



Manifestations de la contre-culture hippie au Bas-Saint-Laurent et en Gaspésie

Mémoire présenté
dans le cadre du programme de maîtrise en histoire
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts

PAR
© Émilie Cormier

Septembre 2025

Composition du jury :

Karine Hébert, directrice de recherche, Université du Québec à Rimouski

Julien Goyette, codirecteur de recherche, Université du Québec à Rimouski

Marcel Martel, examinateur externe, Université de York

Daniel Ross, examinateur externe, Université du Québec à Montréal

Dépôt initial le 2 mai 2025

Dépôt final le 22 septembre 2025

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « *Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse* ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski 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 Rimouski 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 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

En dépit d'être reconnue pour son caractère solitaire, la rédaction de ce mémoire n'aurait pas été possible sans les contributions inestimables d'un petit contingent de personnes à qui je dédie le produit final. Évidemment, un mot de remerciement se doit d'aller aux personnes qui, tout au long de mon mémoire, se sont montrées extrêmement généreuses et disponibles en m'accordant entrevues et soutien dans la recherche. Un merci spécial à ces contributeurs qui, en temps de doutes, ont su raviver la flamme de chercheuse en moi.

Dans le même ordre d'idées, je remercie chaleureusement l'équipe de professeurs du département d'histoire de l'UQAR et surtout mes directeurs, Karine Hébert et Julien Goyette. Le fait d'étudier dans une université dynamique, auprès de chercheurs tout aussi inspirants que disponibles et dévoués qui transmettent réellement leur passion est une chance inestimable. Je ne saurais vous remercier suffisamment pour vos conseils précieux et vos encouragements.

À mes amies et amis qui se reconnaîtront et qui ont été une source de motivation inestimable depuis le jour un.

À la plus grande supportrice du département d'histoire de l'UQAR, une mère en or, Johanne, qui m'a toujours encouragée et soutenue sans retenue et à ma très chère Mona, pour avoir toujours cru en moi.

À mon père, Renaud, et Annette pour leurs précieuses corrections et, un merci de plus à mon père pour toujours avoir tenu un discours positif sur les études supérieures et la recherche. Depuis aussi loin que je me souvienne, ton propre parcours aura été une source d'inspiration.

À François, pour m'avoir épaulé dans les moments les plus stressants, à travers une mononucléose et de longues nuits de travail. Cet accomplissement ne serait pas le même si je ne pouvais pas le partager.

RÉSUMÉ

L'historiographie de la contre-culture hippie, au Québec, tend à se concentrer sur ses expressions montréalaises. Ce mémoire propose d'élargir cette perspective en examinant les tendances et les dynamiques contre-culturelles régionales à partir des cas du Bas-Saint-Laurent et de la Gaspésie. Il vise à mettre en lumière les différentes manifestations hippies survenues entre 1969 et 1986 en montrant comment le mouvement contre-culturel est parvenu à s'inscrire dans les réalités sociales, géographiques et économiques de ces régions.

S'appuyant sur un corpus documentaire varié – archives institutionnelles et médiatiques, témoignages, notamment recueillis dans le cadre d'une enquête orale originale, enquête d'histoire matérielle –, l'analyse prend en compte la pluralité des expériences contre-culturelles régionales. Trois phénomènes distincts sont étudiés pour représenter et approfondir les multiples franges du mouvement : le tourisme contre-culturel, les communes et la néoruralité, de même que la scène urbaine de Rimouski. Ces phénomènes mobilisent des individus aux profils et aux intérêts variés, ce qui impose d'examiner isolément les enjeux auxquels ils faisaient face.

Malgré cette diversité, des constantes se dégagent. L'étude révèle que les expériences des jeunes contre-culturels étaient largement façonnées par des facteurs exogènes, notamment par les préjugés à leur encontre. Une sexualité perçue comme débridée, une salubrité et une hygiène douteuses, de même que la consommation de drogues contribuaient à alimenter cette méfiance.

Au cours de l'été 1969, les occupants de *La Maison du Pêcheur* de Percé ont fait les frais de cette intolérance alimentée par la crainte des autorités municipales de voir l'économie touristique locale compromise. Dans les années qui suivent, les communards et les jeunes néoruraux installés dans l'arrière-pays bas-laurentien et gaspésien cherchaient tant bien que mal à vivre en marge des communautés locales – par choix, certes, mais aussi en réponse à la méfiance dont ils faisaient l'objet. Finalement, les entreprises alternatives, proposant un modèle économique allant à l'encontre de la société capitaliste dominante, se retrouvaient elles aussi régulièrement dans la mire des autorités.

En accordant une place privilégiée aux enjeux vécus par les hippies en région, ce mémoire met en évidence les influences durables de la contre-culture hippie sur le Bas-Saint-Laurent et la Gaspésie.

Mots clés : Contre-culture hippie, histoire régionale, Bas-Saint-Laurent, Gaspésie, tourisme, retour à la terre et néo-ruralité, coopératives communautaires.

ABSTRACT

The historiography of hippie counterculture in Quebec tends to focus on its expressions in Montreal. This thesis proposes to broaden this perspective by examining regional countercultural trends and dynamics based on the cases of the Lower St. Lawrence and Gaspé regions. It aims to highlight the various hippie events that took place between 1969 and 1986 by showing how the counterculture movement managed to become part of the social, geographical, and economic realities of these regions.

Drawing on a varied body of documentation—institutional and media archives, testimonials, notably collected as part of an original oral history survey, and material history research—the analysis takes into account the plurality of regional countercultural experiences. Three distinct phenomena are studied to represent and explore the movement's many facets: countercultural tourism, communes and neorurality, as well as the urban scene in Rimouski. These phenomena mobilize individuals with varied profiles and interests, which requires examining the issues they faced separately.

Despite this diversity, certain constants emerge. The study reveals that the experiences of young counterculturalists were largely shaped by external factors, particularly prejudice against them. Perceptions of unbridled sexuality, questionable sanitation and hygiene, and drug use contributed to this mistrust.

During the summer of 1969, the occupants of La Maison du Pêcheur in Percé bore the brunt of this intolerance, fueled by municipal authorities' fears that the local tourism economy would be compromised. In the years that followed, the communards and young neo-ruralists who had settled in the Bas-Laurentian and Gaspé hinterlands tried as best they could to live on the margins of local communities—by choice, certainly, but also in response to the mistrust they faced. Ultimately, alternative businesses offering an economic model that ran counter to the dominant capitalist society also found themselves regularly targeted by the authorities.

By focusing on the issues faced by hippies in the region, this thesis highlights the lasting influence of hippie counterculture on the Lower St. Lawrence and Gaspé regions.

Keywords: Hippie counterculture, regional history, Lower St. Lawrence, Gaspé Peninsula, tourism, back-to-the-land movement and neo-ruralism, community cooperatives

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	vii
RÉSUMÉ	ix
ABSTRACT	xi
TABLE DES MATIÈRES	XIII
LISTE DES FIGURES.....	XVI
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I.....	3
LA CONTRE-CULTURE, UN OBJET D'ÉTUDE PLURIEL : HISTORIOGRAPHIE ET MÉTHODOLOGIE	3
1.1 Historiographie de la contre-culture.....	5
1.2 Et au Québec..?	11
1.2.1 La contre-culture au Québec, « c'est-y l'yable possible » ? – Le mouvement hippie au Québec.....	11
1.2.2 Historiographie québécoise de la contre-culture	15
1.3 Problématique et périodisation.....	22
1.4 Hypothèse.....	24
1.5 Sources et méthodologie	25
CHAPITRE II	37
LE TOURISME, VECTEUR D'IDÉES ET DE FRUSTRATIONS	37
2.1 Les jeunes et le tourisme contre-culturel	42
2.1.1 Choisir sa destination	45
2.1.2 La Gaspésie et le tourisme.....	46
2.2 L'occupation de <i>La Maison du Pêcheur libre</i> de Percé à l'été 1969, un cas singulier et révélateur	49
2.2.1 Qu'est-ce que <i>La Maison du Pêcheur libre</i> de Percé ?.....	49
2.2.2 L'été 1969.....	50

2.2.3 Distinguer le militantisme nationaliste et la contre-culture.....	53
2.2.4 Ces préjugés et stéréotypes qui collent à la peau sale et dans les longues barbes	55
2.2.5 L'affrontement : le Conseil municipal prend action	63
2.3 Voyages et accueil : l'importance des auberges de jeunesse	68
2.3.1 L'épopée de l'auberge de Percé, un projet qui a fait du chemin	68
2.3.2 Le réseau de l'Est : objectifs et apports des auberges de jeunesse à la scène contre-culturelle locale.....	71
CHAPITRE III	75
LES COMMUNES ET LE RETOUR À LA TERRE.....	75
3.1 Briser les normes et le conformisme : choisir un mode de vie contre-culturel.....	77
3.1.1 La mise en œuvre d'une utopie : profils, valeurs et ambitions des communards	78
3.1.2 Vivre la contre-culture en région : arriver ou quitter ?.....	82
3.1.3 De la ville à la campagne : pourquoi choisir la Gaspésie ou le Bas-Saint-Laurent ?	83
3.1.4 Les jeunes des régions	90
3.2 Du rêve à la réalité	94
3.2.1 Les enjeux concrets liés au retour à la terre	95
3.2.2 Les enjeux liés aux relations sociales.....	100
3.2.3 Plus que de simples mouches noires ?.....	121
CHAPITRE IV	130
LA CONTRE-CULTURE À RIMOUSKI.....	130
4.1 Chez les adolescents.....	133
4.1.1 Se mobiliser : initiatives des jeunes locaux, publications indépendantes et idées alternatives	134
4.1.2 Se réunir à <i>La Meunerie</i> : un espace de rébellion supervisé	137
4.1.3 L'école : lieu de régulation sociale, lieu de rencontre, lieu de contestation	147
4.2 Les jeunes adultes : le milieu communautaire comme espace alternatif	153
4.2.1 Le ROCCR et ses partenaires en tant que porteurs d'un vent de changement	156

4.2.2 De l'alignement de chakras à l'alimentation biologique : services, organismes et coopératives alternatives de Rimouski	161
4.3 La fin d'une époque : les déboires du ROCCR.....	176
4.3.1 Un regroupement désuni ?.....	176
4.3.2 Un autre conseil de ville qui n'aimait pas les hippies ?	178
CONCLUSION	182
ANNEXE A	187
QUESTIONNAIRE : ENTREVUE AVEC DES MEMBRES DE LA CONTRE- CULTURE HIPPIE.....	187
ANNEXE B.....	193
PRÉSENTATION DES TÉMOINS.....	193
BIBLIOGRAPHIE	198
Sources imprimées et audiovisuelles	198
Études	204

LISTE DES FIGURES

Figure 4.1 Figures psychédéliques représentant William Shakespeare	144
Figure 4.2 Fleurs psychédéliques et figures abstraites.....	144
Figure 4.3 Représentations de Frank Zappa et dessins psychédéliques.....	145
Figure 4.4 Représentation de Jimi Hendrix.....	145
Figure 4.5 Représentation de John Lennon, membre des <i>Beatles</i> , avec l'inscription : « John Lennon is a true Beatle and you ? – YES ».....	146
Figure 4.6 Affiche promotionnelle du café <i>Au Coin rond</i>	169

INTRODUCTION

En 1969, aux États-Unis, le célèbre festival de *Woodstock* réunit environ 450 000 personnes pour trois jours de musique électrisante. Dans la vaste foule, les symboles de paix et les couleurs psychédéliques se mêlent aux cheveux longs, aux barbes, aux robes amples et aux drogues. Les fiers représentants et représentantes de la contre-culture hippie vivent alors un moment historique qui marquera l'histoire culturelle du XX^e siècle.

Au Québec, la même année, plusieurs événements, comme le *bed in* de John Lennon et Yoko Ono à l'hôtel Reine-Élizabeth de Montréal, confirment le caractère hippie d'une frange assumée de jeunes Québécois et Québécoises¹. Cet été-là, l'attention médiatique de la province se tourne également vers un conflit opposant les « jeunes barbus » aux autorités municipales. C'est en Gaspésie que l'action se déroule. Prise d'assaut par de jeunes touristes contestataires, la tranquillité de la petite ville de Percé est menacée. La location d'un bâtiment nommé *La Maison du Pêcheur* par un groupe de Montréalais attire une foule importante de jeunes vagabonds au profil contre-culturel. Craignant que la présence de « va-nu-pieds » et de « poilus » dans ses restaurants et sur ses plages ne fasse fuir les riches touristes, le Conseil municipal se lance ouvertement dans une guerre contre ces jeunes.

Cet épisode met en lumière les préjugés et les stéréotypes alimentant la méfiance, quand ce n'est pas la détestation d'une partie de la population envers la contre-culture

¹ Andrée Fortin et Jean-Philippe Warren, « “Montréal, capitale hippie.” Réseaux et représentations de la contre-culture québécoise », dans Denis Saint-Jacques, Marie-José des Rivières et Élizabeth Plourde (dir.), *Quand la culture québécoise se fait connaître au monde*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2024, p. 306.

et ses représentants. Parallèlement, il révèle le dynamisme sous-estimé de la scène contre-culturelle de cette région éloignée des grands centres urbains. Alors que l'historiographie de la contre-culture québécoise tend à invisibiliser les manifestations survenues en dehors des grandes villes, particulièrement de Montréal, cet événement frappe l'imaginaire collectif et dévoile la présence du phénomène hippie à travers la province. Il reste maintenant à nous questionner sur son étendue, sur les différentes formes qu'il a prises et sur les particularités qui l'ont façonné. Pour ce faire, nous avons consulté des rapports gouvernementaux, des journaux, des revues et des archives régionales, réalisé une série d'entrevues, et analysé des œuvres iconographiques produites au Bas-Saint-Laurent et en Gaspésie dans l'esprit de la contre-culture hippie. Notre analyse du phénomène dit « hippie » recoupe ainsi des manifestations qui se positionnent dans une mouvance contre-culturelle beaucoup plus large typique des *Long Sixties*, d'où l'utilisation de ce terme.

Notre recherche porte ainsi sur les différentes scènes de la contre-culture dans la région de l'Est-du-Québec, plus spécifiquement au Bas-Saint-Laurent et en Gaspésie, entre 1969 et 1986. Nous identifions trois types de manifestations bien distinctes : le tourisme contre-culturel, les phénomènes du retour à la terre et des communes, qui concernent principalement des jeunes de l'extérieur venus s'installer sur les terres agricoles, ainsi que les initiatives portées par les jeunes locaux. Nous accorderons, sur le plan de l'analyse, une attention particulière à la manière dont les dynamiques entre la population locale et les jeunes hippies ont façonné les projets initiés dans le cadre du mouvement contre-culturel.

CHAPITRE I

LA CONTRE-CULTURE, UN OBJET D'ÉTUDE PLURIEL : HISTORIOGRAPHIE ET MÉTHODOLOGIE

On peut s'interroger sur la signification de ce néologisme, la contre-culture. À un premier niveau, il renvoie à la notion de culture, ce qui n'a pas pour effet de diminuer son ambiguïté¹.

En tant que réaction aux idées et aux mœurs dominantes, la contre-culture est tributaire du contexte dans lequel elle se développe. C'est pourquoi, au fil du temps et à travers différentes sociétés, plusieurs mouvements contre-culturels, souvent fort différents les uns des autres, se sont développés. Quelques auteurs, comme Jean Rouzaud², recensent une foule de phénomènes contre-culturels ; d'autres soutiennent même que les contre-cultures existent dans nos sociétés depuis l'Antiquité³. La contre-culture aurait ainsi été incarnée par les vagabonds et les poètes de la *Beat Generation* qui ont sillonné les États-Unis en train pendant les années 1950-1960 autant que par les membres gangs *skinheads* de la Grande-Bretagne. Comme le montrent Kevin Young et Lara Craig, un

¹ Jules Duchastel, « La contre-culture, une idéologie de l'apolitisme », *Les transformations du pouvoir au Québec*, Actes du colloque de l'ACSLF, 1979, p. 258.

