nette entre ce qui est de l'ordre de la réception passive, c'est-à-dire l'héritage culturel intériorisé inconsciemment (même à travers des apprentissages actifs), et ce qui est, à l'inverse, la résultante d'une récupération volontaire et consciente. Il s'agit, en effet, là d'une des limites de notre méthodologie puisque les questions posées à nos participants les poussent nécessairement à développer un certain degré de réflexivité également sur des processus qui relèvent plus probablement de dynamiques inconscientes.

## 5.2 Niveau de la préservation consciente : lorsque la nourriture sert à signifier la filiation symbolique à la famille

Cependant, au-delà de nos questions et des réflexions qu'elles ont fait émerger, il apparaît assez clairement que les participants avaient auparavant déjà mûri des questionnements ainsi qu'un certain degré de réflexivité à propos de leur identité italienne, montrant par là même que, pour les nouvelles générations, cette dernière n'est peut-être pas prise pour acquise, mais qu'elle demande à être entretenue pour rester en vie. Nos résultats montrent, en effet, qu'il existe une crainte liée à la perte progressive de la culture ethnique italienne en contexte montréalais, qui s'accompagne à celle de perdre leur identité ethnique italienne. Les répondants justifient cette crainte par leur conscience du fait que la principale attache tangible à leur culture d'origine est représentée par la génération migrante de leurs parents ou de leurs grands-parents, qui ne sera pas indéfiniment présente. Ainsi, les participants se montrent particulièrement soucieux de mettre en œuvre des efforts pour préserver

activement cette culture grâce à laquelle ils espèrent maintenir en vie leur identité ethnique italienne. En ce sens, notre recherche confirmerait la tendance mise en lumière par Gans (1979), Oriol (1985) et Isajiw (1990), selon laquelle les nouvelles générations post-migratoires exprimeraient un désir d'affirmation ethnique.

Ceci dit, après le constat d'une identité ethnique italienne qui serait d'abord formée sous forme d'héritage inconscient, un deuxième constat général que nous faisons, est que pour les participants être italien « ça se pratique » (Tullio), nuancé ainsi, comme le fait Isajiw (1992), la théorie de l'« ethnicité symbolique » proposée par Gans (1979).

Il s'agit à ce niveau du processus que l'on pourrait appeler de *préservation consciente*, s'inscrivant donc dans un travail conscient de continuité par rapport à la tradition culturelle héritée. À travers ce travail de préservation, nos participants semblent cependant privilégier la sauvegarde seulement de certains éléments culturels spécifiques plutôt que d'autres. De ce point de vue, notre étude va également dans le sens des constats dégagés par Isajiw (2003) par rapport aux stratégies de réaffirmations ethniques. Comme pour ce dernier, nos informateurs semblent mettre en œuvre un processus stratégique de sélection, dans lequel uniquement certains des éléments du passé culturel hérité sont préservés et entretenus comme base de leur identité ethnique. Par exemple, la langue italienne, bien que contribuant dans l'ensemble à renforcer un sentiment d'italianité lorsqu'elle est parlée, n'est pas envisagée par les participants comme un élément stratégique sur lequel miser pour préserver et perpétuer la culture italienne à Montréal. Généralement héritée dans ses multiples déclinaisons dialectales, les participants perçoivent cette dernière davantage comme un facteur de désagrégement au sein de la communauté, plus propice à souligner les particularismes régionaux qu'à évoquer l'appartenance à une culture commune. D'un autre côté, dans sa forme standardisée, n'étant que rarement parlée

par les premières générations, elle est perçue comme plus difficile à maintenir et perpétuer car cela impliquerait d'avoir recours à des cours, ce qui, pour les participants, représente un effort que tout le monde n'est pas prêt à fournir.

Au contraire, notre recherche suggère que la nourriture est l'un des éléments sélectionnés de façon privilégiée par les répondants dans ce travail de conservation consciente de leur identité ethnique. Nous croyons, à ce propos, que c'est sans doute parce que les différents modes d'action qu'elle permet de déployer, bien qu'opérant sur des plans différents, concourent tous fonctionnellement au renforcement de l'identité ethnique. En d'autres mots, la nourriture et les pratiques alimentaires contribueraient à maintenir cette identité en vie par le biais de différents canaux, dont on distingue deux types principaux.

#### 5.2.1 Premier canal : le canal social

Le premier canal à travers lequel elle agit est de type social. Celui-ci se relie plus génériquement à la dimension de l'organisation sociale grâce à laquelle, entre autres, se maintient en vie le groupe ethnique. Il s'agit en l'occurrence de toutes ces pratiques, traditions et habitudes liées à la nourriture qui se font en groupe, que les participants ont apprises et héritées de leur famille. Quelles que soient les significations qu'ils leur attribuent et outre leur portée spécifiquement rituelle, ces pratiques ont d'abord valeur d'activité sociale, et à ce titre, l'un de leurs effets et de *créer et renforcer* le lien social. Étant donné que pour l'ensemble de nos participants ces activités s'exercent principalement en famille et que cette dernière représente également leur premier réseau ethnique, un deuxième effet, directement relié au premier, et qu'en les perpétuant consciemment, ces activités représentent un moyen d'assurer le maintien et la consolidation de relations ethniques et donc également réaffirmer leur appartenance ainsi que leur identité italienne sur une base régulière.

Notre recherche suggère que les participants reconnaissent le potentiel social recélé par la nourriture à travers les efforts conscients qu'ils déploient pour préserver ces pratiques dans leur forme sociale, comme des occasions de rassemblement familial, autant dans la dimension quotidienne « ordinaire » (« On est tous assis ensemble, en famille, au moment du souper et c'est très important » [Massimo]), que dans la dimension plus « extraordinaire » de la tradition du dimanche et des fêtes, et lors des rituels de préparation de spécialités (comme le vin, la sauce tomate ou les charcuteries) (Corbeau, 1992).

Mais s'ils font preuve d'autant de détermination dans le maintien du caractère social de ces activités, nous croyons que c'est parce que pour la plupart ces dernières se doublent également d'un sens rituel. En raison de ce dernier, les activités reliées à la nourriture ne seraient pas de simples occasions de rassemblement collectif, bien que cela soit déjà vecteur de cohésion en soi, mais plus encore, elles seraient productrices de *sens* social, c'est-à-dire, au sens d'Augé (1994), de « relations symbolisées et instituées » à autrui (1994 a, p. 50). Ces activités sont en effet encadrées « par le respect de certaines convenances » et font appel à un langage symbolique commun qu'elles mobilisent pour pouvoir y prendre part (Ibid., 1994 b, p. 189). En ce sens, c'est surtout en vertu des codes partagés par les membres de la même famille, ou du groupe ethnique, qu'est rendue possible l'expérience collective du rituel alimentaire et que ce dernier peut produire du lien social.

À l'inverse, on constate par exemple à travers les cas de Piero que lorsque ce dernier tente de reproduire avec ses clients l'expérience rituelle que suscite d'habitude la mise en commun de nourriture dans sa famille, il dit avoir l'impression de se retrouver parfois dans un processus à sens unique. Les clients ne partagent pas les mêmes codes et les mêmes valeurs que Piero associe à cette expérience. En effet, ce qui, pour Piero, est sensé rendre pertinent ce type particulier d'interaction — la

réciprocité du lien, l'investissement personnel et le rapport égalitaire des acteurs en présence — ne trouve pas de résonance chez ses interlocuteurs. Ainsi, cette simple activité, qui dans un autre contexte pourrait trouver une valeur rituelle, échoue ici à produire chez Piero du sens social, et trace en outre la frontière symbolique qui révèle la subsistance d'appartenances distinctes entre lui et ses clients.

En revanche, lorsqu'une base symbolique commune existe, c'est bien l'activité rituelle qui par sa fonction médiatrice produit et reproduit chez les participants la conscience partagée des liens particuliers — devenus liens symbolisés et donc pensables — qui les relient aux membres de leur groupe d'origine. Nous pourrions alors dire que ce premier canal correspond à l'axe de l'altérité dont parle Augé (1994 a). Le sens rituel des activités alimentaires partagées collectivement permet ici de définir l'identité des participants plutôt à travers « une mise en relation, [et] non par l'assignation à une catégorie substantifiée » (Ibid., 1994b, p. 87).

Cependant, en suivant la théorie de Carey (1992), il semble que, si le rituel alimentaire (le dispositif symbolique) produit du sens chez les participants en les définissant et en les influençant, à leur tour, les besoins de sens et d'appartenance sociale rendus possibles par l'acte rituel, expliquent les efforts que les participants produisent pour continuer de partager ces activités en famille. Autrement dit, les participants de nouvelle génération produisent eux-mêmes des rituels alimentaires. Mais en se réappropriant l'expérience du rituel alimentaire à travers leur propre interprétation de cette expérience, ils en reconstruisent également les significations et peuvent ainsi transformer et adapter le sens social qu'il leur procure — notamment en restant pertinent dans un contexte de modernité. Ce qui nous amène au deuxième canal d'action : le canal symbolique.

### 5.2.2 Deuxième canal : le canal symbolique

Outre ce premier canal d'action, basé sur la dimension sociale (et la création de sens social), nous distinguons à travers notre recherche un deuxième canal qui, lui, est de type plus spécifiquement symbolique. En effet, au-delà des liens d'appartenance que ces activités permettent de renforcer, celles-ci sont également chargées de significations, tout comme le sont, d'ailleurs, les autres pratiques et comportements alimentaires préservés par nos informateurs qui n'impliquent pas nécessairement une dimension sociale. Ce canal de type symbolique participe alors au renforcement de l'identité ethnique à travers les symboles et le sens évoqués par ces activités, ou bien associés à la nourriture et aux pratiques alimentaires par les sujets qui en font l'expérience.

Plus malléables par rapport à la dimension sociale, les significations peuvent en effet être perpétuées, mais peuvent également être modifiées ou agencées différemment pour servir un besoin d'efficacité symbolique. Autrement dit, pour qu'elle continue de signifier cette identité ethnique italienne, la nourriture doit garder une forte capacité de référence symbolique à cette dernière et pour se faire elle se voit alors parfois chargée de nouvelles significations.