² Jean Rouzaud, *Contre-culture : chroniques*, Paris, Éditions Nova, 2018, 496 p.

³ Steven Jezo-Vannier, *Contre-culture(s). Des anonymous à Prométhée*, Paris, Le mot et le reste, 2013, 439 p.

mouvement contre-culturel reste rarement homogène et peut même prendre plusieurs formes selon les contextes nationaux⁴. Souvent définies en fonction de leurs attributs générationnels⁵, les contre-cultures se développent et évoluent, donnant naissance à d'autres tendances. Le mouvement hippie, sous ses multiples formes, s'impose comme l'archétype du phénomène contre-culturel.

En effet, aucune autre figure n'est plus associée à la contre-culture que celle du jeune hippie. Selon l'anecdote, le sociologue et historien Theodore Roszak fut inspiré par des jeunes « de gauche » manifestant sur le campus de l'université de Berkley où il travaillait. Il conceptualisa la contre-culture et définit plus précisément les idéaux de celle des années 1960-1970 dans son ouvrage *The Making of a Counterculture*⁶. Émergeant aux États-Unis après la Seconde Guerre mondiale et plus précisément à la fin des années 1960, le mouvement hippie, mené par une frange des *baby-boomers*, mettait de l'avant des slogans axés sur la paix, l'amour et la spiritualité. Les adeptes du mouvement *Peace and Love*, aussi appelé *Flower Power* ou l'Ère du Verseau, poursuivaient une quête de sens aux formes variables. Généralement plus éduqués et privilégiés que ceux des générations précédentes, ces jeunes s'opposaient au modèle sociétal en place, incarné par le capitalisme, qu'ils percevaient comme une structure hégémonique et technocratique aliénante.

⁴ Kevin Young et Lara Craig, « Beyond White Pride : Identity, Meaning and Contradictions in the Canadian Skinhead Subculture », *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, vol. 34, n° 2, mai 1997, p. 125-246.

⁵ R. Serge Denisoff et Mark H. Levine, « Generations and Counter-Culture : A Study in the Ideology of Music », *Youth and Society*, vol. 2, n° 1, 1970, p. 35-58.

⁶ Theodore Roszak, *The Making of Counterculture*, New York, Anchor Books, 1968, 303 p.

1.1 Historiographie de la contre-culture

Le milieu universitaire n'a pas tardé à s'intéresser à ce phénomène emblématique des années 1960-1970. Dans la foulée de l'œuvre marquante de Roszak, le juriste états-unien Charles Reich publie son essai *The Greening of America*, dans lequel il décortique les racines contestataires et les idéaux de la contre-culture américaine. Avec le temps, au sein de la discipline historique, émergèrent des réflexions rétrospectives éclairant les grandeurs et misères du mouvement hippie ou l'analysant en fonction d'angles particuliers. Dans une perspective d'histoire du genre, par exemple, l'historienne Gretchen Lemke-Santangelo pose des questions fondamentales sur la place des femmes au sein du mouvement dans l'ouvrage *Daughters of Aquarius*⁷. Pour sa part, la thèse de Tim Hodgdon, *Manhood in the Age of Aquarius : Masculinity in Two Counterculture Communities, 1965-1983*⁸, aborde la masculinité dans différents groupes contre-culturels. D'autres chercheurs ont accordé leur attention aux échecs des jeunes utopistes et à la manière dont la société s'est inspirée de ses idéaux, parfois en les dénaturant. C'est le cas notamment du sociologue et ex-membre du SDS (*Students for a Democratic Society*) Todd Gitlin, qui s'intéresse au dénouement abrupt du mouvement ainsi qu'à ses failles dans *The Sixties : Years of Hope, Days of Rage*⁹. Avec *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*¹⁰, l'essayiste Thomas Frank a plutôt montré comment l'héritage hippie a été récupéré à travers des procédés marketing.

⁷ Gretchen Lemke-Santangelo, *Daughters of Aquarius : Women of the Sixties Counterculture*, Lawrence, University Press of Kansas, 2009, 234 p.

⁸ Tim Hodgdon, *Manhood in the Age of Aquarius : Masculinity in Two Counterculture Communities, 1965-1983*, thèse de doctorat (philosophie), Arizona State University, 2002, 469 p.

⁹ Todd Gitlin, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, New York, Bantam Books, 1987, 513 p.

¹⁰ Thomas Frank, *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, 287 p.

Même si l'historiographie états-unienne en a examiné les contours et les racoins, le mouvement n'en reste pas moins complexe et difficile à cerner, dans la mesure où il réfère à une foule d'expériences parfois paradoxales. Au sens large du terme, plusieurs types de contestation sont associés au mouvement hippie. D'une part, il regroupe notamment les activistes politisés et engagés pour la défense des droits civiques ou militant pour la fin de la guerre menée par le gouvernement états-unien au Vietnam ; d'autre part, le mouvement est associé aux marginaux ayant expérimenté toutes sortes de modes de vie alternatifs (sur la route, en commune, etc.) et s'étant démarqués par leurs pratiques quotidiennes (spiritualité, alimentation, etc.). Le concept de *Long Sixties* qu'emploie entre autres le professeur d'études états-uniennes Christopher B. Strain pour présenter les turbulences nombreuses survenues dans ce pays entre 1955 et 1973 synthétise le caractère contestataire de cette période¹¹. Précisons que si les membres de la contre-culture tendent à la marginalité, tous les marginaux n'appartiennent pas à un mouvement contre-culturel. En dehors de la consommation récréative de drogue, les individus ciblés n'étaient pas associés à la criminalité, leurs agissements avaient pour but de vivre selon des principes inspirés du mouvement hippie. La grande portée de ces principes nous amène par ailleurs à considérer trois types d'individus : 1. Ceux qui s'identifient eux-mêmes comme hippies ; 2. Ceux qui ne se reconnaissaient pas comme hippies, mais qui adoptaient de manière assumée les codes et des comportements typiques du mouvement ; 3. Ceux qui ne s'auto-identifiaient pas en tant que hippies, mais qui, en raison de leur apparence ou de leurs actions, étaient catégorisés comme tels par d'autres. L'utilisation généralisée du terme hippie permet toutefois de situer les événements survenus pendant les *Long Sixties* au sein du phénomène beaucoup plus vaste de la contre-culture.

Généralement, la figure du jeune aux cheveux longs portant des jeans à pattes d'éléphant et fumant du cannabis suffit pour évoquer une appartenance – assumée ou

¹¹ Christopher B. Strain, *The Long Sixties. America 1955-1973*, Hoboken, Wiley Blackwell, 2016, 224 p.

non – au mouvement. C'est pourquoi, afin d'inclure autant les plus politisés des hippies que les adeptes de la *désaffiliation*, nous adoptons ici la définition de la contre-culture présentée par Andy Bennett en 2012. Celle-ci soutient spécifiquement que les hippies, « s'inspirant notamment de l'ère “beat”, [...] créèrent un environnement culturel alternatif combinant musique, drogues, littérature et modes de vie afin de proposer une série d'alternatives à la société capitaliste dominante incarnée par leurs parents et autres membres de la “culture parente”¹² ».

L'avantage de cette définition est qu'elle reconnaît l'ampleur du phénomène contre-culturel hippie, lui donne corps à travers des pratiques concrètes, et qu'elle permet de réfléchir aux manifestations contre-culturelles extérieures au contexte états-unien. L'œuvre d'Arthur Marwick, *The Sixties : Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States, c. 1958-c. 1974*¹³, examine justement les particularités du mouvement dans plusieurs pays d'Occident, montrant comment celui-ci s'est affranchi de ses origines californiennes. Les manifestations de Mai 1968 en France ou l'automne chaud italien de 1969 attestent de l'existence de plusieurs déclinaisons du phénomène contre-culturel des *sixties*. Au Canada, quelques chercheurs ont porté attention au phénomène. Kenneth Westhues et Gilles Lane, auteurs respectifs de *Society's Shadow : Studies in the Sociology of Countercultures*¹⁴ et de *L'urgence du présent*¹⁵, explorent le phénomène de manière conceptuelle dès le début des années 1970. Si ces auteurs n'insistent pas sur les manifestations locales du mouvement, d'autres le feront quelques années plus tard. Ainsi, la scène contre-culturelle de Yorkville est exposée dans

¹² Andy Bennett, « Pour une réévaluation du concept de contre-culture », *Volume!*, vol. 9, n° 1, 2012, p. 20.

¹³ Arthur Marwick, *The Sixties : Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974*, Oxford [England], New York, Oxford University Press, 1998, 903 p.

¹⁴ Kenneth Westhues, *Society's Shadow : Studies in the Sociology of Countercultures*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1972, 223 p.

¹⁵ Gilles Lane, *L'urgence du présent. Essai sur la culture et la contre-culture*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1973, 207 p.

l'ouvrage de Stuart Robert Henderson, *Making the Scene. Yorkville and Hip Toronto in the 1960s*, ainsi que dans l'article de Bruce Douville, « Christ and Counterculture : Churches, Clergy, and Hippies in Toronto's Yorkville, 1965-1970¹⁶ ». Ce genre d'études analysant des scènes contre-culturelles ciblées enrichissent l'historiographie et permettent de montrer la présence de la contre-culture à travers le Canada. Un ouvrage collectif dirigé par l'historien Colin M. Coates intitulé *Canadian Countercultures and the Environment*¹⁷ établit clairement un rapport entre les activités contre-culturelles et une forte appartenance au territoire occupé. Divisés en deux sections portant sur les luttes environnementalistes et les intérêts et activités menées en nature par les jeunes contre-culturels, les articles rassemblés par Coates traitent des phénomènes survenus d'un océan à l'autre. Ciblant le tournant des années 1970 et 1980, Allan MacEachern et Ryan O'Connor y présentent les « enfants du houmous » de l'Île-du-Prince-Édouard¹⁸, David Neufeld étudie des événements survenus au Yukon¹⁹, tandis que Daniel Ross s'intéresse à la montée en popularité du déplacement à vélo à Montréal²⁰. Plusieurs autres articles du collectif mettent en vedette des phénomènes survenus dans les provinces de l'Ouest et surtout dans des régions éloignées des grands centres urbains de la Colombie-Britannique. Ces études

¹⁶ Bruce Douville, « Christ and Counterculture : Churches, Clergy, and Hippies in Toronto's Yorkville, 1965-1970 », *Histoire sociale / Social History*, vol. 47, n° 95, novembre 2014, p. 747-774.

¹⁷ Colin M. Coates (dir.), *Canadian Countercultures and the Environment*, Calgary, University of Calgary Press, 2016, 302 p.

¹⁸ Allan MacEachern et Ryan O'Connor, « Children of the Hummus: Growing Up Back-to-the-Land on Prince Edward Island », dans Colin M. Coates (dir.), *Canadian Countercultures and the Environment*, op. cit., p. 259-286.

¹⁹ David Neufeld, « Building Futures Together: Western and Aboriginal Countercultures and the Environment in the Yukon Territory », dans Colin M. Coates (dir.), *Canadian Countercultures and the Environment*, op. cit., p. 201-228.

²⁰ Daniel Ross, « “Vive la Vélorution!”: Le Monde à Bicyclette and the Origins of Cycling Advocacy in Montreal », dans Colin M. Coates (dir.), *Canadian Countercultures and the Environment*, op. cit., p. 127-150.

révèlent principalement de grandes préoccupations pour l'écologie des membres de groupes contre-culturels.

La ville de Vancouver a aussi fait l'objet d'études sur la contre-culture, notamment grâce aux travaux de Lawrence Robert Aronsen, auteur de *City of Love and Revolution : Vancouver in the Sixties*²¹, et de Daniel Ross, qui a publié « Panic on Love Street : Citizens and Local Government Respond to Vancouver's Hippie Problem, 1967-1968²² ». La plus grande ville de la Colombie-Britannique est également à l'honneur dans l'article « Youth Hostels and Hostile Locals : Vancouver's “Battle of Jerico”, 1970 » de Linda Mahood²³. La professeure de l'Université de Guelph y analyse les débats entourant l'instauration du réseau des auberges de jeunesse par le gouvernement fédéral de Pierre Elliott Trudeau ainsi que le mauvais accueil réservé aux jeunes touristes par la population locale. Dans le même ordre d'idées, Ben Bradley, dans l'article « “Undesirables Entering the Town to Look for Good Times” : Banff Confronts Its Counterculture Youth Scene, 1965-1971²⁴ », a pour sa part analysé les impacts du tourisme contre-culturel en prenant pour exemple la petite ville de Banff. Le chercheur y aborde les relations tendues entre les locaux et les jeunes touristes qui arrivaient massivement pour la saison estivale. Il met en évidence les nombreux conflits qui ont éclaté en raison de la menace que représentaient les jeunes contestataires pour la pérennité économique de la petite ville. Les enjeux relatifs aux relations entre les membres de groupes contestataires et les autorités sont aussi approfondis par l'historien Marcel Martel dans « “They smell bad, have diseases, and are lazy” : RCMP Officers

²¹ Lawrence Robert Aronsen, *City of Love and Revolution : Vancouver in the Sixties*, Vancouver, New Star Books, 2010, 197 p.

²² Daniel Ross, « Panic on Love Street : Citizens and Local Government Respond to Vancouver's Hippie Problem, 1967-1968 », *BC Studies*, n° 180, hiver 2013-2014, p. 11-41.

²³ Linda Mahood, « Youth Hostels and Hostile Locals : Vancouver's “Battle of Jerico”, 1970 », *Revue d'histoire urbaine*, vol. 48, n° 1, automne 2020, p. 43-65.

²⁴ Ben Bradley, « “Undesirables Entering the Town to Look for Good Times” : Banff Confronts Its Counterculture Youth Scene, 1965-1971 », *Urban History Review*, vol. 47, 2018, p. 71-87.

Reporting on Hippies in the Late Sixties²⁵ ». Cet article montre par ailleurs comment, en infiltrant les groupes hippies, les officiers, qui partageaient généralement les valeurs officielles et conservatrices de leur institution, pouvaient être choqués par les pratiques alternatives des hippies. Les différences irréconciliables entre les pouvoirs traditionnels et les jeunes contestataires alimentaient un discours qui misait sur la peur et la dévalorisation du mouvement contre-culturel.

Ces publications démontrent que, durant la période allant de la fin des années 1960 jusqu'à la moitié des années 1980, le mouvement hippie foisonnait aussi au Canada. Les valeurs d'écologie du mouvement animaient plusieurs projets, tandis que l'aspect ludique de la philosophie hippie suscitait de vives contestations de la part des autorités. Par ailleurs, les grands centres urbains occupent une place privilégiée dans l'historiographie canadienne de la contre-culture, tandis que les phénomènes ruraux, ou même ceux qui prennent place en périphérie des métropoles, sont plutôt présentés comme des événements isolés. Il va sans dire qu'une influence importante provient du Sud, notamment des *drafts dodgers* qui se réfugient au Canada pour fuir la guerre menée par le gouvernement états-unien au Vietnam. En rejoignant les quartiers universitaires des grandes villes comme Toronto ou Vancouver, ceux-ci entrent en contact avec des communautés de jeunes ouvertes à leurs idées, ce qui contribue à étendre le mouvement. Montréal, en tant que métropole comptant quatre universités, n'échappe pas à la tendance²⁶.

²⁵ Marcel Martel, « “They smell bad, have diseases, and are lazy”: RCMP Officers Reporting on Hippies in the Late Sixties », *Canadian Historical Review*, vol. 102, n° 2, 2021, p. 451-475.

²⁶ Jean-Philippe Warren et Andrée Fortin, *Pratiques et discours de la contre-culture au Québec*, Québec, Les éditions du Septentrion, 2015, p. 8.

1.2 Et au Québec..?

1.2.1 La contre-culture au Québec, « c'est-y l'yable possible » ? – Le mouvement hippie au Québec

Mais qu'en fut-il de la contre-culture au Québec ? Certains auteurs, comme le dramaturge Victor-Lévy Beaulieu, considéraient plutôt la culture québécoise comme étant intrinsèquement contre-culturelle, du fait de son opposition à la culture américaine. L'écrivain pose la question et y répond dans les mêmes termes colorés : « La contre-culture, c'est-y l'yabe possible dans Québec ? J'dis tu suite que non, et j'vas essayer d'expliquer pourquoi en posant comme postulat qu'le Québec, par définition même, pis global'ment, est contre-culturel. Y peut pas y avoir de contre-culture dans Québec parce que toutes nous autres qui y vivons, on est contre-culturels²⁷ ». Sans pour autant nier la place de la contre-culture hippie, Beaulieu rappelle le caractère foncièrement marginal de la culture québécoise. Par-delà le caractère volontairement polémique de ses propos, il nous invite à porter attention aux caractéristiques propres à la société québécoise des années 1960-1970 et à tenter de mesurer la place du mouvement hippie au sein d'une culture canadienne-française alors en pleine transformation.

Les propos de Victor-Lévy Beaulieu ne nient pas que le mouvement hippie puisse s'être manifesté au Québec. Plusieurs intellectuels se sont d'ailleurs penchés sur la question. François Ricard, pour ne nommer que lui, dans son essai *La génération lyrique*, défend efficacement la thèse selon laquelle la société québécoise aurait bel et bien connu les

²⁷ Victor-Lévy Beaulieu, « Le Québec, la langue pis sa contre-culture », *Études littéraires*, vol. 6, n° 3, décembre 1973, p. 365.

transformations de l'après-guerre selon un rythme et une orientation conformes à la réalité nord-américaine, y compris la révolution contre-culturelle²⁸.

Néanmoins, la singularité culturelle sur laquelle insiste Beaulieu aurait-elle conditionné l'expérience des jeunes hippies québécois ? Les années 1960-1970 au Québec étant connues pour leur effervescence artistique, plusieurs manifestations de ce phénomène viennent immédiatement à l'esprit. Les œuvres du poète et chanteur Raoul Duguay et de l'écrivain Patrick Straram, notamment, s'inscrivent dans la mouvance contestataire d'ici²⁹. Les textes de Robert Charlebois qui, de retour d'un voyage formateur aux États-Unis, lance en 1967 un album inspiré du rock américain, sont aussi révélateurs du caractère unique de la contre-culture québécoise³⁰. Ces chansons présentent certes une sonorité semblable à celle des groupes états-uniens, mais c'est pratiquement tout ce qu'elles leur empruntent. L'album établit les fondements du rock québécois en présentant pour la première fois des textes francophones et originaux sur un air rock and roll³¹. De plus, les paroles de Charlebois font référence à des lieux communs typiquement québécois, comme l'hiver, même si elles s'inspirent parfois des enjeux dénoncés par le mouvement hippie américain. L'iconographie choisie pour la pochette de l'album éponyme confirme à elle seule cette influence : on peut y voir l'artiste verser une larme alors qu'il arbore un casque de militaire sur lequel poussent des fleurs, symbole culte de la contre-culture. La popularité fulgurante du spectacle *L'Osstidcho* qui, l'année suivante, met principalement en scène Charlebois, Louise Forestier, Mouffe, et Yvon Deschamps,

²⁸ François Ricard, *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers nés du baby-boom*, Montréal, Les éditions du Boréal, 1994, 288 p.

²⁹ Bibliothèque et Archives nationales du Québec, *À rayons ouverts*, n° 86, printemps-été 2011, p. 11-13.

³⁰ Robert Charlebois, *Robert Charlebois aka Demain l'hiver*, Unidisc Music Inc., 1967.

³¹ Alex Giroux, *La musique populaire et la contre-culture au Québec (1967-1973)*, mémoire de maîtrise (histoire), Montréal, Université du Québec à Montréal, 2015, p. 35.

confirme l'intérêt du public pour cette adaptation québécoise du divertissement non conventionnel.

Par ailleurs, la scène contre-culturelle québécoise est, entre 1970 et 1978, alimentée par la publication de la revue *Mainmise*³². Les 78 numéros de cette revue lui valent une place de choix sur le podium des médias contre-culturels québécois. Comme le montre efficacement Marc-André Brouillard dans son œuvre *Nos racines psychédéliques. L'héritage électrisant de la génération Mainmise*³³, avec ses rubriques consacrées à la musique, à l'alimentation végétarienne et biologique, à l'art d'aimer, à la manière la plus efficace d'aligner ses chakras ou de s'affranchir des prescriptions genrées, la revue s'adaptait rapidement à son lectorat. Grâce à ses textes en français, incluant à l'occasion des traductions de chansons anglophones populaires³⁴, elle se distingue des autres revues anglophones populaires en Amérique. Au fil des ans, elle s'est adaptée à son public, notamment en considérant l'indépendance du Québec comme utopie légitime, sans pour autant s'afficher comme une revue indépendantiste³⁵. Il faut souligner l'éclectisme du contenu de *Mainmise* qui s'adressait à un public très diversifié. Alors que certains revendiquaient la paix dans le monde sur les campus, d'autres entreprenaient des voyages avec leur seul sac à dos ou s'isolaient en petits groupes pour vivre en autarcie sur une terre agricole. De même, malgré les stéréotypes, tous les jeunes hippies ne portaient pas la barbe, ne consommaient pas de drogue ou ne pratiquaient pas l'amour libre. Comme le spécifie Ross, au sein des milieux dits hippies, des individus aux profils très différents se côtoyaient :

This meant applying the category of “hippie” – personified by the long-haired male drug-user – to a diverse population of residents and visitors, students,

³² Jean-Philippe Warren, « Fondation et production de la revue *Mainmise* (1970-1978), *Mémoire du livre/Studies in Book Culture*, vol. 4, n° 1, automne 2012, p. 1-24.

³³ Marc-André Brouillard, *Nos racines psychédéliques. L'héritage électrisant de la génération Mainmise*, Laval, Guy Saint-Jean Éditeur, 2018, 253 p.

³⁴ Par exemple, le premier numéro présente les textes du groupe *The Who*.

³⁵ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 129.

workers, dropouts, men and women, bikers, artists, transients, the curious and the convinced. The people thronging Love Street did not consider themselves part of an organized movement, and very few referred to themselves as hippies³⁶.

Il fut également un temps où le *Peace and Love* alimentait la presse québécoise. Au faîte du mouvement, soit au tournant des années 1970, il y avait presque autant de périodiques dédiés explicitement aux jeunes contestataires que de références aux attitudes subversives dans certains journaux populaires. Des revues ou des publications ciblées comme *Parti pris*, *Mainmise*, *Logos*, *Le Voyage*, *Le Journal du Rézo*, *Hobo-Québec* et d'autres parutions tombées dans l'oubli ou plus marginales encore s'adressaient aux adolescents et aux jeunes adultes contre-culturels, tandis que des périodiques généralistes, tels *Le Devoir*, *La Presse*, *Le Montréal-Matin*, le *Sept-Jours*, *L'Actualité* et *Châtelaine*, leur offraient une tribune tout en ne se privant pas de les critiquer³⁷. Paraissent dans *Le Devoir*, par exemple, dès la fin des années 1960, des articles titrés tels que : « Et le psychédélisme ?³⁸ » (écrit par Jean Basile, futur fondateur de la revue *Mainmise*), « Pour les jeunes de 13 à 16 ans, des mots nouveaux : pot, grass, boo, stone, high, dime, bag, trip...³⁹ », « Le comité d'action pour les droits civiques proteste contre la “chasse aux hippies”⁴⁰ » et « Un livre-article de Jean Basile sur la cocaïne⁴¹ ». La contre-culture fait donc jaser. Bien au-delà de la période phare des années 1970, divers textes viennent rappeler la portée des idéaux hippies au Québec.

³⁶ Ross, *loc. cit.*, p. 12.

³⁷ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 77.

³⁸ Jean Basile, « Et le psychédélisme? », *Le Devoir*, 30 décembre 1967, p. 15.

³⁹ Renée Rowan, « Pour les jeunes de 13 à 16 ans, des mots nouveaux : pot, grass, boo, stone, high, dime, bag, trip... », *Le Devoir*, 30 décembre 1967, p. 18.

⁴⁰ Claude Lemelin, « Le comité d'action pour les droits civiques proteste contre la “chasse aux hippies” », *Le Devoir*, 10 juillet 1968, p. 3.

⁴¹ Yvon Boucher, « Un livre-article de Jean Basile sur la cocaïne », *Le Devoir*, 13 août 1977, p. 15.

Transmettre et pérenniser la mémoire de cette époque singulière, tel est l'objectif de nombreux témoignages publiés dans la presse écrite *underground* et populaire. Soulignons seulement l'édition spéciale d'août 1989 de la revue *Croc* intitulée « Tout l'monde tout nu », ou encore des articles comme « Le hippisme... expliqué aux plus jeunes⁴² », « Most have said goodbye to life in the fast lane. But the memories live on⁴³ » et « C'est la vie! Ex-fan des Sixties. Les années 60 comme une note d'espoir dans le nouveau millénaire⁴⁴ ». Ces diverses expressions des phénomènes contre-culturels québécois, notamment les productions musicales, littéraires et médiatiques qui en découlent, ont suscité un intérêt de la part du public. Par exemple, l'exposition de Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ) intitulée *Contre-culture : manifestes et manifestations*⁴⁵, présentée à Montréal entre le 8 février 2011 et le 29 janvier 2012, a rendu hommage à l'univers contre-culturel québécois des *Long Sixties*. Artistes et médias y étaient une fois de plus en vedette, alors que les vitrines exposaient des écrits variés, des bandes dessinées, des photographies, des revues et des extraits de films. Ces productions ont également permis, a posteriori, d'étudier la contre-culture au Québec et d'en montrer les singularités.

1.2.2 Historiographie québécoise de la contre-culture

Les universitaires québécois se sont évidemment intéressés à toutes ces manifestations contre-culturelles. Dès 1973, Marie-France Moore ouvrait le bal avec un article⁴⁶ suivi

⁴² *Croc*, août 1989, 80 p. [En ligne], URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2165012>.

⁴³ Lucinda Chodan, « Most have said goodbye to life in the fast lane. But the memories live on », *The Montreal Gazette*, 16 février 1985, p. E7.

⁴⁴ Josée Blanchette, « C'est la vie ! Ex-fan des Sixties. Les années 60 comme une note d'espoir dans le nouveau millénaire », *Le Devoir*, 28 mars 2003, p. 88.

⁴⁵ Bibliothèque et Archives nationales du Québec, *À rayons ouverts*, n° 86, printemps-été 2011, p. 1.

⁴⁶ Marie-France Moore, « Mainmise, version québécoise de la contre-culture», *Recherches sociographiques*, n° 14, 1973, p. 363-381.

d'une thèse en communication⁴⁷ analysant le contenu de la revue *Mainmise*. Le périodique a d'ailleurs fait l'objet de plusieurs études, bien qu'il soit arrivé après *Logos*⁴⁸. Le sociologue Jules Duchastel, a pour sa part dédié un article aux éditoriaux de *Mainmise*⁴⁹, en plus d'une communication sur les fondements idéologiques de la contre-culture⁵⁰. La sociologue Andrée Fortin mettait quant à elle à l'honneur, dès 1985, *Le Rézo* dans un essai sur les coopératives d'alimentation au Québec⁵¹. Ce phénomène, comme elle le souligne, s'avère étroitement lié à la contre-culture hippie et a pu trouver sa place dans la société québécoise grâce en partie aux éditoriaux de la revue *Mainmise*.

Les ouvrages *L'urgence du présent*⁵² du philosophe Gilles Lane et *Politique et contre-culture*⁵³ du politologue Gaétan Rochon inauguraient une série d'études mettant de l'avant des réflexions sur la contre-culture en tant que construction idéologique héritée des États-Unis. Dans son mémoire réalisé beaucoup plus récemment, Louise-Monica Vadnais reprend ce point de départ pour montrer les origines des codes vestimentaires populaires au sein de la contre-culture⁵⁴. Elle démontre ainsi comment les hippies militaient, par exemple, contre le gaspillage et la surconsommation tout en affirmant

⁴⁷ Marie-France Moore, *Contre-culture et culture politique au Québec : une analyse de contenu de la revue Mainmise*, thèse de doctorat (communication), Université du Québec à Montréal, 1975, 287 p.

⁴⁸ Marc-André Brouillard, « Au cœur de la contre-culture. La revue *Mainmise* et le cannabis, 1969-1973 », *Cap-aux-Diamants*, n° 137, printemps 2019, p. 32. Voir aussi : Jean-Philippe Warren, « Fondation et production de la revue *Mainmise* (1970-1978) », *loc. cit.* ; Marc-André Brouillard, *op. cit.*

⁴⁹ Jules Duchastel, « La contre-culture, l'exemple de Main Mise », dans Jacques Pelletier (dir.), *L'avant-garde culturelle et littéraire des années 70 au Québec*, Montréal, Les Cahiers du département d'études littéraires de l'Université du Québec à Montréal, 1986, p. 61-81.

⁵⁰ Jules Duchastel, *loc. cit.*

⁵¹ Andrée Fortin, *Le Rézo. Essai sur les coopératives d'alimentation au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985, 282 p.

⁵² Gilles Lane, *op. cit.*

⁵³ Gaétan Rochon, *Politique et contre-culture. Essai d'analyse interprétative*, Montréal, Hurtubise HMH, 1979, 211 p.

⁵⁴ Louise-Monica Vadnais, *Le vêtement dans la culture hippie*, mémoire de maîtrise (études des arts), Université du Québec à Montréal, 2004, 233 p.

leurs positions antimilitaires et leur désir de libérer les corps à travers une « anti-mode ». Le projet de Vadnais comprenait en outre une exposition où furent mis en vedette des habits typiques du mouvement hippie, dont des jeans rapiécés, des robes aux motifs excentriques, des ponchos et des morceaux en *patchwork* réalisés à la main. Ces premières publications québécoises sur la contreculture n’explorent pas spécifiquement les particularités québécoises du phénomène. Même si elles traitent des idées de révolution économique, politique et culturelle, ces études ne semblent pas chercher à identifier les éléments distinctifs de la contre-culture québécoise ; elles s’efforcent plutôt de prouver que, grâce à la contre-culture, le peuple québécois s’inscrit, en dépit de ses différences, dans un mouvement international. Pourtant, comme l’écrit le spécialiste de la musique québécoise Bruno Roy, la spécificité que défendait Beaulieu est inhérente à l’idée même de contre-culture au Québec :

[...] au milieu des années soixante-dix, les groupes québécois représentaient de mieux en mieux la vie culturelle et sociale du Québec. Les jeunes écoutaient du « québécois » tout en étant « branchés » sur le « beat » universel. À travers la musique pop, un groupe culturel donné se parle d’un continent à l’autre. [...] Dans ce contexte, l’identité québécoise est elle-même contre-culturelle⁵⁵.