Qu'elles soient nouvelles ou anciennes, précisons cependant qu'à ce deuxième niveau de préservation consciente, les significations que les participants relient à la nourriture continuent de soutenir une identité ethnique dont le modèle de référence reste la culture transmise au sein de la famille. Ce qui est donc signifié ici c'est la continuité par rapport à l'héritage transmis. Ainsi, l'objectif premier de ces significations est « d'affirmer des filiations symboliques d'appartenance ou d'inclusion » à la famille qui est, rappelons-le, aussi représentante du groupe ethnique italien (Corbeau, 2005, p.1). Le concept de filiation symbolique, d'abord développé par Corbeau (2002), renvoie dans ce cas à ce que Anne Dupuy (2014) décrit comme

« un processus [...] dans lequel le mangeur choisit ou non de rester lié à son entourage nourricier par la sélection d'actes alimentaires signifiants sur le plan symbolique permettant de le (re) lier ou de le délier de certaines appartenances familiales, sociales et culturelles » (Dupuy, 2014, p. 89).

Il est cependant nécessaire d'opérer une nuance par rapport à cette dernière citation, d'importance pour notre propos. Nos résultats montrent que le processus par lequel nos participants signifient leur appartenance italienne ne repose pas sur la simple sélection d'actes alimentaires tels qu'hérités de leur « entourage nourricier » et dont la perpétuation suffirait à symboliser une sorte de continuité culturelle. Bien que le niveau conscient dont nous parlons ici œuvre bien en ce sens (en maintenant concrètement en vie certaines pratiques), si ces actes concourent à la préservation identitaire c'est d'abord grâce aux significations dont ils sont investis. C'est alors notamment en les mobilisant comme signes de frontières symboliques entre un « nous » et un « eux » que les actes alimentaires, et plus largement la nourriture, font référence à l'identité ethnique tout en la renforçant (Barth, 1969). En effet, nos résultats suggèrent que les attributs que les participants décident de mettre en valeur par rapport à la nourriture et aux pratiques alimentaires qu'ils considèrent comme italiennes, leur servent de critères de reconnaissance ou de différenciation par rapport à plusieurs « autres », qui peuvent varier en fonction des situations d'identification (Ibid.). Ce qui est intéressant c'est que, si ces attributs permettent d'évoquer des appartenances en traçant des frontières, on remarque que sur un deuxième plan symbolique, les informateurs s'approprient les caractéristiques qu'ils associent à la nourriture comme étant des caractéristiques de leur identité ethnique. Cela émerge sous différentes formes.

*Les frontières internes*

D'abord à travers la définition de frontières internes : celles qui délimitent le groupe avec lequel ils s'identifient de façon prioritaire pour signifier leur identité ethnique. Ce groupe est généralement représenté par la cellule familiale. C'est alors principalement à travers les « habitudes et certains rituels dont la prétendue reproduction manifeste l'appartenance à un ensemble social antérieur » que les participants signifient la filiation symbolique au groupe ethnique de la famille ainsi que leur identification à leur héritage culturel (Corbeau, 1992, p.103). La reproduction d'activités alimentaires s'inscrivant dans la tradition familiale fonctionne alors d'autant plus comme facteur et signal d'identification à ce groupe lorsqu'elle est ritualisée. C'est-à-dire, comme nous l'avons vu, lorsqu'elle repose sur (et reproduit) une conscience partagée des liens propres et spécifiques à ce groupe (Augé, 1994b). Ainsi, les participants s'assurent la reconnaissance et la validation de la part des autres membres notamment à travers la mise en scène de formes d'« imitation » (Corbeau, 1992). Il s'agit de tous ces gestes, habitudes et comportements alimentaires qui montrent que les participants connaissent les règles implicites ou explicites du canevas rituel familial : « j'ai pris beaucoup d'habitudes [de ma grand-mère], de faire mes propres plats, de laver la pièce après, [...] quand on fait toutes ces choses-là on est la même personne disons, on sait ce qu'on fait, on sait comment maîtriser et puis on sait comment, juste, il faut faire » (Stefania). Ici, les rituels alimentaires activent plutôt l'axe de l'identité, en signifiant l'appartenance à une catégorie (Augé, 1994a).

Cependant, dans leur dimension plus festive les repas rituels permettent la transition de l'axe de l'identité à l'axe de l'altérité, notamment grâce au rôle de la mémoire. À travers les formes d'imitation que les participants mettent en scène, notamment en relayant les parents ou les grands-parents dans la préparation du repas festif, ils définissent leur identité sur la base de l'appartenance que cette imitation sanctionne

(de la part des autres, mais aussi grâce à la signification qu'ils donnent à cette imitation). Par contre, le repas en tant que tel permet généralement de revenir à l'axe de l'altérité en faisant renaître la conscience réciproque du lien qui unit les acteurs en présence. Cette transition vers l'altérité est d'autant plus significative lorsque les parents ou les grands-parents partagent des histoires sur leur passé transformant leur mémoire individuelle en mémoire collective que les participants peuvent alors s'approprier. En conjuguant ainsi le langage de l'identité et de l'altérité, l'activité rituelle du repas festif permet de représenter symboliquement la cohésion sociale de la famille et aux participants de s'inscrire dans une conscience collective qui devient un support fonctionnel pour se penser et se situer en lien avec une communauté.

#### *Les frontières externes*

Enfin cette reproduction semble également être utilisée pour se faire reconnaître de l'extérieur, par ceux que Barth (1969) appelle les « *outsiders* », comme étant des membres du groupe des « Italiens » ou des « Italo-Canadiens ». Il est notamment intéressant de constater à ce propos comment Piero désire signaler cette appartenance en théâtralisant un certain type de sociabilité qui a marqué son enfance de façon presque littérale par le biais de la petite scène que représente son café. La « scénographie » de ce dernier vise à reconstruire les lieux physiques dans lesquels il a fait l'expérience de cette sociabilité. Il est alors probable que si ses parents souhaitaient réserver cette sociabilité à la sphère privée, c'est également dans un désir de reconnaissance, et pas seulement pour répondre à un besoin de cohésion sociale, que Piero veut au contraire la transposer dans le domaine public. Dans une mouvance inverse, Marta dévoile pour sa part ce type de sociabilité seulement dans l'enceinte protégée de sa demeure. De peur d'être mal comprise, voire jugée, comme cela a pu être le cas pour ses parents qui offraient leur hospitalité même aux inconnus, elle exprime cette sociabilité, chaleureuse et conviviale, témoin par excellence de son italianité, uniquement aux personnes de confiance. De plus, c'est seulement dans le cadre de la mise en scène du repas domestique qu'elle le fait, car celui-ci il lui permet

d'avoir davantage le contrôle sur l'image qu'elle souhaite projeter de son identité italienne.

Ensuite, nos résultats montrent que les caractéristiques attribuées à la nourriture italienne permettent également aux participants de tracer deux autres types de frontières. Cette fois-ci externes. D'abord, celle avec la population italienne « moderne », dont l'évolution des pratiques alimentaires indique aux yeux des participants une perte d'authenticité qu'eux se targuent, au contraire, d'avoir su préserver. Cet argument jouant sur l'objectivité apparente d'une prétendue « authenticité » est une stratégie particulièrement efficace car elle s'appuie sur des symboles forts, reliés à des représentations stéréotypées et pour cela profondément ancrées dans l'imaginaire collectif. Cette représentation de l'authentique et du typique, que les participants ont nourri et reconstruit en mythifiant le passé culturel familial devient pour eux et face aux autres le signe qu'ils sont, en fin de compte, « plus italiens » que les Italiens. Cet argument est également renforcé par le fait qu'ils ont été capables de conserver ce caractère authentique malgré les pressions de la globalisation alors même qu'ils se trouvent dans le continent où ces pressions sont d'après eux les plus fortes.

La deuxième frontière est celle tracée avec les « autres » Québécois, par rapport à qui leur propre italianité est alors facilement mise en relief par un jeu de comparaisons sur les types de nourriture consommée et de sociabilité privilégiée lors des repas. Ainsi, les participants opposent la nourriture italienne, simple, naturelle, de provenance connue qui les lie à un terroir et à un patrimoine culinaire, en bref parfaitement identifiable, à la nourriture québécoise, de traçabilité difficile, compliquée, artificielle, en somme, à une identité fondamentalement floue. Si l'emphase mise sur ces différences culturelles permet déjà en soi de renforcer leur identité ethnique, nous croyons que le principe d'incorporation — qui veut que

lorsqu'on nous ingérons un aliment nous en absorbons aussi les caractéristiques — couplé à celui d'imitation expliquent également ce renforcement identitaire (Fischler *et al.*, 2008 ; Corbeau, 1992). En effet, dans la représentation des participants, la cuisine italienne implique le contrôle sur toutes les étapes du processus de transformation de l'aliment : de la sélection des ingrédients dont l'origine géographique et la qualité sont vérifiées, en passant par les modes de préparation et de cuisson qui se calquent généralement sur ceux prescrits par la tradition familiale, jusqu'à la mise en assiette finale. Ainsi, la pratique de la cuisine italienne permet non seulement aux participants de se rassurer sur ce qu'ils ingèrent (« Moi je mange que ce que je sais ce qu'il y a dedans » [Stefania]), mais également de consommer un plat qui a une « histoire » et par conséquent du sens à leurs yeux. En effet, ce dernier est parfaitement identifiable et sa consommation contribue donc l'intégration unifiée de leur propre identité (Fischler, 1996). De plus, le recours à une « matrice culturelle culinaire » bien précise évoque une histoire plus large, au sein de laquelle ils ont ainsi l'impression de s'inscrire en même temps qu'elle leur fournit un sens d'enracinement identitaire (Corbeau, 1992, p. 118).

Dans un jeu semblable d'oppositions et d'association, nos informateurs comparent la convivialité, l'abondance et l'esprit de partage, qui seraient le propre des repas italiens, à la commensalité emprunte d'individualisme et de superficialité, caractéristique selon eux des repas québécois. Il est difficile de ne pas lire à propos de cette représentation de la sociabilité alimentaire québécoise l'évocation plus générale d'un modèle culturel québécois qui serait à leurs yeux moins apte à créer du lien social.