La musique joue un rôle clé dans cette québécisation du mouvement. En plus des nombreuses productions de Bruno Roy⁵⁶, deux mémoires d’histoire démontrent l’influence du contexte culturel local sur les enjeux contre-culturels défendus au « Kébek⁵⁷ ». *De Woodstock à Manseau : Manifestations musicales et contre-culture aux États-Unis et au Québec (1967-1970)*, par Dominic Houde⁵⁸ et *La musique*

⁵⁵ Bruno Roy, *Chanson québécoise : dimension manifestaire et manifestation(s) (1960-1980)*, Sherbrooke, thèse de doctorat (études françaises), 1992, p. 205.

⁵⁶ Voir entre autres : Bruno Roy, « Lecture politique de la chanson québécoise », *Cité*, vol. 3, n° 23, 2005, p. 155-163 ; Bruno Roy, *L’Osstidcho, ou, le désordre libérateur : essai*, Montréal, XYZ éditeur, , 2008, 200 p.

⁵⁷ Les fantaisies graphiques reviennent fréquemment dans la contre-culture hippie. Notamment, les jeunes remplaçaient le « c » de « commune » par un « k », comme l’explique notamment Guy dans l’entrevue réalisée le 7 mars 2024.

⁵⁸ Dominic Houde, *De Woodstock à Manseau : manifestations musicales et contre-culture aux États-Unis et au Québec (1967-1970)*, Sherbrooke, mémoire de maîtrise (histoire), 2014, 108 p.

populaire et la contre-culture au Québec (1967-1973), par Alex Giroux⁵⁹ insistent sur les singularités québécoises du mouvement. Chez les littéraires, l'ouvrage collectif intitulé *La contre-culture au Québec*, né d'une collaboration entre Karim Larose et Frédéric Rondeau, rassemble plusieurs articles qui présentent des exemples concrets de manifestations contre-culturelles survenues dans des milieux artistiques associés entre autres à la musique, à la littérature, aux arts visuels et aux médias⁶⁰.

Afin de mesurer toute l'étendue du phénomène hippie à l'échelle de la province, il faut se tourner vers l'ouvrage que signaient conjointement les sociologues Jean-Philippe Warren et Andrée Fortin en 2015. Démontrant l'effervescence de la scène contre-culturelle québécoise, *Pratiques et discours de la contreculture au Québec*, permet de comprendre le phénomène dans toute sa « québécité ». Les sociologues se basent sur une revue de presse étayée et des témoignages afin d'explorer diverses thématiques⁶¹. En s'attardant aux moyens de diffusion, à l'écologie et au féminisme, en passant par la consommation de drogue et le retour à la terre, Warren et Fortin apportent un vent de fraîcheur à l'historiographie. Leur perspective nous intéresse particulièrement puisqu'elle présente un rapport au territoire pratiquement inédit. Bien qu'encore centrée sur Montréal⁶², leur étude laisse entrevoir une contre-culture qui s'étend au-delà de la métropole, jusque dans une région aussi éloignée que la Gaspésie. Les auteurs

⁵⁹ Alex Giroux, *op. cit.*

⁶⁰ Karim Larose, et Frédéric Rondeau (dir.), *La contre-culture au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. « Nouvelles études québécoises », 2016, 524 p. Pour la littérature, voir aussi : Simon-Pier Labelle-Hogue, « Ginsberg à Montréal : contre-culture et résurgence de l'American Dream », dans Lélia Young (dir.), *Langages poétiques et poésie francophone en Amérique du Nord*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 77-90.

⁶¹ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 113.

⁶² Comme le souligne aussi Simon Vickers dans un compte rendu de l'ouvrage, « [t]he title identifies that the book is about Quebec, but most of the action takes place in a small section of downtown Montreal. » Ainsi, si l'apport de Warren et Fortin à l'historiographie s'avère non négligeable, leur ouvrage ne permet pas de comprendre les caractéristiques régionales du phénomène. Voir : Simon Vickers, compte rendu de Jean-Philippe Warren et Andrée Fortin, *Pratiques et discours de la contreculture au Québec*, Québec, Septentrion, 2015, 266 p. dans *Histoire sociale / Social History*, vol. 49, n° 100, novembre 2016, p. 729.

présentent les événements qui se sont produits à *La Maison du pêcheur* de Percé à l'été 1969. Le duo établit tout de même la part purement montréalaise du phénomène dans un article paru en 2024, « “Montréal capitale hippie.” Réseaux et représentations de la contre-culture québécoise⁶³ ». Ils y réaffirment l'influence montréalaise se répercutant sur le mouvement hippie à l'échelle provinciale, repoussant aux marges toutes les autres manifestations abordées dans le premier ouvrage.

Les auteurs de *Pratiques et discours de la contreculture au Québec* abordent les voyages et les communes comme formes de réappropriation de l'espace permettant de réaliser l'étendue territoriale du mouvement et son caractère multiforme. Ben Bradley, qui s'est penché sur le cas de Banff, évoque Percé pour la présenter comme un « bohemian center » et une des villes touristiques du Canada « that hippies and hitchhikers were drawn to⁶⁴ ». Les voyages, notamment vers la péninsule gaspésienne, rappellent le cliché des jeunes se dirigeant vers San Francisco. Comme à Banff et dans d'autres petites villes, la présence de ces voyageurs aux pieds nus dérangeait. Cela dit, malgré ces aperçus, il n'existe encore aucune étude consacrée spécifiquement à la scène contre-culturelle de Percé ou qui analyse, dans une perspective contre-culturelle, la présence hippie dans la ville à l'été 1969. Il en va de même, en réalité, pour tout l'Est-du-Québec, bien que celui-ci soit largement reconnu comme destination populaire pour les jeunes contre-culturels. Les auberges de jeunesse et les communes auraient notamment représenté un attrait majeur⁶⁵.

Les communes, en tant que mise en œuvre de l'idéal de vie hippie par une exclusion volontaire – complète ou partielle – de la société par de petits groupes d'individus ont

⁶³ Andrée Fortin et Jean-Philippe Warren, « “Montréal, capitale hippie.” Réseaux et représentations de la contre-culture québécoise », dans Denis Saint-Jacques, Marie-José des Rivières et Élizabeth Plourde (dir.), *Quand la culture québécoise se fait connaître au monde*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2024, p. 293-308.

⁶⁴ Bradley, *loc. cit.*, p. 72.

⁶⁵ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 159-180.

fait l'objet de plusieurs travaux. Warren et Fortin soulignent à quel point les jeunes qu'ils étudient sont dégoûtés par la ville, ses structures et ses froides constructions de béton. L'idée de vivre en autarcie contribue également au déplacement des hippies vers des milieux ruraux⁶⁶. Cette mouvance est traitée par Marc Corbeil dans son mémoire *L'utopie en acte : la Commune de la Plaine*⁶⁷. Cette autoanalyse d'une expérience communale de « néo-ruralité⁶⁸ » menée entre 1972 et le début des années 1980 à Saint-Épiphanie, près de Rivière-du-Loup, met en lumière les valeurs et pratiques des communards ainsi que les enjeux liés à ce mode de vie. Warren et Fortin réfèrent au travail de Corbeil pour témoigner des difficultés rencontrées par les hippies vivant en autarcie⁶⁹. Les sociologues mettent justement l'accent sur les préjugés et la méfiance exprimés par les locaux envers les jeunes alternatifs⁷⁰. Cela dit, l'étude de Corbeil mentionne d'autres aspects de l'expérience contre-culturelle en région : la pauvreté et la désillusion. Présenté dans un programme de développement régional, ce mémoire reste à ce jour la seule étude réalisée sur les manifestations contre-culturelles de la région éloignée de l'Est-du-Québec.

Outre le mémoire de Corbeil, ni la Gaspésie ni le Bas-Saint-Laurent, en dépit de leur dynamisme apparent, n'ont fait l'objet d'études détaillées dans une perspective contre-culturelle. Pourtant, les habitudes de vie et de consommation ainsi que les dynamiques

⁶⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁶⁷ Marc Corbeil, *L'Utopie en acte : la Commune de La Plaine*, mémoire de maîtrise (développement régional), Université du Québec à Rimouski, 1990, 109 p.

⁶⁸ Corbeil réfère aux jeunes ayant entrepris de s'installer à la campagne pour vivre en autarcie selon les principes du mouvement hippie comme étant des « néo-ruraux », soulignant ainsi le caractère nouveau et réinventé d'un mode de vie ancestral.

⁶⁹ Le terme est ici employé en référence à Corbeil, qui l'utilise pour désigner les membres d'une commune d'habitation et non pas au sens politique du terme.

⁷⁰ Sans porter sur la période ici ciblée, l'étude de Myriam Simard et Laurie Guimond « Des “étrangers” parmi nous? Représentations et pratiques de divers acteurs ruraux face à l'installation de nouvelles populations dans les campagnes au Québec » montre aussi que l'arrivée de néo-ruraux dans les régions éloignées permet une revitalisation de la population, mais peut s'accompagner de préjugés (dans *Géographie, économie, société*, n° 1, vol. 15, 2013, p. 25-46).

sociales diffèrent grandement selon qu'il soit question de milieux urbains ou ruraux, métropolitains ou éloignés. Ces variations sont notamment attribuables aux écarts de densité de la population et aux activités économiques propres à chaque milieu⁷¹. Comme le démontre Viviane Namaste dans une étude sur la censure des journaux jaunes, même dans les zones urbanisées comme Rimouski, la culture et les dynamiques sociales des régions éloignées du Québec diffèrent de celles des grands centres urbains. La chercheuse mentionne à cet égard que, s'il y a bien des similitudes entre Montréal et Rimouski en ce qui a trait aux incidences des phénomènes sociaux culturels, les rapports sont d'une autre nature, en raison notamment d'un bassin de population beaucoup plus restreint⁷². Les pratiques controversées, voire déviantes, ont de sorte moins de chance de rester anonymes⁷³. Cela dit, si le pouvoir de l'anonymat est réduit en région, on peut supposer que les normes de conformité y sont également exacerbées par la pression sociale.

De nombreux auteurs et autrices ont réussi à démontrer, en insistant le plus souvent sur le cas montréalais, la façon dont les hippies québécois sont parvenus à incarner les idéaux propres au mouvement contre-culturel occidental en fonction des traits propres à la culture québécoise. Peut-on imaginer emboîter le pas à ces chercheurs et chercheuses et poursuivre ce travail de différenciation en révélant les caractéristiques propres à l'expérience hippie en région ?

⁷¹ À ce propos, voir notamment Martin Simard, « Urbain, rural et milieux transitionnels : les catégories géographiques de la ville diffuse », *Cahier de géographie du Québec*, vol. 56, n° 157, avril 2022, p. 109-124.

⁷² Viviane Namaste, « “Débarasser la ville de Rimouski de ces déchets littéraires” : la sexualité et la censure des journaux jaunes à Rimouski dans les années 1950 », dans Jean-Philippe Warren (dir.), *Une histoire des sexualités au Québec au XX^e siècle*, Longueuil, VLB éditeur, 2012, p. 158.

⁷³ À propos de l'anonymat urbain, voir notamment : Colette Pétonnet, « L'anonymat urbain », dans Cynthia Ghorra-Gobin, *Penser la ville de demain : qu'est-ce qui institue la ville ?*, Paris, L'Harmattan, coll. Géographie et cultures, 1994, p. 17-21.

1.3 Problématique et périodisation

Notre recherche est motivée par le désir de comprendre les manifestations contre-culturelles québécoises survenues entre la fin des années 1960 et la fin des années 1980 dans une perspective régionale. Elle vise à montrer en quoi les scènes contre-culturelles du Bas-Saint-Laurent et de la Gaspésie s'apparentent ou se distinguent de celles des grandes villes, spécialement Montréal. En regard du travail déjà effectué notamment par Jean-Philippe Warren et Andrée Fortin, la perspective régionale comprend également un second volet. En plus de caractériser les manifestations et pratiques hippies, il s'agit de comprendre comment le mouvement contre-culturel s'insérait dans les dynamiques sociales, géographiques et économiques des régions ciblées. Comme le soulignent les sociologues en référant au cas de Percé et de la Commune de la Plaine⁷⁴, plusieurs tensions ont émergé entre les hippies et les populations locales. Nous chercherons donc à comprendre s'il s'agit de cas isolés ou si certains facteurs propres aux régions exacerbent ces tensions. Il existe évidemment plusieurs études portant sur les communes hippies. Certaines, comme celle de Bernard Lacroix⁷⁵, s'attardent aux relations interpersonnelles et aux structures internes de plusieurs communes, tandis que d'autres étudient des aspects particuliers, comme le fait Tim Hodgdon⁷⁶ avec le genre. Le sujet reste très peu exploré et, en dépit de l'expérience documentée par Corbeil, il demeure difficile de comprendre l'attrait exercé par le Bas-Saint-Laurent et la Gaspésie sur les hippies ou encore les dynamiques entre ces derniers et les locaux.

Pourquoi alors choisir le Bas-Saint-Laurent et la Gaspésie plutôt que l'Abitibi-Témiscamingue ou la Côte-Nord ? D'une part, en raison de notre proximité avec les sources primaires des régions du Bas-Saint-Laurent et de la Gaspésie. D'autre part,

⁷⁴ Warren et Fortin, *op.cit.*, p. 172-177.

⁷⁵ Bernard Lacroix, *L'utopie communautaire. Mai 68. Histoire sociale d'une révolte*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 26.

⁷⁶ Tim Hodgdon, *op. cit.*

comme nous l'avons souligné, ces régions s'inscrivent déjà – timidement – dans l'historiographie de la contre-culture au Québec, ce qui permet d'émettre des hypothèses fondées sur les études antérieures.

Sur le plan de la temporalité, notre étude débute au moment où la contre-culture hippie gagnait en popularité au Québec et où les jeunes touristes prenaient d'assaut ces régions, passant par le Bas-Saint-Laurent pour se rendre en Gaspésie. Au moment de l'occupation de la Maison du pêcheur de Gaspé, en 1969, le tourisme contre-culturel, déjà amorcé au début des années 1960, atteint une ampleur inégalée et se poursuit avec l'inauguration d'un réseau d'auberges de jeunesse dans l'Est-du-Québec⁷⁷. La période à l'étude couvre également les années durant lesquelles le fait communal a connu son apogée, du tournant des années 1970 jusqu'au milieu des années 1980. Corbeil estime que plus de mille néoruraux auraient expérimenté la vie en commune au Bas-Saint-Laurent entre 1970 et 1980⁷⁸. La dernière temporalité abordée par le mémoire correspond à l'émergence de nombreuses initiatives sociales et communautaires à Rimouski, dont de nombreuses coopératives portées par cette jeunesse critiquant le capitalisme à la fin des années 1970⁷⁹ et leur essoufflement dans la seconde moitié des années 1980. À Rimouski, en 1978, apparaît le *Regroupement des organismes communautaires et culturels de Rimouski* (ROCCR). Les déboires du ROCCR et des groupes militants qui le composaient ont marqué les années 1980 et représentent de manière emblématique les difficultés rencontrées par le mouvement hippie, alors que le regroupement met la clé dans la porte en 1986. L'étude de ces événements permet ainsi de clore ce pan de l'histoire contre-culturelle de la région.

⁷⁷ La corporation de l'auberge de jeunesse de Rivière-du-Loup, *Investissements mobiliers auberge de jeunesse Rivière-du-Loup*, Rivière-du-Loup, 1972, p. 2.

⁷⁸ Marc Corbeil, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁹ Warren et Fortin, *op.cit.*, p. 180-189.

1.4 Hypothèse

En partant des constats de Warren et Fortin, Houde, Giroux et d'autres chercheurs s'étant intéressés aux particularités québécoises du phénomène, nous émettons l'hypothèse selon laquelle la scène contre-culturelle régionale, en l'occurrence du Bas-Saint-Laurent et de la Gaspésie, est façonnée par différents facteurs propres aux régions éloignées, en plus évidemment d'être traversée par les grands courants nord-américains et québécois. Parmi les principaux facteurs, nous pouvons identifier le plus faible bassin de population, qui influe sur les dynamiques sociales. Cela nous permet entre autres de supposer que les jeunes locaux des villages de la Gaspésie et du Bas-Saint-Laurent, comme ceux des quartiers rimouskois, ne profitaient pas de l'anonymat qu'offrent les grandes villes lorsqu'ils se livraient à des activités contestataires ou adoptaient des comportements et des idéaux liés au mouvement hippie. En contrepartie, il devait aussi y avoir des avantages propres aux espaces éloignés des centres urbains. Comme le mentionne Corbeil, les régions rurales attirent des jeunes en quête d'exil vers des territoires moins « pervertis » par le capitalisme et la modernité, de leur point de vue à tout le moins. Conformément aux constats de Marc Corbeil et Ben Bradley, les petits centres urbains posent des défis particuliers aux contestataires, notamment lorsque ceux-ci arrivent de l'extérieur ou qu'ils s'y rassemblent en tant que touristes. Cela sous-entend que les défis différaient pour les jeunes locaux qui exploraient des idées contre-culturelles et pour ceux qui venaient en région mettre en pratique ces idées au cours d'un court voyage ou en tant que néoruraux. Dans la mesure du possible, nous chercherons donc à présenter un panorama des scènes contre-culturelles bas-laurentienne et gaspésienne, incluant différentes expériences et représentations du mouvement hippie. Cela implique d'identifier les enjeux et obstacles aussi bien endogènes qu'exogènes, liés aux activités alternatives. Nous porterons à ce propos une attention particulière à la nature des échanges ainsi qu'aux dynamiques entre les hippies et les institutions de régulation sociales (villes, municipalités, écoles, etc.).

L’atteinte de cet objectif passe par une division du mémoire qui tient compte à la fois de réalités contre-culturelles contrastées et de la provenance des principaux jeunes concernés. Les touristes venus de Montréal de manière ponctuelle, les jeunes venus de l’extérieur pour vivre l’utopie autarcique et l’appropriation des idéaux contre-culturels par les jeunes locaux représentent trois phénomènes différents. L’inscription du sujet dans un temps relativement long, presque deux décennies, permet quant à elle d’intégrer trois manifestations distinctes au sein des régions ciblées, des manifestations qui constituent en même temps le socle des trois prochains chapitres. D’abord, nous étudierons le tourisme contre-culturel – et tous les enjeux qu’il engendre, notamment à Percé au cours de l’été 1969 – et l’inauguration, en réponse à cet afflux de voyageurs itinérants, des auberges de jeunesse dans l’Est-du-Québec. Puis, seront à l’honneur les phénomènes des communes et du retour à la terre. Très populaires pendant les années 1970-1980, ces initiatives nous amènent à nous interroger sur les répercussions qu’elles ont eues sur les régions ciblées. Pour le chapitre final, nous avons choisi de nous concentrer sur les manifestations purement locales du phénomène hippie en visant spécifiquement les jeunes originaires de la région rimouskoise. Alors que les plus jeunes fréquentent principalement des lieux plus formels, dont les polyvalentes ou des espaces de rencontre alternatifs, tels des cafés, les plus vieux, disposant de plus de ressources, lancent plutôt des initiatives visant à changer la structure et l’essence même des services offerts à la société.

1.5 Sources et méthodologie

Les phénomènes à l’étude s’inscrivant dans des périodes et en des lieux différents, ils commandaient une approche adaptée. La méthodologie et les sources privilégiées varient donc pour chacun des chapitres. Au total, nous avons dépouillé plusieurs fonds d’archives, réalisé une démarche d’enquête orale auprès de six témoins directs du mouvement en plus de deux artistes s’étant intéressés au phénomène, identifié trois

ouvrages contenant des témoignages inestimables, procédé à des recherches ponctuelles dans divers journaux et revues disponibles sur *BAnQ numérique* et effectué, dans une perspective d'étude de la culture matérielle, une visite dans un local condamné. Même si quelques avenues envisagées au départ du projet se sont avérées infructueuses⁸⁰, le corpus établi pour mener cette recherche extensive rend possible une vision panoramique du phénomène.

De toutes les sources et archives consultées, trois fonds et une série de rapports ont été déterminants dans l'établissement de notre corpus. Le premier fonds est celui du Centre de services scolaires des Phares. Nous avons trouvé dans les archives datant de 1967 à 1986 des procès-verbaux de conseils d'établissement, des règlements généraux, des publications étudiantes, des programmes éducatifs et des albums de finissants datant de 1968 à 1982. Ces archives nous ont permis de connaître entre autres les intérêts et les préoccupations de la jeunesse de l'époque, ainsi que les appréhensions des autorités du milieu scolaire vis-à-vis des modes et habitudes émergentes.

Nous devons ensuite remercier Jacques Bérubé, scénariste du film d'Alain Chartrand intitulé *La Maison du pêcheur* (2013), pour nous avoir appris l'existence d'archives relatives au conflit conservées par la municipalité de Percé. Monsieur Bérubé a généreusement accepté de nous rencontrer pour nous entretenir de sa démarche de recherche concernant les événements survenus à Percé au cours de l'été 1969. La

⁸⁰ Inspirée par la démarche réalisée par Marcel Martel pour la production de l'article «“They smell bad, have diseases, and are lazy”: RCMP Officers Reporting on Hippies in the Late Sixties », nous avons amorcé notre recherche dans les fonds institutionnels en nous informant auprès de la Sûreté du Québec sur les archives datant de la fin des années 1960 et du début des années 1970. Informée de la destruction récente des boîtes concernant cette période, nous nous sommes tournée vers les plumitifs des procès amorcés entre 1968 et 1971 à Rimouski en ciblant les infractions relatives au « vagabondage », à la « corruption d'une jeune fille de moeurs chastes » ou au « flânage », sans grand résultat. Nous nous sommes alors tournée vers les archives religieuses et avons consulté l'ensemble des publications du *Journal en 4 pages* et du *Centre Saint-Germain*. Bien que certains thèmes comme la sexualité ou la consommation de drogues y aient été abordés à de maintes reprises, les informations recueillies dans ces archives n'abordaient pas de front la contre-culture hippie. C'est pour cette raison qu'elles ne constituent pas des sources prioritaires dans le présent mémoire.

présence des jeunes contre-culturels dans la petite ville touristique de Percé a causé beaucoup de tumulte au cours de l'été 1969, avec l'occupation d'une ancienne boîte à chansons nommée *La Maison du Pêcheur* à Percé par un groupe de jeunes Montréalais⁸¹. Ses occupants se sont retrouvés au cœur d'une lutte très médiatisée contre le conseil municipal de Percé pour avoir orchestré la mise sur pied informelle de ce que certains considèrent comme la première auberge de jeunesse du Québec⁸². Ceux qui étaient désignés comme « hippies », « pieds nus », « cheveux longs », etc., ne s'identifiaient pas tous à la contre-culture, mais, aux yeux de leurs opposants, ils appartenaient tous à la même mouvance. La médiatisation de ce conflit dans les journaux permet de retracer son évolution en même temps que de documenter le passage de ces jeunes contre-culturels en Gaspésie et l'attitude condescendante et parfois même hostile des autorités locales à leur égard.

Les archives de la municipalité de Percé contiennent des procès-verbaux des rencontres tenues par le Conseil de ville pendant l'épisode de l'été 1969, des découpures de journaux (provenant notamment des quotidiens ou hebdomadaires *Le Devoir*, *L'aviron*, *Le voyageur de la Gaspésie* et *L'Avant-Poste gaspésien*), des factures et rapports produits par des avocats et des inspecteurs, en plus de correspondances adressées aux autorités municipales. Dans les procès-verbaux du conseil, pour la période allant de 1966 à 1971, nous avons accordé une attention particulière aux règlements et mentions concernant « la jeunesse ». Les lettres exprimaient des points de vue divers ; certaines encourageaient carrément le Conseil de ville à « nettoyer la place des barbus⁸³ », tandis que d'autres condamnaient les actes de répression entrepris contre les jeunes. Ces

⁸¹ Cet événement rappelle beaucoup, selon Bradley, le cas de Banff.

⁸² s.a., *Dossier Paul Rose*, Montréal, Éditions du C.I.P.P, 1981, 244 p.

⁸³ Archives de la Municipalité de Percé (AMP), Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettres diverses adressées au Conseil municipal de Percé.

discours polarisés sont aussi présents dans les médias, ce qui nous a amenée à élargir l'échantillon d'articles en menant une recherche par mots-clé⁸⁴ sur BAnQ numérique.

Plusieurs articles traitent aussi des enjeux relatifs à l'implantation d'une auberge de jeunesse à Percé dès l'été 1970, ouvrant la porte à une analyse plus détaillée du développement d'un réseau d'auberges de jeunesse dans l'Est-du-Québec et de ses liens avec le mouvement hippie. Pour explorer ces enjeux, nous nous sommes référée à une série de rapports sur les auberges de jeunesse dans l'Est-du-Québec produits entre 1969 et 1986 par le Conseil des loisirs de l'Est-du-Québec⁸⁵. Ces documents comportent un premier volet axé sur la pertinence entrepreneuriale, mettant d'abord de l'avant les besoins de la jeunesse québécoise qui justifiaient l'édification et l'entretien d'auberges de jeunesse et d'activités diverses. Le second volet des rapports est plus administratif et quantitatif. Ils rendent compte de l'achalandage dans chaque établissement et du profil des visiteurs (âge, sexe, état civil, région origine, scolarité, occupation, revenu annuel) pour la période allant de 1979 à 1985. Nous nous sommes principalement concentrée sur le premier volet, bien que nous reconnaissons que les données quantitatives permettraient de mieux saisir l'ampleur du phénomène touristique dans l'Est-du-Québec.

Nous avons également dépouillé le fonds du *Centre de ressources en intervention populaire de l'Est* (C.R.I.P.E.) qui se trouve aux archives régionales de l'Université du Québec à Rimouski. En dépouillant ce fonds constitué de 60 boîtes à l'aide de son guide de recherche, nous avons trouvé des informations concernant les entreprises du *Regroupement des organismes culturels et communautaires de Rimouski* (ROCCR) associées à la mouvance hippie. De même, le fonds contenait plusieurs documents

⁸⁴ Nous avons principalement cherché les expressions « hippies », « jeunes », « Maison du Pêcheur », « Percé » et « 1970 » en essayant différentes combinaisons.

⁸⁵ Ces rapports sont conservés dans la collection de « documentation régionale » de la Bibliothèque de l'Université du Québec à Rimouski.

(articles de journaux, dépliants promotionnels, affiches, etc.) en lien avec un café étudiant, *La Meunerie* et d'autres initiatives étudiantes.

Finalement, à partir d'une recherche par mots clés⁸⁶, sur BAnQ numérique et dans les archives en ligne de *Radio-Canada*, nous avons retracé des articles et reportages supplémentaires concernant la contre-culture dans l'Est-du-Québec, notamment sur le site de *Radio-Canada* et dans les journaux *Le Soleil* et *La Presse*. Ces articles présentent un regard extérieur, souvent montréalais. Leur lecture permet d'isoler les éléments typiquement gaspésiens et bas-laurentiens du phénomène et d'identifier l'apport des touristes à la réalité régionale. Nous nous sommes également familiarisées avec le contenu de la revue *Mainmise*⁸⁷.

Pour l'ensemble des documents d'archives en lien avec *La Maison du Pêcheur*, nous avons utilisé le logiciel de reconnaissance de caractères *Transkribus* afin d'océriser le texte et de l'importer dans le logiciel *NVivo* pour les classifier. Nous avons attribué des codes aux différents discours en fonction des propos tenus (défense des hippies ou attaque contre les hippies) et de la date de publication des articles ou de rédaction des lettres. Cela nous a permis d'obtenir une vue d'ensemble du conflit qui tienne compte des différents arguments.

Notre recherche sur le tourisme contre-culturel nous a par ailleurs amenée à constater qu'au cours des années 1970, plusieurs jeunes visiteurs se sont installés sur les terres agricoles du Bas-Saint-Laurent et de la Gaspésie. Seul, en couple ou entre amis, la plupart d'entre eux cherchaient à vivre de manière plus écologique, en cultivant et en communiant avec la nature. Ce phénomène de retour à la terre rejoint directement celui

⁸⁶ Les termes utilisés étaient principalement « Percé 1969 », « Maison du pêcheur de Percé », « hippies en Gaspésie », « Maire Biard », « Rose Percé » « Conseil de ville Percé 1969 » et « tourisme Percé 1969 ».

⁸⁷ Pour la revue *Mainmise*, nous avons mené une recherche par mots clé pour trouver des liens avec les régions à l'étude sur le site de BAnQ numérique où la collection est numérisée.

des communes, puisque plusieurs habitaient en groupe sous un même toit et vivaient selon des principes communautaires pour partager ressources et responsabilités. L'analyse étendue de l'établissement relativement permanent d'un grand nombre de jeunes utopistes sur les terres des arrière-pays gaspésien et bas-laurentien façonne ainsi le troisième chapitre du mémoire.

L'étude des communes pose des défis importants, le principal étant la rareté des sources. Il est évident que les néoruraux, en fuyant la société traditionnelle et ses rouages technocratiques, participaient peu aux activités régies par des institutions officielles. En s'exilant, ils cherchaient la plupart du temps à éviter l'attention médiatique ; ils ont par conséquent laissé peu de traces dans les archives qui permettraient de répondre à nos questions. L'autoanalyse unique de Marc Corbeil offre une foule d'informations précieuses en ce qui concerne ce phénomène. Le portrait qu'il présente de son expérience est relativement nuancé et respecte les codes universitaires d'un mémoire de maîtrise. Il permet notamment de comprendre les valeurs et les motivations des membres de son groupe, leurs réussites, ainsi que les obstacles inhérents à la vie en région qu'ils ont rencontrés.

Nous avons relevé deux autres ouvrages présentant les récits de hippies de la Gaspésie : *Peuplement* du littéraire Mahigan Lepage et *La révolution des fleurs* de la militante Rose-Hélène Tremblay. Ces deux œuvres fort différentes racontent le vécu de hippies installés en Gaspésie. Pour sa part, Mahigan Lepage raconte avec poésie le récit de ses parents et de leurs amis arrivés en Gaspésie dans les années 1970 pour vivre selon les principes du mouvement hippie. C'est dans le rang du Pin Rouge, que les locaux surnommaient *La Commune*⁸⁸, à Saint-Alexis-de-Matapedia, que se déroule en grande partie ce récit. Frappé dès son plus jeune âge par la dualité des réalités des habitants du

⁸⁸ Dans l'entrevue réalisée avec Robert (23 avril 2025), ce dernier s'étonnait de l'utilisation du terme « hippie » pour désigner les groupes contre-culturels installés sur les terres bas-laurentiennes et gaspésiennes. Pour lui, le terme utilisé pour désigner ces individus avait toujours été « les communes ».

coin, qu'il nomme les *Géants* et celles des hippies, nommés les *Dieux*, l'auteur aborde plusieurs enjeux régionalistes. Il relate des affrontements parfois brutaux entre les hippies et les « habitants de souche⁸⁹ ». Parmi les thèmes abordés, se trouvent notamment la consommation de drogue, la contraception et même l'éducation des enfants.