Ainsi, d'un côté nos résultats adhèrent avec la théorie des frontières de Barth (1969) dans la mesure où la continuité de l'identité ethnique des participants tiendrait davantage, non pas à la capacité de préserver les traditions alimentaires telles qu'elles

ont été héritées, mais à préserver à travers elles des frontières qui circonscrivent leurs appartenances et leurs exclusions.

Tout en délimitant ces appartenances, de l'autre côté les pratiques alimentaires de nos participants se doublent de significations permettant une évocation plus immédiate à une identité culturellement définie.

### 5.3 Niveau de la reconstruction : lorsque la nourriture sert à signifier la filiation symbolique à l'Italie

Un troisième constat a été mis en lumière par notre étude. Les membres de nouvelle génération que nous avons interrogés semblent mettre en œuvre un ultérieur mode d'identification à la culture italienne, moins fréquent que le précédent, mais non moins efficace du point de vue symbolique. Il s'agit du mode permettant de signifier l'identité italienne à travers la filiation symbolique, cette fois non pas au groupe ethnique représenté par la famille, mais directement à l'Italie. Nous distinguons cependant ce mode d'identification seulement parmi les participants qui sont eux-mêmes rentrés directement en contact avec l'Italie. Ce mode d'identification semble alors passer par deux stratégies principales.

La première consiste à s'identifier avec des éléments culinaires nouveaux, pourrions-nous dire de *rupture* par rapport à la tradition, rencontrés en Italie pour signifier leur mise à jour avec les évolutions de la culture italienne et alors proposer à nouveau le jeu des frontières, cette fois sous forme d'opposition aux générations précédentes. La finalité étant alors de se revendiquer plus italiens que leurs parents ou leurs grands-parents dont la culture serait restée figée dans le temps.

On remarque avec intérêt que dans le contexte des voyages (ou de contacts directs par l'entremise de visites), la définition donnée par Taboada-Leonetti (1998) au concept

de stratégies identitaires prend tout son sens. Rappelons qu'elles correspondent au « résultat de l'*élaboration individuelle et collective des acteurs* et expriment, dans leur mouvance, les ajustements opérés, au jour le jour, en fonction de la variation des *situations* et des *enjeux* qu'elles suscitent [...] » (Taboada-Leonetti, 1998, p. 49). Notre recherche montre que dans la situation où un décalage est perçu entre la culture héritée et les évolutions culturelles constatées au sein de l'Italie moderne, les participants tendent à mettre en œuvre des stratégies vouées à réduire cette dissonance. L'enjeu étant vraisemblablement de légitimer le bienfondé de leur identité italienne. Ainsi, les stratégies des uns consisteront à prendre en compte les évolutions rencontrées pour les intégrer à leurs propres pratiques et ainsi reconstruire leur identité italienne également sur la base d'une appartenance nationale, alors que les stratégies des autres consisteront à rejeter ces changements pour reconstruire une identité qui s'articule principalement sur l'appartenance familiale, en faisant des anciennes pratiques héritées le nouveau symbole d'une supposée authenticité primitive. Dans ce deuxième cas, la tradition, l'ancien, deviennent plus aptes à signifier des racines italiennes (puisqu'elles évoquent des origines primordiales) que l'intégration de pratiques qui signaleraient le rattrapage d'un retard culturel. On comprend la nature symbolique de cette stratégie notamment à travers l'exemple ambivalent de Francesco. Ce dernier, pour revendiquer une identité italienne « plus typique » que celle des Italiens — ouvertement basée sur le rejet de leurs évolutions en matière de cuisine — en vient à occulter le fait qu'en réalité ce sont ces mêmes évolutions qui ont directement inspiré les menus de ses restaurants et de ses bars à Montréal. Ainsi, les significations apposées par les participants à la nourriture dans le but de soutenir une identité ethnique spécifique (pour Francesco, plutôt de type « traditionnel ») ne doivent pas nécessairement être cohérentes avec la réalité rencontrée dans les faits, du moment qu'elles sont fonctionnelles à l'égard de leur « projet » identitaire personnel (Tap, 1991). Notre étude suggère que pour Francesco, la nourriture lui sert à signifier l'appartenance au groupe qui a du sens à ses yeux puisque c'est à partir de ce dernier qu'il puise certaines des valeurs et des ressources

symboliques qui continuent de le guider au quotidien. Il s'agit dans son cas du groupe ethnique propre à l'époque de ses parents, dont il garde nostalgiquement en vie la représentation, entre autres, grâce à l'imaginaire symbolique qu'il a construit autour de son héritage culinaire.

La deuxième stratégie consiste à se rattacher à des origines qui seraient définies, stables, mais également lointaines, autrement dit à des racines primordiales dont il serait possible de retracer le fil. Cette stratégie passe par la valorisation d'un présumé patrimoine alimentaire ou encore de terroirs géographiquement localisés. Notre recherche fait en effet émerger que les participants qui sont allés en Italie ou s'y rendent régulièrement tendent à y rechercher des expériences et des produits gastronomiques qu'ils associent à l'univers traditionnel soit du terroir, soit du patrimoine alimentaire. Cet univers semble généralement entendu dans le sens mis en lumière par Poulain (1997), c'est-à-dire « supposé stable et anhistorique fondé sur une tradition immuable, [...] et authentique, par opposition à l'artificiel de l'urbanité où le "construit" prend le pas sur le naturel » (Poulain, 1997, p. 22.). Rappelons-le, pour Poulain, la valorisation d'un tel univers participe « symboliquement au maintien de l'intégrité [du mangeur] et à la construction de son identité » (Poulain, 2011, p. 245). Ainsi, en valorisant et en se reconnaissant dans ce type de « culture culinaire clairement identifiée et identifiable » nous croyons que les participants non seulement cherchent à se relier symboliquement à des origines qui sont elles-mêmes clairement identifiables, mais également à un passé lointain qui, comme le souligne Isajiw, symbolise mieux l'identité que le passé proche (Poulain 1997, p. 22 ; Isajiw, 2003, p. 134).

#### 5.4 Conclusion : la nourriture comme ancrage ethnique et comme ancrage identitaire

Nous avons dit qu'au niveau du processus stratégique mis en œuvre pour soutenir l'identité ethnique, l'élément de la nourriture semble être sélectionné de manière privilégiée par les participants en raison de ses multiples canaux d'actions permettant de renforcer cette dernière.

Par ailleurs, les études présentées dans les premiers chapitres de ce mémoire nous suggéraient que la réaffirmation des appartenances ethniques chez les nouvelles générations issues de l'immigration pouvait représenter un moyen de combler ce que Augé (1994 a) décrit comme le « déficit symbolique qu'entraîne l'affaiblissement des cosmologies intermédiaires et des médiations instituées » (Ibid., 1994 a, p. 88 ; Isajiw, 1975 ; Oriol, 1985). C'est dans ce même sens que va notre recherche en suggérant que le recours à l'ethnicité, en permettant à nos participants de mobiliser des solidarités et donc signifier des appartenances, participe également à la définition significative de l'identité personnelle. Ainsi, nous nous alignons sur l'analyse d'Oriol (1985) pour qui « La référence à l'appartenance ordonne les choix existentiels [...] en les structurant à l'aide des ressources symboliques qui continuent à être partagées au sein du groupe » (Ibid., 1985, p.180). Mais également à l'analyse plus contextuelle d'Isajiw (1975) pour qui, au Canada, le choix de se tourner vers ses appartenances ethniques découlerait entre autres de l'absence de modèle national unifié et unifiant. Absence qui serait d'autant plus exacerbée dans les grandes villes où les particularités culturelles continuent de s'accroître. À ce propos, si dans l'ensemble nos participants disent apprécier la pluralité ethnique qui caractérise la ville de Montréal, ils ont également exprimé la crainte que leur identité ne se dilue face à une telle fragmentation culturelle (« Je ne veux pas être un mix de tout, parfois je veux rester une seule chose » [Manuela]). En somme, notre étude semble confirmer que le recours à l'ethnicité de la part des nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal s'inscrit dans un processus plus large de recherche et d'ancrage identitaire.

À ce propos, nous faisons un constat supplémentaire qu'il nous semble intéressant de relever en guise de conclusion de ce chapitre. Au-delà de son rôle dans la construction de l'identité ethnique, notre recherche suggère que la nourriture, dans sa déclinaison ethnique, joue plus amplement un rôle au niveau de l'ancrage identitaire. Nous avons vu à ce sujet avec Camilleri (1998) que l'identité personnelle repose en particulier sur le maintien d'une « unité de sens », c'est-à-dire sur le maintien d'une « impression de cohérence et de stabilité » (Ibid., 1998, p. 87). Pour Tap (1991), cette impression s'entretient notamment par le biais « des indicateurs, des images, des modes d'action » qui permettent d'ancrer l'individu à des référents stables en lui procurant ainsi un sentiment de continuité identitaire (Ibid., 1991, p. 56). Ainsi, en analysant les propos recueillis, il nous semble que la nourriture, d'après les représentations qu'en ont les participants, permet cet ancrage par différents biais.

Pour commencer, elle le fait à travers la répétition des gestes et des rituels qui, surtout dans la pratique de la cuisine, rythment la vie quotidienne de nos participants, qui dans l'ensemble, cuisinent tous les jours. La cuisine semble ainsi avoir pour effet d'ancrer nos participants au quotidien, qui pour Maffesoli (1979) est le lieu de la récréation de soi et de la préservation identitaire (p.12). Nos informateurs disent en effet être rassurés par les balises que constitue le cadre de la routine : cette dernière procure un horizon de prévisibilité et par conséquent un sentiment de permanence du soi face au changement. Nous constatons en effet qu'au quotidien pour nos informateurs la pratique de la cuisine est sécurisante. Elle leur confère un sens de maîtrise et de contrôle sur l'imprévisibilité de leur existence.

Elle le fait ensuite à travers le pont qu'elle crée avec un *passé* et une mémoire collective, notamment à l'occasion des rituels que Corbeau (1992) nomme « extraordinaires ». On le voit à travers les histoires racontées par les grands-parents à

l'occasion des repas du dimanche, évoquant leurs souvenirs de jeunesse passés en Italie, que nos participants se réapproprient pour alimenter un imaginaire lié à leurs origines. Ces récits font alors office de mythes des origines. Ils permettent à nos informateurs « de savoir où tout a commencé » et de tracer des trajectoires sur lesquelles ils construisent l'imaginaire mythique de leurs racines (Stefania).