Ces enjeux et plusieurs autres occupent également une place de choix dans l'œuvre réalisée par Rose-Hélène Tremblay. Cette dernière, qui se dit troublée par une forte tendance de son entourage à négliger l'héritage de la contre-culture des années 1970⁹⁰, a donné vie à un recueil contenant 86 témoignages de personnes ayant pris part à la scène contre-culturelle gaspésienne entre la fin des années 1960 et le début des années 1990. Lors d'une rencontre privilégiée qu'elle nous a accordée, Rose-Hélène Tremblay racontait avoir voulu montrer la diversité des sphères touchées par le mouvement hippie auquel elle s'est elle-même identifiée dès les années 1970. Parmi les personnes qu'elle a interrogées, se trouvent autant des Gaspésiens et Gaspésiennes d'origine que des personnes arrivées au cours des années 1970⁹¹. Ces individus ont partagé leurs expériences à travers de courts témoignages que l'autrice a minutieusement agencés pour faire ressortir des thématiques clés. En plus d'une préface de Raoul Duguay et d'une longue introduction de l'autrice, le recueil comprend 27 sections traitant entre autres de révoltes, de voyage et de tourisme, d'alimentation naturelle, d'autosuffisance, de drogues, d'ésotérisme, d'art, de la vie en commune, de la famille, d'action communautaire, d'environnement, de féminisme, de politique,

⁸⁹ Mahigan Lepage, *Peuplement*, Montréal, Éditions Leméac, 2021, p. 72.

⁹⁰ Rose-Hélène Tremblay, *La révolution des fleurs*, Bonaventure, Les Inéditions, 2018, p. 58-59.

⁹¹ Dans le lot, quelques immigrants venus de l'international ou encore des personnes ayant côtoyé des hippies rapportent leurs observations plutôt que leur propre histoire. À la toute fin de l'ouvrage, quelques jeunes issus de milieux contre-culturels partagent aussi leurs expériences en tant qu'enfants d'hippies ou comme porteurs actuels des idées de ce mouvement.

d’immigration, de spiritualité et de bien d’autres sujets en lien avec la contre-culture⁹². Bien qu’elles soient classées par thème, les histoires sont généralement racontées de manière diégétique et il s’agit rarement d’anecdotes isolées. Les témoins se sont montrés très généreux ; plusieurs évoquent leur situation familiale et ce qui les a amenés vers le mouvement hippie en précisant les aspects positifs comme négatifs de la quête de liberté qu’ils entreprenaient. Ils font preuve d’esprit critique et n’hésitent pas à exposer les embûches rencontrées et les peines vécues. Certains rendent également compte d’événements très sombres et ne cachent pas leurs désillusions.

Réalisé dans une perspective artistique, à l’image du mouvement dont il témoigne, l’ouvrage est publié aux InÉditions, une maison d’édition indépendante créée en 1979 par Rose-Hélène Tremblay et Patrick Tremblay⁹³ pour donner une voix aux artistes gaspésiens⁹⁴. Lors de notre rencontre, madame Tremblay se disait particulièrement emballée à l’idée que son travail puisse prendre une dimension savante, chose qu’elle n’aurait pas osé entreprendre elle-même en dépit de la rigueur de sa démarche. Le processus d’enquête orale qu’elle a réalisée pendant près de cinq ans pour compléter le recueil représente un travail immense. Il nous permet également d’avoir accès à la consignation de la mémoire de plusieurs personnes qui, depuis, se sont éteintes.

Par leur unicité, les œuvres de Mahigan Lepage et Rose-Hélène Tremblay s’imposaient comme des sources d’informations privilégiées et inédites. Témoignant toutes deux de diverses thématiques liées à l’installation de hippies dans l’arrière-pays de la Gaspésie,

⁹² Chaque section contient entre un et neuf témoignages signés d’un prénom fictif choisi par le témoin ou l’autrice pour conserver l’anonymat des participants. Aucune signature ne revient deux fois. Il est précisé que lorsqu’un témoignage renvoie à plus d’une thématique, il n’était pas divisé (Tremblay, *op. cit.*, p. 121).

⁹³ Bernard Mulaire, « Les InÉditions », *Publications sur les arts*, 1997, [En ligne], URL : https://bernardmulaire.ca/articles/article_actuel26_InEditions.php.

⁹⁴ Le livre contient, en plus des témoignages, des poèmes de Patrick Tremblay et des illustrations originales signées par Marguerite Tremblay. Ces œuvres de sérigraphie réalisées spécialement pour chacune des copies et collées à la main ajoutent au livre un cachet à l’image de son contenu unique.

elles constituent un corpus très riche. Néanmoins, nous avons tenu à ajouter des témoignages originaux au corpus, en entreprenant une démarche d'enquête orale. En nous basant sur l'approche développée par Florence Descamps⁹⁵, nous avons procédé à six entrevues semi-dirigées et individuelles d'environ une heure trente (voir questionnaire d'entrevue à l'annexe 1). La présentation de tous les témoins se trouve à l'annexe 2⁹⁶. Deux personnes, Alizée et Guy, ont été recrutées par l'intermédiaire d'un chercheur associé au Cégep de Gaspé, Pierre-Luc Lupien, dont la thèse en cours porte sur les formes sociales du vieillissement en Gaspésie. Avec Guy, qui appartenait autrefois à la commune du Pin Rouge nous avons entre autres discuté des faits rapportés par Lepage dans le roman *Peuplement*. Les éléments présentés dans le mémoire sont donc, en très grande majorité, corroborés par le témoin dans la mesure où celui-ci fut impliqué directement dans les événements décrits. Par ailleurs, avec Alizée, que nous avons rencontré un 8 mars, journée internationale du droit des femmes, nous avons abordé plus longuement les questions genrées. Pour Alizée cependant, l'enjeu de l'environnement prenait le pas sur celui du féminisme, un peu comme si celui-ci allait de soi. Elle n'a donc pas pris part à des mouvements féministes de grande ampleur, bien qu'elle estime avoir fait des choix individuels pour se faire respecter en tant que femme. Bien que nous abordions les enjeux genrés dans le cadre des communes, notre analyse de cet aspect repose davantage sur les témoignages recueillis par Rose-Hélène Tremblay et n'inclut pas à proprement parler les luttes féministes⁹⁷.

⁹⁵ Florence Descamps, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris, Institut de la gestion publique et du développement économique, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2005, 888 p. Un certificat d'éthique a été accordé par notre université pour la réalisation de ce projet (numéro de certificat : 2024-347).

⁹⁶ Nous nous sommes inspirée du modèle de présentation des témoins de Denyse Baillargeon dans *Ménagères au temps de la Crise*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 1991, p. 296-303.

⁹⁷ À la veille du dépôt de ce mémoire, paraissait celui de Dorothée Perron qui répond davantage à ces questions : Dorothée Perron, *Entre nature et culture : le féminisme hippie dans la mémoire contre-culturelle québécoise (1967-1987)*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Sherbrooke, 2024, 150 p.

Un troisième témoin, Robert, a été interrogé afin de mieux comprendre le point de vue des personnes extérieures au mouvement. Nous sommes d'abord entrée en contact avec lui pour en apprendre davantage sur ses implications dans les actions des *Opérations Dignité* pour la lutte contre la fermeture des villages de Saint-Juste, Auclair et le Jeune (JAL) ainsi que son travail en tant qu'intervenant auprès des organisations communautaires. Nous en avons profité pour élargir le questionnement, puisque son travail l'a amené à côtoyer plusieurs jeunes venus s'installer au Bas-Saint-Laurent pour expérimenter la néo-ruralité et la vie en commune.

Dans le cadre de l'enquête orale, nous avons rencontré trois autres personnes dont les témoignages s'inscrivent dans le cadre du quatrième et dernier chapitre qui porte sur la scène contre-culturelle urbaine de Rimouski. Comme les deux précédents chapitres abordent surtout des phénomènes portés par des jeunes venus d'ailleurs, c'est dans le but de mettre en valeur des initiatives et des pratiques hippies menées par des jeunes originaires du milieu à l'étude que nous nous sommes intéressée à Rimouski. Capitale du Bas-Saint-Laurent, Rimouski est une ville qui, dès la fin des années 1960, comprend une université, un cégep, une polyvalente et deux autres écoles secondaires. Au cœur de cette population étudiante très dynamique, plusieurs projets aux aspirations révolutionnaires ont vu le jour.

Comme nous observions dans l'histoire contre-culturelle de Rimouski deux phases bien distinctes – la première débutant au tournant des années 1970, la seconde au tournant des années 1980 –, il s'avérait nécessaire de rencontrer des témoins impliqués dans les deux phases. Pour la seconde, nous avons rencontré Marc, qui nous a orientée vers les archives du ROCCR. Pour la première, c'est au tout début de notre recherche, chez le disquaire du coin, que le propriétaire nous avait informée de l'existence lointaine d'un café étudiant situé dans les locaux du collège de Rimouski, *La Meunerie*, où la musique comme les décors étaient des plus psychédéliques. Puis, au fil de rencontres fortuites pendant lesquelles nous introduisions notre mémoire, nous avons

rencontré André et Michel, deux initiateurs de ce projet. Ces deux retraités passionnés de culture comptaient parmi les étudiants de la polyvalente Paul-Hubert ayant participé à la création du café *La Meunerie*, qui faisait souvent office de bar et qui a hébergé plusieurs *happenings*, s'imposant comme un des lieux d'émergence de la scène contreculturelle rimouskoise. Comme ce local existe toujours, nous avons eu l'idée d'amorcer une démarche d'analyse de culture matérielle. Aujourd'hui reconvertis en espace d'entreposage, les lieux conservent plusieurs traces du temps où la contre-culture hippie obnubilait les jeunes. Principalement, des fresques aux couleurs extravagantes réalisées par les occupants de l'époque ornent encore les murs et replongent les visiteurs dans une époque rythmée par les Beatles, Jimi Hendrix, Frank Zappa et autres artistes psychédéliques. Grâce à l'aide inestimable du responsable des ressources matérielles du Cégep, nous avons pu apprécier *in situ* ces traces tangibles d'une époque maintenant révolue. André et Michel nous ont accompagnée afin de revivre pour un instant cette folle époque et nous communiquer des informations complémentaires. Puis, quelque temps après cette visite des locaux de *La Meunerie*, nous avons mené une entrevue semi-dirigée avec les deux témoins simultanément (à leur demande). Le fait de les interroger ensemble représentait un défi ; bien qu'ils aient des souvenirs communs, il nous fallait veiller à ce qu'ils ne s'éclipsent pas mutuellement. En rétrospective, l'exercice s'est avéré très profitable, puisque les souvenirs de l'un enrichissaient souvent ceux de l'autre.

La rencontre a d'ailleurs suscité plusieurs questions en lien, par exemple, avec la place de la contre-culture dans le cadre scolaire et les occupations extrascolaires des jeunes. Afin d'enrichir notre analyse, Michel nous a généreusement offert de consulter quatre numéros d'une revue produite au cours de l'été 1972 par des jeunes de la région qu'il gardait dans ses archives personnelles. *La Bulle* est née d'un projet de plusieurs jeunes de Rimouski et a été distribuée à travers tout le Bas-Saint-Laurent et la Gaspésie. Divers sujets, dont les tendances musicales, les auberges de jeunesse à visiter et les

activités à venir, y sont présentés, ce qui en fait une source d'informations à la fois inédite et pertinente pour notre recherche.

Ces documents complètent notre cueillette de données. En bout de ligne, des fonds d'archives et une foule d'articles complémentaires trouvés grâce à l'outil de recherche de BAnQ numérique s'ajoutent à pratiquement 90 témoignages recueillis par des gens près du mouvement, à six témoignages originaux et à une démarche d'analyse de culture matérielle. Le tout sert de terreau documentaire aux trois chapitres qui suivront et qui brossent le premier portrait étendu de la scène contre-culturelle bas-laurentienne et gaspésienne des années 1969 à 1986.

CHAPITRE II

LE TOURISME, VECTEUR D'IDÉES ET DE FRUSTRATIONS

« Les voyages forment la jeunesse », écrivait Montaigne. Une fois popularisée au sein du mouvement hippie, cette maxime relevait cependant d'une vision du voyage tout autre que celle élaborée au XVI^e siècle¹. Si les jeunes voyageurs qui nous intéressent cherchaient eux aussi à s'ouvrir sur le monde, ils étaient portés par des idéaux de libération fort différents de ceux qu'avait à l'esprit le philosophe français. Le « voyage hippie », comme le nomment Monneyron et Xiberras est « un voyage géographique en relation isomorphique avec un voyage intérieur. [...] [Il] apparaît aujourd'hui comme le précurseur de bien des formes du tourisme moderne. Contemporain de l'avènement du tourisme de masse suscité par le développement des transports internationaux, il l'a certes dénoncé avec force². » Appelés « vagabonds », « itinérants », « routards », « pouceux » ou simplement « hippies », ces jeunes voyageurs ont popularisé un tourisme qui « prônait une relative pauvreté et le détachement des objets de consommation courante, rejoigna[n]t les définitions du luxe sur bien d'autres points :

¹ Le tourisme tel qu'on l'entend aujourd'hui, soit le tourisme de masse, ne se développe que vers le XVIII^e siècle. Le voyage d'agrément est alors pratiqué principalement par les jeunes aristocrates (de la gent masculine) qui terminent leur éducation par *The Tour*. Marc Boyer, *Histoire du tourisme de masse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je? », 1999, p. 22-23.

² Frédéric Monneyron et Martine Xiberras, *Le monde hippie. De l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*, Paris, Auzas Éditeurs Imago, 1997, p. 102-103.

luxe de l'oisiveté, luxe de volupté, luxe du voyage³... » Ces habitudes de voyage « alternatives à [celles de] la société capitaliste dominante⁴ », suivant la définition de Bennett, s'inscrivaient directement dans l'esprit de la contre-culture.

Vers 1960-1970, ces filles et garçons sillonnaient l'Amérique en quête de spiritualité, d'expériences psychédéliques, de rencontres significatives et, ultimement, de bon temps. Ceux qui le pouvaient se rendaient aux États-Unis, dans des villes comme Los Angeles ou San Francisco, reconnues pour leur scène contre-culturelle. L'Europe était aussi une destination prisée, tandis que la Thaïlande et surtout l'Inde rejoignaient ceux cherchant à s'imprégner des préceptes hindouistes⁵. Ces dépassements plus ou moins exotiques restant inaccessibles pour plusieurs, de nombreux jeunes Canadiens et Canadiennes choisissaient plutôt de visiter leur propre pays. Certaines destinations gagnent alors en popularité. Les quartiers de Yorkville à Toronto, de Kitsilano et Gastown à Vancouver, ainsi que les petites villes de Tofino, de Jasper et de Banff acquièrent une nouvelle réputation. Un public, jeune et peu fortuné, s'y rend de plus en plus fréquemment entre juin et septembre. L'arrivée de ces jeunes en quête d'aventure, s'ajoutant aux touristes estivaux habituels, s'accompagne de défis et d'accrochages. Quelques chercheurs ont fait état du développement de lieux particulièrement propices aux regroupements de jeunes contre-culturels et au dérangement que cela occasionnait pour les locaux. Daniel Ross explore ainsi ce phénomène dans Love Street, un arrondissement de Vancouver reconnu pour sa scène contre-culturelle. L'historien met notamment de l'avant les actions des élites locales et du Conseil municipal pour contrer cette présence accrue de jeunes⁶. C'est également sur des événements survenus à

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ Andy Bennett, « Pour une réévaluation du concept de contre-culture », *Volume!*, vol. 9, n° 1, 2012, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁶ Daniel Ross, « Panic on Love Street : Citizens and Local Government Respond to Vancouver's Hippie Problem, 1967-1968⁶ », *BC Studies*, n° 180, Hiver 2013/14, p. 11-41.