La nourriture semble également permettre un ancrage identitaire à travers le *goût*. Lorsque le goût d'un plat ou d'une spécialité, préparés d'abord par la famille puis reproduits par les participants, reste le même, il représente alors indicateur stable au fil du temps. Il relie chaque époque de la vie à la mémoire d'un passé qui se matérialise dans le stimulus sensoriel d'un goût bien particulier : « C'est ça que ça goûte, parce que quand je l'ai mangé à quatre ans c'était ça, puis à huit ans c'était ça, puis là c'est ça, c'est ça ! C'est ma mémoire du goût et c'est ce goût-là qui est imprégné. C'est fort là ! » (Giulia).

Enfin, la nourriture semble capable de mettre en relation les participants avec des *personnes significatives* de leur famille qui ont valeur de mentors ou de guides spirituels, habituellement les grands-parents. Elle le fait autant dans les moments des fêtes lorsque ces derniers font office de maîtres de cérémonie, que par leur présence virtuelle et bienveillante qui s'actualise dans la pratique quotidienne de la cuisine, en guidant, à travers les souvenirs, leurs gestes.

En conclusion de ce chapitre, il est possible d'affirmer que la nourriture représente un outil tout particulier dans la définition identitaire des nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal, car non seulement elle participe à la formation, au soutien et à la reconstruction de leur identité ethnique italienne au sein d'un contexte urbain multiculturel, mais elle semble en outre constituer un vecteur d'ancrage identitaire, plus largement dicté par les besoins de construction de l'identité personnelle.

## CONCLUSION

### *Objectifs de départ*

Au début de cette recherche, nous avons soulevé l'intérêt d'étudier le rôle de la nourriture et des pratiques alimentaires dans la construction identitaire des individus issus de l'immigration italienne, en nous penchant sur le contexte cosmopolite de Montréal. En nous appuyant sur les études portant sur l'évolution des identités ethniques chez les générations post-migratoires d'Italiens, mais également d'autres origines (Breton et Isajiw, 1990 ; Meintel, 2005 ; Sajo, 2014 ; Borsoi et Lamonaca, 2017), une des prémisses de départ était que dans une société marquée par la diversité culturelle et dépourvue d'un modèle culturel uniforme, la référence à l'appartenance ethnique italienne constituerait, pour les nouvelles générations, un moyen d'y puiser des symboles efficaces à l'ordonnement significatif de leur existence. Or, d'après les mêmes études, le fait que ces personnes soient, d'une part, socialisées à l'extérieur de leur pays d'origine et, d'autre part, soumises aux pressions de la culture dominante, représentait à leurs yeux une menace dans la préservation de leur identité italienne. Ainsi, une deuxième prémisses était que dans un contexte culturel qui ne permet pas d'assurer, seul, la survie de l'identité ethnique, la responsabilité de maintenir cette dernière en vie reviendrait aux nouvelles générations d'Italo-Canadiens elles-mêmes, à travers des stratégies plus ou moins conscientes. Ces travaux semblaient en outre suggérer que la nourriture était l'un des éléments ethnoculturels principaux que les nouvelles générations souhaitaient préserver, et à travers lequel, avec la famille et la langue, leur sentiment d'italianité s'exprimerait le plus. Ainsi, nous trouvions intéressant de relier ces données à nos prémisses de départ afin d'explorer si, et le cas échéant, comment la nourriture pouvait contribuer à la formation, à la définition et à la construction d'une identité ethnique italienne auprès de cette population.

Il nous semblait, par ailleurs, que notre travail pouvait pallier certaines lacunes constatées dans le domaine des études consacrées à l'ethnicité et à ses évolutions en contexte nord-américain. En effet, la relation entre les pratiques alimentaires et l'identité ethnique est un sujet auquel la littérature consacre encore relativement peu d'attention, si ce n'est dans le cadre des études portant sur les processus d'intégration des personnes nouvellement immigrées. L'évolution des identités ethniques dans le temps est pourtant un thème largement étudié d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, notamment pour tenter d'expliquer les phénomènes de réaffirmation ethnique parmi les deuxièmes et les troisièmes générations post-migratoires (Gans, 1979 ; Isajiw, 1975, 1990, 1992 ; Oriol, 1984, 1985, 1989 ; Camilleri *et al.*, 1998). À ce sujet, nous nous sommes principalement appuyée sur les études menées par Gans aux États-Unis et celles d'Isajiw au Canada, portant sur l'identité ethnique des descendants de la grande immigration européenne blanche du début du XXe siècle. Elles ont montré, au sujet de la réaffirmation ethnique constatée chez ces dernières, qu'il s'agirait moins de revendications liées à des tensions identitaires sous-jacentes que d'un désir de valorisation symbolique de leur héritage culturel. Les travaux d'Isajiw, en particulier, ont été parmi les premiers au Canada à mettre en évidence la réappropriation d'éléments du passé culturel par les nouvelles générations comme stratégie mise en œuvre pour reconstruire symboliquement leur identité ethnique. Or, si ces recherches, comme celles d'auteurs plus récents (Sajoo, 2014 ; Borsoi et Lamonaca, 2017), mettent en lumière le rôle privilégié tenu par la nourriture comme élément de reconstruction identitaire des Italo-Canadiens de deuxième et de troisième génération, les dynamiques qui sous-tendent cette relation restent inexplorées.

#### *Rappel des problématiques de recherche*

Ainsi, l'objectif central de notre recherche était de comprendre les rôles tenus par la nourriture dans la construction et la communication de l'identité ethnique des

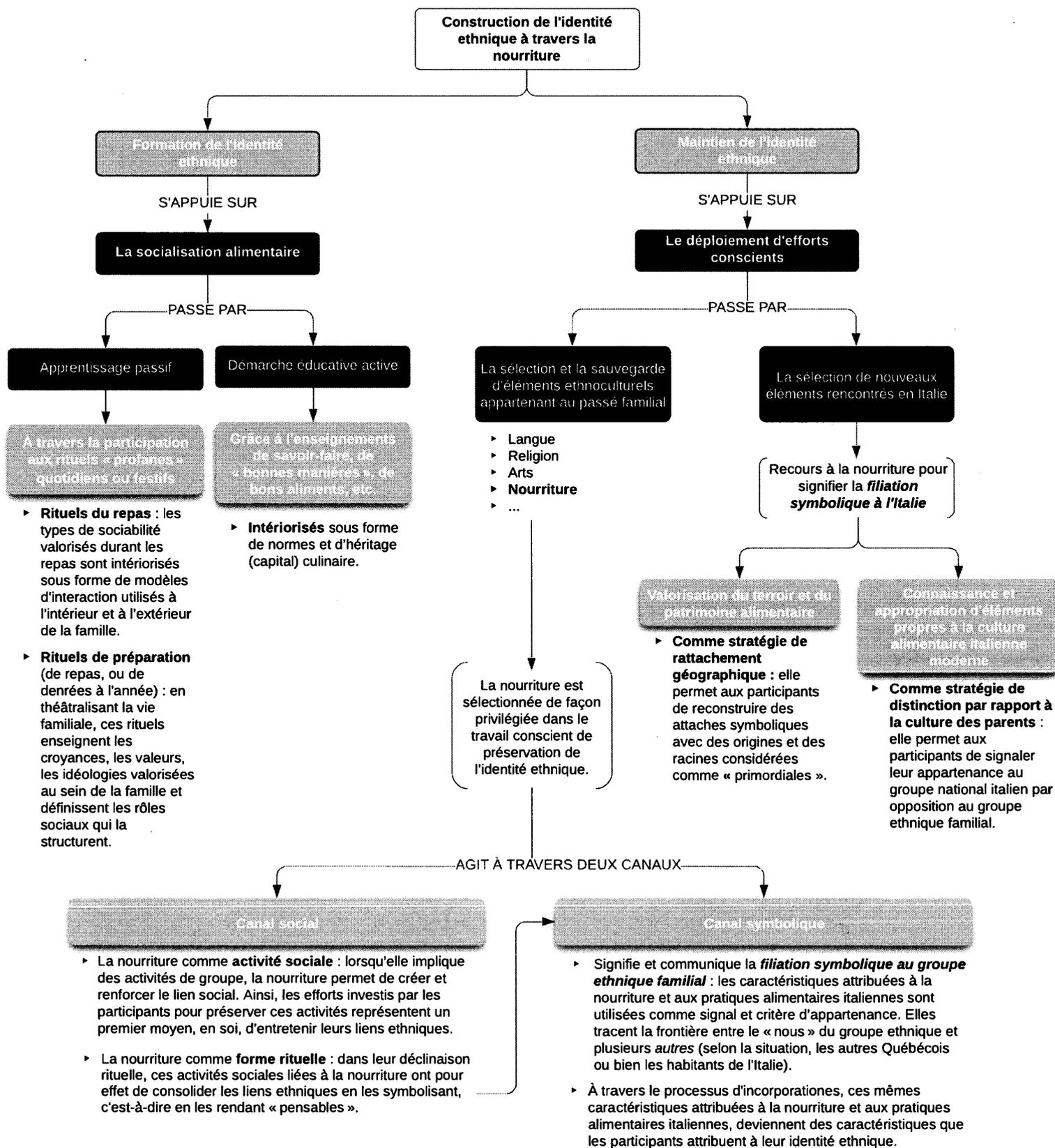
nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal. De quelles façons la nourriture contribue-t-elle à socialiser ces dernières à la culture de leurs parents et de leurs grands-parents ? Comment ces nouvelles générations assurent-elles le maintien ou la reconstruction de leur identité ethnique à travers la nourriture et leurs expériences alimentaires ?