Vancouver que Linda Mahood se base pour montrer l'hostilité des autorités municipales, en l'occurrence le maire Campbell, envers les jeunes voyageurs. Dans « Youth Hostels and Hostile Locals : Vancouver's "Battle of Jerico", 1970⁷ », Mahood révèle les propos diffamatoires tenus par le maire de Vancouver à l'endroit des jeunes hippies, tout en montrant la manière dont le programme fédéral visant l'instauration d'un réseau public d'auberges de jeunesse a alimenté ces tensions.

Ben Bradley, pour sa part, s'intéresse à la scène contre-culturelle de Banff, en soulignant la particularité de cette petite ville dont l'économie repose en grande partie sur le tourisme. L'article « "Undesirables Entering the Town to Look for Good Times" : Banff Confronts Its Counterculture Youth Scene, 1965-1971⁸ » décrit les circonstances entourant cette transformation du tourisme dans le parc national de Banff et les aléas engendrés par la présence accrue de jeunes en ces lieux jusqu'alors visités par un public nanti⁹. Une présentation des attraits de la ville pour les partisans de la contre-culture hippie et de leurs relations avec les locaux complète le portrait de la situation. Bradley explore ces enjeux à travers les archives cléricales, les agences gouvernementales et non gouvernementales, les journaux ainsi que par une brève enquête orale. Analysant les mécanismes mis en place dans le parc national au cours de presque sept années (1965-1972) d'achalandage hors du commun, il propose plusieurs conclusions importantes. Il soutient notamment que les frustrations des locaux envers les hippies, qu'ils considèrent grossiers, s'expliquent par une crainte de voir l'image et la réputation de la ville être entachées. L'économie de Banff reposant principalement sur le tourisme, les résidents de la ville ne souhaitaient pas favoriser un public sans le sou au détriment de potentiels consommateurs. Si des arguments d'ordre

⁷ Linda Mahood, « Youth Hostels and Hostile Locals : Vancouver's "Battle of Jerico", 1970 », *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, vol. 48, n° 1, automne 2020, p. 43-65.

⁸ Ben Bradley, « "Undesirables Entering the Town to Look for Good Times" : Banff Confronts Its Counterculture Youth Scene, 1965-1971⁸ », *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, vol. 47, 2018, p. 71-87.

⁹ *Ibid.*, p. 72.

moraux sont évoqués, l'essentiel des craintes concerne plutôt les enjeux économiques. Cela aurait conduit à l'établissement d'installations secondaires, situées à distance de celles fréquentées par le public cible pour accueillir les jeunes touristes désargentés. Selon les témoignages collectés par Bradley, le tumulte occasionné à Banff par la montée en popularité du mouvement hippie semble cependant s'être apaisé avec le déclin du dit mouvement, soit vers 1972¹⁰. Banff n'aura d'ailleurs pas été la seule ville touchée par les visites estivales des hippies. Comme le précise Lawrence Robert Aronsen dans son étude sur la contre-culture des années 1960-1970 à Vancouver, plusieurs figures d'autorité « recognized that the hippie problem was largely a seasonal issue, with hundreds of young people coming into the city during the summer months and congregating at Kitsilano and Jericho beaches¹¹ ».

Au Québec, la petite ville de Percé en Gaspésie, destination touristique par excellence depuis quelques décennies¹², a connu sensiblement le même sort que Banff. Visitée de plus en plus couramment par de jeunes voyageurs peu fortunés et anticonformistes au tournant des années 1970, Percé devient un centre contre-culturel dans l'Est-du-Québec, du moins durant la période estivale. Les rassemblements qui ont lieu chaque été témoignent d'une dynamique particulière encore peu étudiée qui vaut tout de même à la petite ville une brève mention lorsqu'il est question de scènes contre-culturelles d'importance, notamment dans l'étude de Bradley sur Banff.

En mal d'informations sur le cas de Percé, Bradley, comme Warren et Fortin, se réfère au film *La Maison du Pêcheur* scénarisé par Jacques Bérubé et réalisé par Alain

¹⁰ *Ibid.*, p. 80-83.

¹¹ Lawrence Robert Aronsen, *City of Love and Revolution : Vancouver in the Sixties*, Vancouver, New Star Books, 2010, p. 26.

¹² À ce propos, voir notamment Jacinthe Archambault, « "Much more than a few hundred miles of land or water..." : témoignages du voyage autour de la péninsule gaspésienne (1929-1950) », *Cahier de géographie du Québec*, vol. 57, n° 162, décembre 2013, p. 479-502.

Chartrand¹³. Ce film s'est imposé comme une référence parce qu'il présente la discorde opposant le conseil de ville et certains locaux aux jeunes vacanciers. En résumé, les locataires voulaient rendre la Gaspésie plus accessible aux Québécois et Québécoises en permettant aux visiteurs de loger à *La Maison du Pêcheur* et sur le terrain adjacent. Leur offre a attiré rapidement une foule de jeunes voyageurs, visiblement proches de la mouvance contre-culturelle hippie, qu'ils souhaitaient initier aux idées indépendantistes. Cependant, les activités tenues dans le vieil établissement étant bruyantes et faisant converger une clientèle peu attrayante pour les commerces locaux, les plaintes à l'égard de *La Maison du Pêcheur* n'ont pas tardé à retentir. S'en suivit un affrontement entre les jeunes et la municipalité, dont une attaque contre les occupants de la maison orchestrée en collaboration avec le service d'incendie qui visait à expulser les jeunes du lieu à coups de grands jets d'eau propulsés par les boyaux d'arrosage des pompiers. La scène dépeinte dans le film exprime la violence commise à l'égard de ce groupe de jeunes. Si plusieurs éléments présentés dans le film s'inspirent de faits réels, l'œuvre relève néanmoins de la fiction. De plus, le film cherche avant tout à explorer les événements ayant précédé la crise d'Octobre de 1970 en présentant les premiers engagements militants de ceux qui devinrent les membres de la cellule Chénier du *Front de Libération du Québec* (FLQ). En effet, les locataires de *La Maison du Pêcheur* sont aussi les responsables de l'enlèvement et de l'assassinat du ministre Pierre Laporte et de la séquestration de l'attaché commercial britannique James Cross. Mais le récit de *La Maison du Pêcheur* ne se limite pas à ce bref épisode mis en images. Dans ce chapitre, nous chercherons à approfondir son histoire afin de montrer comment elle a pu devenir, le temps d'un été, un lieu de rassemblement et de socialisation contre-culturel.

En épluchant les archives conservées à la municipalité de Percé, nous avons constaté que les événements survenus au cours de l'été 1969 ont généré un lot impressionnant

¹³ *La Maison du pêcheur*, Alain Chartrand, Montréal, Éléphant films, 2013, long-métrage, 1h37minutes.

de documents éclairant les relations entre ces jeunes, qualifiés de « sans abris » ou « d’itinérants¹⁴ », et la population locale. Le présent chapitre s’inspire ainsi de la démarche de Bradley. Comme le suggère ce dernier, des parallèles peuvent être établis entre la situation de Banff et de Percé, deux lieux de prédilection pour les voyageurs contre-culturels. Nous pourrons ainsi retracer l’histoire du tourisme hippie en Gaspésie, et dans une moindre mesure au Bas-Saint-Laurent, et évaluer son impact sur l’évolution de la scène contre-culturelle régionale.

2.1 Les jeunes et le tourisme contre-culturel

Dans sa synthèse sur l'*Histoire du tourisme de masse*, Marc Boyer écrit : « Le tourisme contemporain est l’héritier des formes élitistes. On est passé du très petit nombre aux masses sans révolutionner le contenu¹⁵. » En effet, l’action de se rendre, pour séjourner pour une durée limitée, en dehors de son lieu de résidence ou de travail habituel¹⁶, reste similaire à ce qu’elle était il y a plusieurs siècles, même si le nombre de voyageurs a augmenté de manière fulgurante. Cet effet de masse entraîne des répercussions au sein des milieux touristiques populaires, l’ouverture d’installations et d’infrastructures destinées à l’accueil des voyageurs en étant probablement l’une des plus significatives. De l’expansion de certains secteurs découlent des bénéfices et des profits pour les locaux, qui élargissent leur bassin de clients. C’est ainsi que certaines villes, comme Banff, font reposer une partie de leur économie sur ce tourisme.

¹⁴ Les termes « sans-abris » et « itinérant », utilisés dans les documents administratifs de l’époque et les recherches concernant les auberges de jeunesse, désignent les jeunes voyageurs n’ayant pas les moyens de se payer un hôtel ou un motel et qui campent là où ils le peuvent, dorment à la belle étoile ou logent chez quiconque veut bien les accueillir.

¹⁵ Boyer, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶ Notre définition est une version abrégée inspirée en grande partie de celle proposée par le Compte satellite provincial et territorial du tourisme (CSPTT) disponible en ligne sur le site de *Statistiques Canada* à l’adresse suivante, URL : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/13-607-x/2016001/1383-fra.htm>. Cette définition concorde avec celle proposée par Claude Kaspar, dans « Le tourisme, objet d’étude scientifique », *The Tourist Review*, vol. 31, n° 4, 1976, p. 2.

À vrai dire, la question de l'économie s'avère si importante que l'économiste Claude Kaspar affirme que « le tourisme ne peut pas être compris hors du contexte global des activités socio-économiques¹⁷ ». Selon lui, l'abondance d'installations et de services qu'engendre le tourisme permet de distinguer et de classifier en différentes catégories les activités touristiques. Kaspar propose une liste de facteurs de classification des touristes, dont le moyen de locomotion, le nombre de participants ou l'âge de ceux-ci¹⁸. Ce dernier critère nous interpelle particulièrement. Distinguer les participants selon leur âge permet d'isoler une forme de tourisme propre à la jeunesse impliquant des habitudes, des rites, des pratiques et des objectifs spécifiques. Nous pousserons davantage cette réflexion afin d'identifier des caractéristiques propres aux voyageurs porteurs des idéaux de la contre-culture hippie ; notamment ce qui les pousse à choisir la Gaspésie comme destination.

Définissons d'abord le tourisme contre-culturel. Si l'âge a bel et bien une influence, ce facteur n'en reste pas moins secondaire en regard de l'importance que revêt l'adhésion aux idées contestataires. À vrai dire, selon une étude menée en 1973 sur les habitudes de voyage des jeunes — dans une perspective d'organisation du réseau des auberges de jeunesse de l'Est-du-Québec —, le haut-commissariat à la Jeunesse, aux Loisirs et aux Sports distingue les besoins des jeunes de ceux des adultes en mettant l'accent sur les contestations menées par la jeune génération. Cet organisme justifie ainsi la création de lieux dédiés aux jeunes voyageurs :

Il serait bien inutile d'essayer de définir la jeunesse, puisqu'elle forme un groupe aussi hétérogène que le monde des adultes. Si les jeunes sentent qu'ils forment un groupe à part, ce n'est pas tant à cause de leur âge, mais plutôt parce qu'ils partagent la même situation et les mêmes attitudes. Ils font face à un ensemble d'institutions, telles que l'école, le travail, les loisirs, les gouvernements qu'ils jugent aussi insatisfaisantes que froides et dont ils mettent en doute la sagesse et les principes conventionnels. Même si les étudiants expriment leur mécontentement en des termes plus sophistiqués de ceux des jeunes travailleurs,

¹⁷ Kaspar, *loc. cit.*, p.2.

¹⁸ *Idem.*

essentiellement, leurs critiques sont assez semblables pour qu'on puisse parler de la jeunesse canadienne et québécoise. Les jeunes et les adultes perçoivent différemment les institutions sociales. Il ne s'agit pas seulement d'une différence d'intensité, mais d'une différence de nature. Les jeunes contestent les valeurs traditionnelles de la famille en essayant par ailleurs de vivre de nouvelles relations communautaires dans les communes et les coopératives, par exemple. Au Québec, cette tendance est très marquée¹⁹.

En tenant compte de cette dimension contestataire, nous avons identifié les pratiques de voyage suivantes comme étant typiquement contre-culturelles. Pour être considérées comme telles, ces pratiques et habitudes de voyages doivent être en accord avec les maximes minimalistes ; les partisans des voyages « à la contre-culturel » ne séjournent pas dans des hôtels ou des installations où le confort est vendu à prix fort. Ils cherchent à économiser le plus possible, quitte à dormir dehors ou à *squatter* des lieux et des installations rudimentaires, voire illégales. Conséquemment, ils ne prennent généralement pas part aux activités et visites touristiques payantes ni n'achètent les biens vendus dans les boutiques souvenirs. Ils occupent leur temps en se rassemblant pour socialiser, ou certains diront « flâner ». Bradley note d'ailleurs que les jeunes affectionnent Banff pour les « abundant opportunities for partying, dating and sex²⁰ ».

Dans un autre ordre d'idées, toujours afin de minimiser les coûts, mais aussi pour faire de nouvelles rencontres et vivre des expériences uniques, les jeunes hippies voyagent souvent sur le pouce et en groupe. Certains possèdent des voitures ou des vannettes dans lesquelles ils se rassemblent pour vivre sur la route. Les membres d'une bande ne sont pas pour autant contraints de se suivre pour toute la durée du périple ; les voyages restent une occasion de se découvrir en tant qu'individu, de se sentir libre. À l'image du mouvement hippie, ces habitudes de voyages sont appréciées principalement par les jeunes et les étudiants et étudiantes. Par conséquent, la saison estivale s'impose comme

¹⁹ Haut-commissariat à la Jeunesse, aux Loisirs et aux Sports, *Réseau intégré et permanent d'auberges de jeunesse dans l'Est-du-Québec : document de travail*, s.l., 1973, première section, n.p.

²⁰ Bradley, *loc. cit.*, p. 74.

temps fort du tourisme des jeunes, qui profitent du climat et du congé scolaire pour voyager.

2.1.1 Choisir sa destination

Certains jeunes contre-culturels étaient évidemment mieux nantis que d'autres. En dépit des écarts de classe, les récits laissent croire qu'ils restaient fidèles à leurs principes et voyageaient modestement. Nombreux sont ceux et celles qui se mettent en route les poches presque vides. Certains optent pour le travail agricole et arboricole dans l'Ouest canadien, et parfois même au Mexique, ce qui permet de financer le voyage au jour le jour en occupant divers petits emplois. Ces jeunes partent alors plusieurs mois, voire un an ou plus, pour visiter le pays. Comme le raconte l'auteur de *Peuplement*, Mahigan Lepage, à propos du périple de ses parents, les modestes économies amassées pendant ces voyages pouvaient financer un mode de vie nomade²¹. Qui plus est, comme le spécifie Bradley, dans le cas de Banff, « [a] growing number and proportion of the young people in Banff during summer in the late 1960s were transients, visiting to “make the scene” instead of [working] to make money for tuition²² ».