Le caractère subjectif de ces questions imposait une étude sur le terrain. Nous avons ainsi mené des entretiens semi-dirigés avec quatre hommes et cinq femmes de deuxième et de troisième génération italienne, tous nés et habitant à Montréal. Pour l'analyse des récits recueillis, l'approche compréhensive s'est avérée particulièrement adéquate au caractère exploratoire de notre recherche. Bien que nous fussions partie en suivant certaines intuitions de départ, cette approche nous a permis de procéder de manière inductive, dans une progression faite d'allers-retours constants entre les données recueillies sur le terrain et les outils théoriques précédemment mis en place. Ainsi, nos intuitions de départ n'ont cessé de se modifier et de se préciser à l'écoute des enregistrements et au fil de notre codification. En soumettant régulièrement ces intuitions aux modèles théoriques élaborés, nous avons pu les aiguïser et définir les hypothèses qui ont par la suite guidé notre analyse.

#### *Synthèse de l'analyse des résultats*

À l'issue de notre analyse, plusieurs constats se sont dégagés et nous ont fourni des éléments de réponse à nos questions de départ. Nous les synthétisons ici sous forme de gestalt.

**Figure 1.** Les rôles de la nourriture dans le processus de construction de l'identité ethnique



*Apports et limites de la recherche*

Rappelons que, comme toute recherche, la nôtre présente également ses limites. Tout d'abord la taille de notre échantillon ne nous permet pas de procéder à quelque généralisation que ce soit. Ensuite, en incluant à l'intérieur de ce dernier quatre personnes travaillant dans le domaine alimentaire (trois cuisiniers et un importateur de vins) il est possible qu'au-delà de l'origine ethnique, le paramètre professionnel ait pu avoir une certaine incidence sur l'importance attribuée par ces derniers à la nourriture et à la cuisine. Il est impossible de vérifier les liens de causalité qui sous-tendent l'intérêt pour la cuisine, cependant, nous pouvons envisager un renversement de ce lien comme nous l'ont suggéré deux des cuisiniers interrogés : il existe en effet de fortes chances pour que leurs origines italiennes et le fait d'avoir grandi près des fourneaux aient, à leur tour, influencé leur orientation professionnelle. De plus, le choix d'interroger des personnes travaillant dans le milieu alimentaire s'est avéré particulièrement intéressant puisqu'il s'agissait de sujets qui, en amont des entrevues, avaient déjà pu mûrir certaines réflexions que nous n'avons fait qu'amorcer chez d'autres participants. Cela a permis d'obtenir davantage de profondeur dans les réponses obtenues tout comme dans l'analyse qu'elles ont engendrée.

Ensuite, le fait de nous pencher sur un groupe ethnique qui compte déjà une large part de membres de la troisième génération s'est révélé particulièrement intéressant du point de vue social. Cela nous a en effet permis de mettre en lumière certaines dynamiques et certains enjeux relatifs à l'évolution de l'identité ethnique chez les générations post-migratoires dans un milieu cosmopolite comme Montréal. L'intérêt d'une étude portant sur le groupe ethnique italo-canadien est qu'elle peut ainsi nous renseigner sur les processus identitaires qui sont susceptibles d'émerger chez d'autres groupes ethniques plus jeunes. Ainsi, contrairement aux discours typiquement adoptés à propos des « nouvelles générations », surtout en contexte français, notre étude suggère, et en cela elle conforte les résultats obtenus par Meintel (1992), que le

maintien de l'identité ethnique n'implique pas nécessairement un conflit interne, mais qu'au contraire, dans le cas de nos participants, cette identité est vécue comme une source d'enrichissement.

#### *Avenues de recherche*

L'étude des liens entre ethnicité et pratiques alimentaires chez la deuxième et la troisième génération italienne de Montréal ne constitue qu'une seule des dimensions sur laquelle reposent les mutations identitaires des groupes italiens de deuxième génération et plus. Si nous nous sommes intéressée en priorité à la nourriture comme vecteur de reconstruction de l'identité italienne, il semble en exister d'autres, comme la famille et la langue, que nous avons soulevés mais qu'il serait utile d'approfondir.

Aussi, il est important de ne pas négliger le poids qu'a pu avoir le contexte particulier de Montréal dans le désir des répondants de préserver leur identité ethnique ainsi que dans le maintien effectif de cette dernière. En effet, comme nous l'avons vu avec Anctil (2005), la caractéristique montréalaise de posséder une « double majorité » aurait largement contribué à la persistance des identités particulières au sein de la ville. C'est pourquoi il serait utile d'élargir notre étude à d'autres centres urbains au Canada, moins marqués par la durabilité des traits culturels de leurs groupes ethniques. Est-ce que lorsque le contexte sociolinguistique n'est pas particulièrement propice au maintien de particularités culturelles, la nourriture joue un rôle tout aussi important dans le soutien d'une identité italienne ?

En ce sens, comme notre recherche constitue une étude de cas, cela pourrait s'avérer pertinent de procéder à une recherche comparative sur les liens entre l'identité ethnique et la nourriture, à Montréal et dans d'autres villes comme Toronto ou Vancouver, où les communautés italiennes y sont tout aussi importantes bien qu'elles aient développé des configurations différentes.

Dans le but de tester l'influence du contexte socioculturel sur le maintien de l'identité ethnique au sein de la diaspora italienne il serait alors d'autant plus intéressant d'opérer ce type d'étude comparative dans des contextes culturels très différents. Afin de maintenir le critère générationnel, il conviendrait toutefois de se pencher sur des villes où l'immigration italienne y est ancienne, comme São Paulo, au Brésil, Buenos Aires en Argentine, ou encore Montevideo en Uruguay. Est-ce que dans ces contextes, par ailleurs eux mêmes profondément façonnés par la culture italienne, on constate des phénomènes de réaffirmation ethnique comparables à ceux enregistrés dans la communauté italienne de Montréal ? Et, si oui, cette réaffirmation s'appuie-t-elle sur la des éléments similaires, tels que la nourriture, ou a-t-elle recours à d'autres outils symboliques ?

Finalement, par manque d'espace nous n'avons pu approfondir une dimension à laquelle pointent pourtant plusieurs éléments de notre recherche. Il s'agit du rôle identitaire joué par la nourriture au sens large. Nous avons ici montré comment les Italo-Canadiens ont recours à cette dernière pour affirmer et consolider des appartenances dans lesquelles ils trouvent du sens. Mais ce sens semble également produit par les activités rituelles elles-mêmes. Autrement dit, la nourriture, en maintenant comme ici sa forme ritualisée, permettrait de créer une « conscience partagée (réciproque) du lien représenté et institué à l'autre » (Augé, 2003, p. 153). Ainsi, il serait intéressant et pertinent d'explorer le rôle rituel de la nourriture dans la plus ample construction identitaire des nouvelles générations d'Italo-Canadiens, mais également d'autres communautés ethniques plus récentes

## ANNEXE A – Grille d’entrevue

<b>GRILLE D’ENTREVUE</b>		
<b>A — Dimension identitaire — Sentiment d’appartenance à une culture particulière et description de cette culture</b>	1. Histoire migratoire	a. Bref résumé du parcours migratoire de la famille
	2. Sentiment d’appartenance à ce qui représente à leurs yeux la culture italienne	a. Place tenue par la dimension d’appartenance italienne dans la façon de se définir
		b. Habitudes, pratiques et comportements à travers lesquels les participants se sentent italiens (aspects externes et internes de l’identité ethnique)
		c. Valeurs auxquelles ils adhèrent qu’ils considèrent comme culturellement données (italiennes)
		d. Choses qu’ils font qu’ils ne considèrent pas comme italiennes
	3 — Liens familiaux	a. Écarts perçus entre leur sentiment d’italianité et celui des autres membres de la famille
	4. Voyages en Italie	a. Éléments avec lesquels ils s’identifient en Italie/provenant d’Italie
		b. Éléments avec lesquels ils se sentent étrangers en Italie
		c. Réflexions amorcées par les voyages en Italie
<b>B – Rapport à la nourriture au quotidien</b>	1. La cuisine à la maison	a. Est-ce qu’eux-mêmes cuisinent et sur quelle fréquence ?
		b. Type de cuisine privilégiée au quotidien

		c. Déroulement des repas à la maison
		d. Rapport à d'autres types de cuisines que la cuisine italienne
		e. Habitudes en dehors de la maison/au restaurant
	2. Transmissions à travers la cuisine	a. Héritages culinaires (types de traditions perpétuées)
		b. Nouveautés
		c. Habitudes alimentaires qu'ils désirent transmettre à leurs enfants
		d. Souvenirs reliés à la nourritures
<b>C — Rapport à la nourriture durant les fêtes</b>	1. La nourriture et les rassemblements familiaux	a. Les occasions pour se retrouver en famille
		b. Qui cuisine ?
		c. Qu'est-ce qui s'y passe ?
		d. Qu'est-ce qu'on y mange ?

## ANNEXE B – Thèmes pour la codification

### THÈMES CONTENUS DANS LA GRILLE DE CODIFICATION BONIFIÉE

Bref résumé du parcours migratoire de la famille
Place tenue par la dimension d'appartenance italienne dans la façon de se définir
Habitudes, pratiques et comportements à travers lesquels les participants se sentent italiens
Valeurs auxquelles ils adhèrent qu'ils considèrent comme culturellement données (italiennes)
Choses qu'ils font qu'ils ne considèrent pas comme italiennes
N* – Sentiment de fierté
Processus de maintien de l'identité ethnique
Définition de la culture et de l'identité italienne à Montréal
Écarts perçus entre leur sentiment d'italianité et celui des autres membres de la famille
Éléments avec lesquels ils s'identifient en Italie/provenant d'Italie
Éléments avec lesquels ils se sentent étrangers en Italie
Réflexions amorcées par les voyages en Italie
Pratique personnelle de la cuisine au quotidien et fréquence
Type de cuisine privilégiée au quotidien
Déroulement des repas à la maison
Rapport à d'autres types de cuisines que la cuisine italienne
Habitudes en dehors de la maison/au restaurant
N – Bien manger/Diététique
N – Terroir, authenticité
Héritages culinaires (types de traditions perpétuées)
Éléments de rupture par rapport à l'héritage culinaire
Habitudes alimentaires qu'ils désirent transmettre à leurs enfants
Souvenirs reliés à la nourritures
Les occasions pour se retrouver en famille
Qui cuisine pour les repas de fête/du dimanche
Déroulement des repas de fête/du dimanche
Nourriture mangée aux repas de fête/du dimanche
N – Autres éléments pertinents

\*Nouvel élément

## ANNEXE C – Formulaire de consentement



### FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

#### Titre provisoire du projet de recherche

- **L'alimentation comme rituel de construction et communication de l'identité chez les membres de nouvelle génération d'Italo-Canadiens : le cas de la communauté italienne de Montréal.**

#### Étudiant-chercheur

**Carole Bertottilli**, Maitrise en communication internationale et interculturelle.

Tél. : 514 803-1089

Courriel : carole.bertottilli@gmail.com

#### Direction de recherche

**Vincent Fournier**, Département de communication sociale et publique, Faculté de communication.

Tél. : 514 987-3000, poste 6178

Courriel : fournier.vincent@uqam.ca

#### Préambule

Nous vous demandons de participer à un projet de recherche qui implique des entretiens semi-directifs auprès de la population Italo-Canadienne de Montréal de la durée d'environ 1 heure 30, enregistrés au dictaphone. Avant d'accepter de participer à ce projet de recherche, veuillez prendre le temps de comprendre et de considérer attentivement les renseignements qui suivent.

Ce formulaire de consentement vous explique le but de cette étude, les procédures, les avantages, les risques et inconvénients, de même que les personnes avec qui communiquer au besoin.

Le présent formulaire de consentement peut contenir des mots que vous ne comprenez pas. Nous vous invitons à poser toutes les questions que vous jugerez utiles.

#### Description du projet et de ses objectifs

La recherche a pour but d'évaluer les significations que les nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal donnent à l'identité italienne. Plus spécifiquement, elle vise à explorer le rôle qu'occupe leur rapport à la nourriture dans le sentiment d'italianité.

L'achèvement du mémoire de recherche est prévu pour mai 2018. Le nombre total de participants à cette recherche est de huit personnes. La population ciblée a plus de 18 ans et appartient au minimum à la deuxième génération, c'est-à-dire qu'elle n'a pas directement été impliquée dans l'acte migratoire.

#### Nature et durée de votre participation

Les données seront recueillies au cours d'une entrevue semi-directive et individuelle pour laquelle votre participation est sollicitée au cours de l'hiver 2017-2018. Lors de cette entrevue des questions ouvertes et non restrictives vous seront posées afin que vous puissiez parler de votre expérience en lien avec l'identité italienne et le rôle que joue votre rapport à la nourriture (la cuisine, l'alimentation, le partage de repas en famille, la transmission et la perpétuation d'un certain savoir-faire, le repérage d'ingrédients spécifiques, la culture de fruits et de légumes, etc.) dans cette expérience.

Cet entretien fera l'objet d'un enregistrement audio avec votre permission et prendra environ 90 minutes de votre temps. La transcription sur support informatique qui en suivra ne permettra pas de vous identifier.

#### Avantages liés à la participation

Votre participation contribuera à l'avancement des connaissances (elle vise une meilleure compréhension de la place de la

nourriture dans l'évolution de l'identité ethnique au fil des générations).

### Risques liés à la participation

Il n'y a pas de risque d'inconfort important associé à votre participation à cette rencontre. Malgré que le risque soit faible, la participation à notre recherche pourrait engendrer des inconforts psychologiques dans le cas où la remémoration de souvenirs en lien avec l'expérience migratoire familiale suscite des émotions douloureuses. En cas d'inconfort, vous demeurez en tout temps libre de ne pas répondre à toute question que vous estimez embarrassante sans avoir à vous justifier. De plus, vous pouvez au besoin contacter le centre de services psychologiques de l'UQÀM (200, rue Sherbrooke Ouest H2X 3P2, 514 987-0253).

### Confidentialité

Il est entendu que les propos recueillis lors de l'entretien pourront être utilisés pour la rédaction du mémoire de maîtrise et des articles scientifiques en découlant, mais que votre identité et celle de toutes personnes nommées ou désignées d'une manière ou une autre demeureront confidentielles et que seuls la responsable du projet, Carole Bertottilli et son directeur de recherche, Vincent Fournier, pourront avoir accès à votre enregistrement et au contenu de sa transcription. De plus, du matériel d'entrevue étant utilisé dans le mémoire (ainsi que dans d'éventuels futurs articles scientifiques), au terme du projet il vous sera demandé si vous souhaitez recevoir une copie de ce dernier afin que vous puissiez réviser vos propos si vous le désirez avant sa publication. Le matériel de recherché (verbatim) ainsi que votre formulaire de consentement seront conservés séparément et de manière confidentielle par la responsable du projet pour une durée de trois ans après les dernières publications. Les enregistrements électroniques seront détruits dès leur transcription complétée.

### Participation volontaire et retrait

Votre participation est entièrement libre et volontaire. Vous pouvez refuser d'y participer ou vous retirer en tout temps sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de l'étude, vous n'avez qu'à aviser Carole Bertottilli verbalement; toutes les données vous concernant seront détruites.

### Indemnité compensatoire

Votre participation à ce projet est offerte gratuitement. Une copie du mémoire de recherche vous sera transmise au terme du projet si vous le souhaitez.

### Des questions sur le projet?

Pour toute question additionnelle sur le projet et sur votre participation, vous pouvez communiquer avec le directeur de recherche Vincent Fournier au numéro (514) 987-3000, poste 6178 ou bien par courriel ([fournier.vincent@uqam.ca](mailto:fournier.vincent@uqam.ca)). Vous pouvez également contacter la responsable du projet au (514) 803-1089 ou par écrit ([carole.bertottilli@gmail.com](mailto:carole.bertottilli@gmail.com)).

Des questions sur vos droits? Le Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains (CERPE) a approuvé le projet de recherche auquel vous allez participer. Pour des informations concernant les responsabilités de l'équipe de recherche au plan de l'éthique de la recherche avec des êtres humains ou pour formuler une plainte, vous pouvez contacter la coordonnatrice du CERPE 2 : [vrignaud.caroline@uqam.ca](mailto:vrignaud.caroline@uqam.ca) ou 514 987-3000, poste 6188.

### Remerciements

Votre collaboration est essentielle à la réalisation de notre projet et l'équipe de recherche tient à vous en remercier.

### Consentement

Je déclare avoir lu et compris le présent projet, la nature et l'ampleur de ma participation, ainsi que les risques et les inconvénients auxquels je m'expose tels que présentés dans le présent formulaire. J'ai eu l'occasion de poser toutes les questions concernant les différents aspects de l'étude et de recevoir des réponses à ma satisfaction.

Je, soussigné(e), accepte volontairement de participer à cette étude. Je peux me retirer en tout temps sans préjudice d'aucune sorte. Je certifie qu'on m'a laissé le temps voulu pour prendre ma décision.

Une copie signée de ce formulaire d'information et de consentement doit m'être remise.

---

Prénom Nom

---

Signature

---

Date

### Engagement du chercheur

Je, soussigné(e) certifie

- (a) avoir expliqué au signataire les termes du présent formulaire; (b) avoir répondu aux questions qu'il m'a posées à cet égard;
- (c) lui avoir clairement indiqué qu'il reste, à tout moment, libre de mettre un terme à sa participation au projet de recherche décrit ci-dessus;
- (d) que je lui remettrai une copie signée et datée du présent formulaire.

---

Prénom Nom

---

Signature

---

Date

## BIBLIOGRAPHIE

- Abou, S. (1981). *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris : Anthropos.
- Aïssani, Y. (2003). *La psychologie sociale*. Paris : Colin.
- Alpalhão, J. A. et Da Rosa, V. M. P. (1980). *A minority in a changing society: The Portuguese communities of Quebec*. Ottawa : University of Ottawa Press.
- Anctil, P. (1984). Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal. *Recherches sociographiques*, 25(3), 441-456.
- Augé, M. et Goudineau, Y. (1993). Une anthropologie résolument surmoderne : entretien de Yves Goudineau avec Marc Augé. *Cahiers des Sciences Humaines*, (No h.s.), 25-31.
- Augé, M. (1994a). *Le sens des autres : actualité de l'anthropologie*. Paris : Fayard.
- \_\_\_\_\_. (1994b). *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Aubier.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Pour quoi vivons-nous ?* Paris : Fayard.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries the social organization*. Boston : Little, Brown.
- Barthes, R. (1961). Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine. *Annales*, 16(5), 977-986.
- \_\_\_\_\_. (1964). *Elements of Semiology*, New York: Hill and Wang.
- Berger, P. L. et Luckmann, T. (1994). *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Bertonha, J. F. (2001). Emigrazione e politica estera: la « diplomazia sovversiva » di Mussolini e la questione degli italiani all'estero, 1922-1945. *Altreitalia*, 23, 36-61.
- Bevilacqua, P., De Clementi, A. et Franzina, E. (dir.). (2001). *Storia dell'emigrazione italiana*. Roma : Donzelli.
- Bibliothèque et Archives Canada. (2014, 20 février). Italiens. Dans *Histoire de l'immigration : groupes ethniques et culturels*. Récupéré le 12 novembre 2018 de <http://www.bac-lac.gc.ca/fra/decouvrez/immigration/histoire-ethniques-culturels/Pages/italiens.aspx>
- Boissevain, J. (1975). *The Italians of Montreal. Social adjustment in a plural society*. New York : Arno P.

- Borsoi, G. et Lamonaca, N. (2017). *Italianité à Montréal : identité des nouvelles générations d'Italo-Canadiens de Montréal* [Document non publié]. Montreal Young Italian-Canadian Association.
- Boutaud, J.-J. et Lardellier, P. (2001). Pour une sémio anthropologie des manières de table. *MEI « Médiation et Information*, 15, 25–38.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris : Éditions de Minuit.
- \_\_\_\_\_. (1980). L'identité et la représentation [Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région] : Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35(1), 63-72.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil.
- Breton, R. et Isajiw, W. W. (1990). *Ethnic Identity and Equality: Varieties of Experience in a Canadian City*. Toronto : University of Toronto Press.
- Brillat-Savarin, J. A. (1981). *Physiologie du goût, avec une lecture de Roland Barthes*. Paris : Hermann.
- Carey, J. W. (1992). *Communication as culture : essays on media and society*. New York : Routledge.
- Camilleri, C., Kastarsztein, J., Lipiansky, E.-M., Malewska-Peyre, H., Taboada Leonetti, I. et Vasquez-Bronfman, A. (1998). *Stratégies identitaires*. Paris : P.U.F.
- Camilleri, C. (1989). "La culture et l'identité culturelle : champ notionnel et devenir". Dans *Chocs de cultures : Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, sous la direction de Carmel Camilleri et Margalit Cohen-Emerique. Paris, L'Harmattan, p. 21-73.
- \_\_\_\_\_. (1998). Chapitre III. Identité et gestion de la disparité culturelle : essai d'une typologie. [Chapitre III. Identité et gestion de la disparité culturelle : essai d'une typologie]. *Psychologie d'aujourd'hui*. Dans *Stratégies identitaires* (p. 85-110). Paris cedex 14 : Presses Universitaires de France. Récupéré de <https://www.cairn.info/strategies-identitaires--9782130428589-p-85.htm>
- Constantinides, S. (1983). *Les Grecs du Québec*. Québec : Éditions O Metoikos.
- Corbeau, J.-P. (1992). Rituels alimentaires et mutations sociales. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 92, 101-120.
- \_\_\_\_\_. (2005). Les « jeux du manger ». Dans *Sociologie et anthropologie de l'alimentation* (p. 14). Lemangeur-ocha.com.
- Corbeau, J. P. et Poulain, J.-P. (2008). *Penser l'alimentation : entre imaginaire et rationalité*. Toulouse : Privat.

- Cuche, D. (2002). Nouveaux regards sur la culture : l'évolution d'une notion en anthropologie. Dans N. Journet (dir.), *La culture : de l'universel au particulier ; la recherche des origines ; la nature de la culture ; la construction des identités*. Auxerre : Ed. Sciences humaines.
- \_\_\_\_\_. (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales, 4 e ed.* Paris : La Découverte.
- Desjardins, Y. (2017). *Histoire du Mile-End*. Québec : Septentrion.
- Dewey, J. (1916). *Democracy and Education*. New York : Macmillan.
- Douglas, M. (1978). *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. London : Routledge.
- Dupuy, A. (2014). Regard(s) « sur » et « par » l'alimentation pour renverser et comprendre comment sont renversés les rapports de générations : l'exemple de la socialisation alimentaire inversée. *Enfances Familles Générations. Revue interdisciplinaire sur la famille contemporaine*, (20), 79-108.
- Durkheim, E. (1953). *Sociology and Philosophy*. New York : Free Press.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity, youth and crisis*. New York : Norton.
- Eurostat. (2017, 7 juillet). *Population on 1 January by age group, sex and country of birth*. [Tableau des données, document électronique]. Récupéré le 7 juillet 2017 de <http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/submitViewTableAction.do>.
- Fischler, Claude. (1979). Gastro-nomie et gastro-anomie. *Communications*, 31(1), 189-210.
- \_\_\_\_\_. (1988). Food, self and identity. *Social Science Information*, 27(2), 275-292.
- \_\_\_\_\_. (1990). *L'omnivore : le goût, la cuisine et le corps*. Paris : Odile Jacob.
- Fischler, Claude, Masson, E. et Barlösius, E. (2008). *Manger : Français, Européens et Américains face à l'alimentation*. Paris : Odile Jacob.
- Gans, H. J. (1979). Symbolic ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America\*. *Ethnic and Racial Studies*, 2(1), 1-20.
- Garcia Lopez, M. (2003). *L'insertion urbaine des immigrants latino-américains à Montréal : trajectoires résidentielles, fréquentation des commerces et lieux de culte ethnique et définition identitaire*. Université du Québec, Institut national de la recherche scientifique. Récupéré de <http://espace.inrs.ca/id/eprint/76>
- Glazer, N., Moynihan, D. P. et Schelling, C. S. (dir.). (1995). *Ethnicity: theory and experience* (9. pr). Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

- Gosselin, J.-P. (1984). Un immigration de la onzième heure : les Latino-Américains. *Recherches sociographiques*, 25(3), 393–420.
- Gouvernement du Canada, S. C. (2013, 8 mai). *Guide de référence sur le lieu de naissance, le statut des générations, la citoyenneté et l'immigration*. Récupéré le 22 juin 2017 de <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/ref/guides/99-010-x/99-010-x2011008-fra.cfm#a1>
- Hansen, M. L. (1937a). *The problem of the third generation immigrant*. Rock Island : Swenson Swedish Immigration Research Center and Augustana College Library.
- \_\_\_\_\_. (1937b) «Who shall inherit america?» *Interpreter Releases*, 14, 226-233.
- Harney, R. F. (1984). *Dalla frontiera alle Little Italies: gli Italiani in Canada, 1800-1945*. Roma : Bonacci.
- Hily, M.-A. et Oriol, M. (1993). Deuxième génération portugaise : la gestion des ressources identitaires. *Revue européenne des migrations internationales*, 9(3), 81–93.
- Isajiw, W. W. (1975). The process of maintenance of ethnic identity: the canadian context. Dans P. M. Migus (dir.), *Sounds Canadian : languages and cultures in multi-ethnic society* (Canadian Ethnic Studies Association, p. 129-138). Toronto : P. Martin Associates.
- \_\_\_\_\_. (1990). Ethnic-Identity Retention dans *Ethnic Identity and Equality: Varieties of Experience in a Canadian City*, R. Breton, et al., Toronto: University of Toronto Press, 35-38.
- Isajiw, W. W. (1992). “Definition and dimensions of ethnicity: a theoretical framework”. Dans *Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity*, sous la direction de G.J. Goldmann et N. McKenney. Washington, D.C. : U.S. Government Printing Office : Ottawa : Statistiques Canada. Récupéré de [tspace.library.utoronto.ca](http://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/68) :
- <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/68>
- Kaufmann, J.-C. (2008). *Quand je est un autre : pourquoi et comment ça change en nous*. Paris : Armand Colin.
- \_\_\_\_\_. (2014). *L'entretien compréhensif*. Paris : A. Colin.
- Khelil Bouchra, A. (1991). *L'inadaptation scolaire des enfants d'immigrés algériens en France. » le cas des élèves algériens scolarisés dans la ville de Strasbourg*». Strasbourg 2. Récupéré de <http://www.theses.fr/1991STR20008>.
- Lacaille, É. (2009). *Cacophonie alimentaire et femmes québécoises : des modèles alimentaires en mutation* (Mémoire accepté). Montréal : Université du Québec à Montréal. Récupéré de <https://archipel.uqam.ca/2503/>
- Lafortune, G. et Kanouté, F. (2007). Vécu identitaire d'élèves de 1ère et de 2e génération d'origine haïtienne. *Revue de l'Université de Moncton*, 38(2), 33–71.

- Lahire, B. (2008). *La culture des individus : dissonances culturelles et distinction de soi* (Nachdr.). Paris : La Découverte.
- Lahlou, S. (2002). La vraie valeur des repas : manger et imaginer. *Sciences humaines*, 128(6), 28-28.
- Laperrière, A. et al. (1989). La construction sociale des relations interethniques et interraciales chez des jeunes de deux quartiers montréalais (neufs rapports). Montréal : Université du Québec à Montréal et Institut québécois de recherche sur la culture.
- Laperrière, A. (1994). Identités et nouveaux rapports sociaux dans les sociétés pluriethniques. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (31), 7-13. doi : <https://doi.org/10.7202/1033775ar>
- \_\_\_\_\_. (1998). Dépasser le racisme ? L'expérience contrastée des jeunes Montréalais d'origine haïtienne. *Revue européenne des migrations internationales*, 14(1), 121-139. Récupéré de <http://dx.doi.org/10.3406/remi.1998.1613>
- Lévi-Strauss, C. (2009). *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Lipiansky, E.-M. (1993). L'identité dans la communication. *Communication & Langages*, 97(1), 31-37. Récupéré de [http://www.persee.fr/doc/colan\\_0336-1500\\_1993\\_num\\_97\\_1\\_2452](http://www.persee.fr/doc/colan_0336-1500_1993_num_97_1_2452)
- \_\_\_\_\_. (1998). Chapitre VI. Identité subjective et interaction. [Chapitre VI. Identité subjective et interaction]. *Psychologie d'aujourd'hui*. Dans *Stratégies identitaires* (p. 173-211). Paris : Presses Universitaires de France. Récupéré de <https://www.cairn.info/strategies-identitaires--9782130428589-p-173.htm>
- Luzzatto, G. (1968). *L'economia italiana dal 1861 al 1894*. Torino : Giulio Einaudi.
- Maffesoli, M. (1979). *La conquête du présent : pour une sociologie de la vie quotidienne* (1. éd). Paris : Presses universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. (1985). La table, lieu de communication. *Sociétés*, 2(1)
- \_\_\_\_\_. (1988). *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* Collection « Sociologies au quotidien ». Paris : Méridiens Klincksieck.
- Malewska-Peyre, H. et Tap, P. (1991). Les enjeux de la socialisation. Dans *La socialisation de l'enfance à l'adolescence* (p. 7-18). Paris : Presses Universitaires de France.
- Malewska-Peyre, H. (dir.). (1983). *Crise d'identité et déviance chez les jeunes immigrés : recherche pluridisciplinaire*. Paris : Documentation française.
- \_\_\_\_\_. (1993). L'identité négative chez les jeunes immigrés. *Santé mentale au Québec*, 18(1), 109-123.

- Marcia, J. E. (1966). Development and validation of ego-identity status. *Journal of Personality and Social Psychology*, 3(5), 551-558.
- \_\_\_\_\_. (1980). Identity in adolescence. Dans J. Adelson (dir.), *Handbook of adolescent psychology* (p. 159-187). New York : Wiley.
- Margérard, A.-L. (2011). Identités décomposées identités recomposées : panorama des courants théoriques de l'étude des représentations des identités culturelles et interculturelles. Dans S. Rouquette, *L'identité plurielle : images de soi, regards sur les autres* (p. 187-197). Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise Pascal.
- Mauss, M. et Weber, F. (2012). *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Meintel, D. (1992). L'identité ethnique chez les jeunes Montréalais d'origine immigrée. *Sociologie et sociétés, Sociologie et sociétés*, 24(2), 73-89. Récupéré de <http://dx.doi.org/10.7202/001493ar>
- \_\_\_\_\_. (1993). Transnationalité et transethnicité chez les jeunes issus de milieux immigrés à Montréal. *Revue européenne des migrations internationales*, 9(3), 63-79. <http://dx.doi.org/10.3406/remi.1993.1369>
- \_\_\_\_\_. (2000). Plural identities among youth of immigrant background in Montreal. *Horizontes Antropológicos*, 6(14), 13-37.
- \_\_\_\_\_. (2002). Transmitting pluralism: Mixed unions in Montreal. *Canadian Ethnic Studies*, 34(3), 99.
- \_\_\_\_\_. (2006). La réciprocité dans la reconnaissance. *Vivre ensemble*, 13(47), 17-20.
- Meintel, D. et Kahn, E. (2005). De génération en génération : Identités et projets identitaires de Montréalais de la « deuxième génération ». *Ethnologies*, 27(1), 131-163. <http://dx.doi.org/10.7202/014025ar>
- Mintz, S. W. (2007). *Tasting food, tasting freedom: excursions into eating, culture, and the past* (Nachdr.). Boston, Mass : Beacon Press.
- Montanari, M. (2010). *Le manger comme culture*. Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles.
- Mucchielli, A. (2005). Le développement des méthodes qualitatives et l'approche constructiviste des phénomènes humains. Dans *Recherche qualitative et production de savoirs*. Actes du colloque organisé par l'Association pour la recherche qualitative, le 10 mai 2004 à Montréal (p. 7-40). Montréal : Recherches qualitatives.
- Neuburger, R. (1995). *Le mythe familial*. Paris : ESF.
- Oriol, M. (1979). Identité produite, identité instituée, identité exprimée : Confusions des théories de l'identité nationale et culturelle. *Cahiers internationaux de sociologie*, 19-28.

- \_\_\_\_\_. (1984). *Les Variations de l'identité : étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais, en France et au Portugal*. Nice : Université de Nice, IDERIC.
- \_\_\_\_\_. (1985). L'ordre des identités. *Revue européenne des migrations internationales*, 1(2), 171-185.
- \_\_\_\_\_. (1989). Modèles idéologiques et modèles culturels dans la reproduction des identités collectives en situation d'émigration. *International Review of Community Development/Revue internationale d'action communautaire*, (21), 117-123.
- Paillé, P. (1994). L'analyse par théorisation ancrée. *Cahiers de recherche sociologique*, (23), 147-181. <http://id.erudit.org/iderudit/1002253ar>
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2005). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris : A. Colin.
- Painchaud, C. et Poulin, R. (1988). *Les Italiens au Québec*. Hull, Québec : Editions Asticou.
- Peressini, M. (1984). Stratégies migratoires et pratiques communautaires : les Italiens du Frioul. *Recherches sociographiques*, 25(3), 367.
- \_\_\_\_\_. (1988). Les territoires mouvants de l'identité : migration des parents et ethnicité des enfants chez les Italiens de Montréal. *Culture*, 8(1), 3-20.
- \_\_\_\_\_. (1993). Référents et bricolages identitaires. Histoires de vie d'Italo-Montréalais. *Revue européenne de migrations internationales*, 9(3), 35-62.
- Peressini, M. et Meintel, D. (1993). Identité familiale et identité individuelle chez des immigrantes italiennes : réflexions à partir de deux recherches. *Culture*, 13(2), 17-36.
- Pelaggi, S. (2011). *L'altra Italia: emigrazione storica e mobilità giovanile a confronto*. Roma : Nuova cultura.
- Phinney, J. S. (1989). Stages of Ethnic Identity Development in Minority Group Adolescents. *The Journal of Early Adolescence*, 9(1-2), 34-49.
- \_\_\_\_\_. (1990). Ethnic identity in adolescents and adults: Review of research. *Psychological Bulletin*, 108(3), 499-514.
- Picard, D. (2016). Rites, rituels. Dans J. Barus-Michel, E. Enriquez, et A. Lévy, *Vocabulaire de psychosociologie*, ERES « Questions de société », (p. 260).
- Plivard, I. (2014). *Psychologie interculturelle* Le point sur... Psychologie. Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur. Récupéré de <https://www.cairn.info/psychologie-interculturelle--9782804189365.htm>
- Potvin, M. (2000). Racisme et citoyenneté chez les jeunes Québécois de la deuxième génération haïtienne. M., Potvin, B. Fournier et Y. Couture (dir.) *L'individu et le citoyen dans la société moderne*, Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 185-225.

- \_\_\_\_\_. (2007). Blackness, haïtianité et québécoïté : modalités de participation et d'appartenance chez la deuxième génération d'origine haïtienne au Québec. *La 2e génération issue de l'immigration. Une comparaison France-Québec*, 137-170.
- Poulain, J. P. (1997). Goût du terroir et tourisme vert à l'heure de l'Europe. *Ethnologie française*, 27(1), 18-26.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Sociologies de l'alimentation : les mangeurs et l'espace social alimentaire*. Paris : PUF.
- \_\_\_\_\_. (2011). La gastronomisation des cuisines de terroir : sociologie d'un retournement de perspective. Dans M. Houdiard (dir.), N. Adell et Y. Pourcher, *Transmettre, quel(s) patrimoine(s) ? Autour du patrimoine culturel immatériel* (p. 239-248).
- Poutignat, Ph. et Streiff-Fenart, J. (1995). *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF.
- \_\_\_\_\_. (2015). L'approche constructiviste de l'ethnicité et ses ambiguïtés. *Terrains/Théories*, (3). Récupéré de <http://dx.doi.org/10.4000/teth.581>
- Preiswerk Y. (1986). Signification et sens du manger : quelle table pour quels échanges ? *Les Cahiers médico-sociaux*, 3(1), 203-210.
- Pugliese, E. (2011). L'Italia paese di emigrazione e paese di immigrazione. Dans *Treccani*. Récupéré de [http://www.treccani.it/scuola/tesine/emigrazione\\_e\\_immigrazione/pugliese.html](http://www.treccani.it/scuola/tesine/emigrazione_e_immigrazione/pugliese.html)
- Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles. (2010). *Portrait statistique de la population d'origine ethnique italienne recensée au Québec en 2006* (Publication gouvernementale). Ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles. Récupéré de <http://www.quebecinterculturel.gouv.qc.ca/publications/fr/diversite-ethnoculturelle/com-italienne-2006.pdf>
- Ramirez, B. (1982). Immigration et rapports familiaux chez les Italiens du Québec. *Quaderni Culturali*, 2(1), 23.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Les premiers Italiens de Montréal : l'origine de la Petite Italie du Québec*. Montréal : Boréal Express.
- \_\_\_\_\_. (2014). Immigrants italiens dans l'espace social et culturel montréalais [Chapitre de livre]. Dans G. Berthiaume, C. Corbo, et S. Montreuil (dir.), *Histoires d'immigrations au Québec* (p. 60-77). Québec : Presses de l'Université du Québec : Bibliothèque et Archives nationales Québec.
- Rivière, C. (1983). Pour une approche des rituels séculiers. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 74, 97-117.
- \_\_\_\_\_. (1996). Pour une théorie du quotidien ritualisé : et présentation des contributions. *Ethnologie française*, 26(2), 229-238.

- Sajoo, E.. (2014). *Being ethnic : Third italian identity in Vancouver* . Institute for diaspora research and engagement. Récupéré de <http://www.sfu.ca/content/dam/sfu/diaspora-institute/reports/Being-Ethnic-2015-03-01.pdf>
- Schutz, A. (2003). *L'étranger : un essai de psychologie sociale*. Paris : Editions Allia.
- Segalen, M. (2012). *Rites et rituels contemporains*. Paris : Armand Colin.
- Singly, F. de. (1996). *Le soi, le couple et la famille*. Paris : Armand Colin.
- Sobal, J., Bove, C. F. et Rauschenbach, B. S. (2002). Commensal Careers at Entry into Marriage: Establishing Commensal Units and Managing Commensal Circles. *The Sociological Review*, 50(3), 378-397.
- Sori, E. (1984). *L'emigrazione italiana dall'unità alla Seconda Guerra Mondiale*. Bologna : Il Mulino.
- Statistique Canada. (2011). *Statut des générations : les enfants nés au Canada de parents immigrants*. Enquête nationale auprès des ménages : documents d'analyse, n° 99-010-X2011003 au catalogue de Statistique Canada, Ottawa. Récupéré de [https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011003\\_2-fra.cfm](https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-010-x/99-010-x2011003_2-fra.cfm)
- Streiff-Fénart, J. (2003). Frontières et catégorisations ethniques : Fredrik Barth et le LP. Dans *L'école et le défi ethnique*. Archives-ouvertes.fr. Récupéré de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01110456/document>
- Taboada-Leonetti, I. (1998). Chapitre II. Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologue. [Chapitre II. Stratégies identitaires et minorités : le point de vue du sociologue]. *Psychologie d'aujourd'hui*. Dans *Stratégies identitaires* (p. 43-83). Paris : Presses Universitaires de France. Récupéré de <https://www.cairn.info/strategies-identitaires--9782130428589-p-43.htm>
- Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories: studies in social psychology*. New York : Cambridge University Press.
- Tap, P. (1991). Socialisation et construction de l'identité personnelle. Dans *La socialisation de l'enfance à l'adolescence* (p. 49-74). Paris : Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. (2005). Identité et exclusion. *Connexions*, 83(1), 53.
- Tap, P., Esparbes-Pistres, S. et Sordes-Ader, F. (1997). Identité et stratégies de personnalisation. *Bulletin de psychologie*, 50(428), 185-196.
- Tichit, C. (2015). Du repas familial au snack entre copains : le point de vue des enfants sur leur alimentation quotidienne (enquête en milieu scolaire à Paris, France). *Anthropology of food*, (9).
- Vinsonneau, G. (2002). *L'identité culturelle*. Paris : Armand Colin.

\_\_\_\_\_. (2002). Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu. *Carrefours de l'éducation*, (14), 2-20.

Warde, A. (1997). *Consumption, Food and Taste: Culinary Antinomies and Commodity Culture*. London.