Or, pour diverses raisons, tous ne pouvaient se permettre de partir aussi longtemps. Certains témoins interrogés dans le cadre du mémoire expliquent que, comme ils provenaient de familles peu fortunées, le voyage ne débutait qu'avec les vacances d'été et prenait fin à temps pour la rentrée scolaire²³. Ces mêmes témoins travaillaient aussi pendant la saison estivale en vue de leur retour au cégep à l'automne. Impossible donc d'envisager de voyager jusqu'en Europe ou de parcourir l'Ouest pendant une durée

²¹ Mahigan Lepage, *Peuplement*, Montréal, Éditions Leméac, 2021, p. 18-21.

²² Bradley, *loc. cit.*, p. 77.

²³ Entrevue réalisée avec André et Michel, le 28 février 2024, 28 :43.

indéterminée ; il aurait fallu suspendre leurs études, ce qui n'était pas envisageable. La Gaspésie, cependant, se trouvait seulement à quelques heures de voiture. Il s'agissait d'une destination particulièrement accessible et populaire. Quelques-uns s'y rendaient même parfois lors de voyages en famille pendant lesquels ils s'éclipsaient pour aller rejoindre les groupes de jeunes installés non loin du camping familial. Parmi ces jeunes se trouvaient toutes sortes de voyageurs provenant surtout de Montréal, mais aussi d'ailleurs au Canada et d'autres pays. Leur aventure pouvait durer quelques jours, quelques semaines ou s'étendre au-delà de la période estivale. Dans tous les cas, la Gaspésie était idéale autant en raison de sa proximité que pour ses paysages et la possibilité d'y retrouver les siens. D'ailleurs, Bradley mentionne Percé comme l'une de ces destinations primées par les contre-culturels que l'historiographie a trop souvent omis de mentionner :

Tourist towns have so been passed over in histories of Canada's counterculture, but the activities of « hippies » and hitchhiking transients in Banff suggest that many held views of nature that were less idealistic and more hedonistic than previously accounted for. As Stuart Henderson points out, there were « bohemian centres in just about every major city in North America by the mid-1960s » and as the counterculture spread and too on new forms, many non-major cities acquired significant bohemian scenes too, with some made up largely of transplant from afar. Banff was just one Canadian tourist town that hippies and hitchhikers were drawn to. Others included Jasper Alberta (300 kilometres to the north) ; Percé, Quebec and Tofino, BC.²⁴.

2.1.2 La Gaspésie et le tourisme

Outre l'arrivée de jeunes touristes hippies au cours des années 1960-1970, Percé et Banff se ressemblent à plusieurs égards. Les deux sont de petites villes où le tourisme constitue un moteur économique indispensable. Comme Banff, Percé est peu dynamique d'octobre à mai, mais, pendant la saison estivale, elle s'anime pour

²⁴ Bradley, *loc. cit.*, p. 72.

accueillir un flot croissant de visiteurs²⁵. Si la Gaspésie attire les voyageurs²⁶ depuis au moins le XIX^e siècle grâce à ses clubs de chasse et de pêche²⁷, c'est plutôt à partir de 1929 que le Service du tourisme commence à promouvoir la Gaspésie, dès lors accessible grâce à une route qui fait le tour de la péninsule²⁸. Percé et son singulier rocher s'imposent rapidement dans les guides touristiques, jusqu'à devenir un incontournable au tournant des années 1970.

Au cours de 1968-1969, le Québec et l'Ontario s'associent en lançant une campagne de publicité conjointe, qui se répétera jusqu'au cours de l'exercice 1978-1979, sous le thème « **La route des pionniers** » — « **The Heritage Highways** » afin de promouvoir l'itinéraire Chutes Niagara — Percé en passant par les villes de Toronto, Ottawa, Montréal et Québec²⁹.

Le fait d'être ainsi « mis sur la carte » et d'accueillir un nombre important de touristes pendant la saison estivale force les petites villes à se doter d'installations et de commerces capables d'accueillir les touristes. Dans le cas de Banff, Bradley précise que la main-d'œuvre locale était insuffisante et que la ville dépendait donc des étudiants venant travailler pendant la saison estivale pour opérer ces installations, ce qui peut expliquer la montée en popularité de Banff auprès des jeunes³⁰. La situation est semblable en Gaspésie ; à partir du XX^e siècle, l'afflux de touristes augmente exponentiellement au fil des décennies. Dans la synthèse d'histoire régionale de la Gaspésie de Marc Desjardins, Yves Frenette, Jules Bélanger et Bernard Hétu, la

²⁵ À ce propos, voir Marc Desjardins et coll., *Histoire de la Gaspésie*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Les régions du Québec », 1999, p. 546.

²⁶ À cette époque, selon Desjardins (*op. cit.*, p. 72), une grande portion des visiteurs provient des États-Unis.

²⁷ Paul Lemieux, « *C'est arrivé par chez nous...* » *Tourisme – Chasse – Pêche – Loisir. L'histoire d'un Ministère dans l'Est du Québec*, Rimouski, Direction régionale du ministère du Loisir, de la Chasse et de la Pêche de l'Est du Québec, 1986, p. 12.

²⁸ Ministère du Tourisme, *Le tourisme québécois. Histoire d'une industrie*, Québec, Gouvernement du Québec, 1992, p. 5.

²⁹ *Ibid.*, p. 9. Pour plus d'information à propos du caractère touristique de Percé, voir : Jacinthe Archambault, *loc. cit.*

³⁰ Bradely, *loc. cit.*, p. 74.

Percésie est présentée comme la destination ultime dans la péninsule qui accueille annuellement plus d'un demi-million de touristes à la fin des années 1950³¹. Selon ces auteurs, cet achalandage ne bénéficie cependant qu'à une infime partie de la population et à certains investisseurs étrangers. En s'appuyant sur les travaux de sociologues, dont Gérard Guité, ils présentent ce phénomène comme une sorte de trahison de l'identité gaspésienne :

Avec son centre d'art et son théâtre d'été, Percé favorise un séjour prolongé ; en fait, ce lieu enchanteur est l'étape par excellence du tour de la Gaspésie. [...] Mais l'odeur des frites remplace de plus en plus celle de la morue et, peu à peu, Percé perd de son charme, devenant une sorte de « Old Orchard Beach » québécois. En vérité, la situation percéenne ne reflète que le malaise général. Dans un but mercantile, on détériore et on détruit les sites, et les nouvelles constructions, comme les enseignes, sont souvent d'un goût douteux. La cuisine est plus américaine que gaspésienne et l'artisanat se fait volontiers japonais. Dans la décennie de 1950 et au début des années 1960, les observateurs qui critiquent cet état de choses font figure de prophètes de malheur. Mais avec le déclin de l'industrie dans la décennie de 1970, leurs discours reviendront à la mémoire avec acuité. [...] Ce n'est également qu'une partie de la population qui bénéficie des retombées du tourisme : garagistes, propriétaires de magasins d'artisanat, restaurateurs et hôteliers, qui « importent d'ailleurs tout ce dont ils ont besoin à l'exception de quelques sacs de pommes de terre qu'ils achètent dans la localité ». Même à Percé, la plupart des hôtels appartiennent à des gens de l'extérieur et l'emploi offert durant la saison estivale est surtout accordé à de jeunes Montréalais³².

Le dynamisme apporté par le tourisme n'en reste pas moins bénéfique pour l'économie gaspésienne, qui périclite depuis la fin du XIX^e siècle alors que les conditions de l'industrie de la pêche en Gaspésie se détériorent³³ et que le taux de chômage se maintient au-delà de celui des autres régions (entre 5 et 40 % au cours de l'année 1965, dépendamment des secteurs³⁴). Les jeunes peinent à trouver des emplois et quittent

³¹ Desjardins et coll., *op. cit.*, p. 546.

³² *Ibid.*, p. 548-549.

³³ *Ibid.*, p. 355.

³⁴ *Ibid.*, p. 389.

souvent la région pour s'installer dans les centres urbains afin d'échapper à cette pauvreté³⁵.

2.2 L'occupation de *La Maison du Pêcheur libre* de Percé à l'été 1969, un cas singulier et révélateur

2.2.1 Qu'est-ce que *La Maison du Pêcheur libre* de Percé ?

Au cours de la décennie 1960, avec la montée en popularité du mouvement *Peace and Love*, la venue de hippies à Percé lors de la période estivale prend de l'ampleur. Le phénomène des « pieds nus » remonterait au moins à la décennie précédente si on se fie à une témoin anonyme interrogée par Radio-Canada³⁶. Les jeunes visitaient la région en nomades et socialisaient souvent autour du Centre d'art de Percé. En outre, à l'été 1969, l'accueil offert par les locataires de *La Maison du Pêcheur*, qu'ils appellent aussi *Maison du Pêcheur libre*, attire encore plus les jeunes. Il s'agit d'une première dans le genre ; *La Maison du Pêcheur* devient un espace de rencontre pour les jeunes où ils pouvaient s'installer à peu de frais pour quelques jours. La nature réelle des activités menées dans le bâtiment reste difficile à déterminer ; la cabane qui remplissait autrefois des fonctions liées à la pêche ressemblait apparemment à un simple entrepôt désaffecté. Au tournant des années 1960, le lieu avait été aménagé sobrement pour accueillir chansonniers et artistes associés aux boîtes à chansons. C'est

³⁵ *Ibid.*, p. 390.

³⁶ Radio-Canada, « Archive. 1969 : Que se cache-t-il derrière la Maison du pêcheur de Percé ? », 18 juillet 2019, [En ligne] URL : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1227716/maison-pecheur-perce-histoire-archives>. À partir de 8 :07, la témoin dit que cela fait au moins 15 ans que les jeunes visitent la région pendant la saison estivale.

à cette époque, soit vers 1963-1964, qu'on lui attribua le nom de *Maison du Pêcheur*³⁷. Comme en témoignent plusieurs adeptes de la contre-culture ayant vécu en Gaspésie interrogés par Rose-Hélène Tremblay, les boîtes à chansons, notamment *La Piouke* à Bonaventure, attiraient les jeunes³⁸. Locaux et voyageurs s'y rencontraient et échangeaient en ces lieux³⁹. Tout porte donc à croire que *La Maison du Pêcheur* était un tel lieu propice aux rassemblements. Située au cœur du village de Percé, non loin de la plage et pratiquement en face du Centre d'art, la vieille cabane était évidemment accessible et facile à trouver.

En se basant sur le long métrage de Chartrand et Bérubé, Alex Giroux décrit *La Maison du Pêcheur* comme un lieu de « rassemblement des hippies⁴⁰ », tandis que Jean-Philippe Warren et Andrée Fortin la qualifient de commune⁴¹. Aucune de ces études n'offre une description ou une explication documentée de l'histoire de *La Maison* et des événements qui s'y sont déroulés en 1969.

2.2.2 L'été 1969

Le scénario de Jacques Bérubé auquel a donné vie Alain Chartrand offre certes un aperçu éloquent des événements survenus à Percé au cours de l'été 1969. Mais c'est en consultant directement les archives qu'on peut saisir toute l'ampleur de l'affaire et

³⁷ Benoît Lavoie, « La Superfrancofête n'est pas terminée pour Lucien Gagnon », *Le Soleil*, 2 novembre 1974, cahier D, p. 2. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2712925>.

³⁸ Les témoignages livrés laissent entendre qu'il s'agissait principalement d'un lieu de rassemblement où se succédaient des veillées et des activités. Si la musique occupait une place importante, il semble que les activités ne s'inscrivent plus dans le cadre du mouvement originel des boîtes à chansons des années 1960.

³⁹ Rose-Hélène Tremblay, *La révolution des fleurs*, Bonaventure, Les Inéditions, 2018, p. 86.

⁴⁰ Alex Giroux, *La musique populaire et la contre-culture au Québec (1967-1973)*, Montréal, mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 2015, p. 57.

⁴¹ Jean-Philippe Warren et Andrée Fortin, *Pratiques et discours de la contre-culture au Québec*, Québec, Les éditions du Septentrion, 2015, p. 172.

mesurer l'importance de la contre-culture dans le fil des événements. Pour ce faire, il faut brosser un portrait du contexte. Les péripéties de 1969 s'amorcent avec l'arrivée des locataires des lieux, soit Paul Rose et ses acolytes, notamment Jacques Baulnes, Jacques Rose et Francis Simard. Selon un témoignage, ceux-ci auraient choisi de se rendre à Percé pour la saison estivale après avoir lu un article dénonçant l'intolérance des constables envers les jeunes touristes qui souhaitaient séjourner à Percé⁴².

Selon une règle informelle soutenue officieusement par le Conseil de ville, tout touriste ne détenant pas au moins 20 \$ n'était pas le bienvenu à Percé⁴³. Plusieurs lettres adressées à la municipalité exigeaient l'arrêt de cette pratique. Cette norme informelle aurait par ailleurs été dénoncée dans les médias à l'échelle provinciale. Dans une lettre au Conseil, une famille de Montréalais qui avait entendu parler de cette règle dans *La Presse* et à *TV Canal 10* déclarait qu'au prix imposé, ils allaient « laiss[er] Percé aux "Américains"⁴⁴ ». La pratique a bel et bien offusqué plusieurs personnes au Québec. Le dossier consulté, malgré qu'il contienne plusieurs lettres et décisions prises par le Conseil, ne contenait pas de réponse à cette demande d'abrogation de la pratique. Pourtant, des éléments aussi précis que l'approbation du choix des constables et de leur rémunération passaient par le conseil⁴⁵.

Cela dit, les témoignages livrés directement par les locataires de *La Maison du Pêcheur* n'évoquent pas la règle des 20 \$ comme étant un facteur ayant motivé leur arrivée en Gaspésie. Dans son ouvrage autobiographique, Francis Simard affirme que c'est plutôt

⁴² Simon Desjardins, entrevue anonymisée réalisée le 24 mai 2023 dans le cadre du projet *La mémoire des boîtes à chansons*, 6 :37.

⁴³ Archives de la Municipalité de Percé (AMP), Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, s.d. Nous n'avons pas été en mesure de retracer l'article mentionné dans la lettre.

⁴⁴ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, 27 juillet 1969.

⁴⁵ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Livre des minutes du Conseil municipal de Percé, 28 juin 1969, p. 2.

parce qu'ils avaient besoin de se reposer qu'ils auraient loué la cabane. Dans *Pour en finir avec Octobre*, il écrit :

Au départ, notre seule intention c'était de nous reposer. Nous voulions nous détendre un peu. [...] Nous nous sommes dit qu'en louant la Maison nous pourrions ouvrir un café pour l'été. Nous aurions une place où rester, un endroit pour rencontrer du monde, le plaisir d'avoir à soi, pour deux mois, un petit restaurant qui va nous permettre de vivre sans problème. [...] Les vacances qui devaient durer deux mois n'ont jamais commencé...⁴⁶

Peu importe la raison de leur déplacement en Gaspésie, il est clair qu'une fois à Percé, ces jeunes ont pris conscience des injustices. Ils se sont alors servis de *La Maison du Pêcheur* pour contrer l'élitisme touristique en commençant par offrir des cafés à 0,10 \$ et en « voula[nt] y accueillir les jeunes qui, faute de moyens financiers, étaient obligés de dormir à la belle étoile, dans les champs ou sur la grève⁴⁷ ».

Un document sans auteur, possiblement réalisé avec la contribution de Paul Rose, confirme cependant que plusieurs enjeux liés à l'élitisme du tourisme gaspésien auraient confronté les Montréalais. Dans l'ouvrage intitulé *Dossier Paul Rose*, dédié à Rose Rose — mère de Paul Rose — et édité par le Comité d'information sur les prisonniers politiques (CIPP), *La Maison du Pêcheur* est présentée comme une initiative de démocratisation de la Gaspésie en tant que richesse québécoise. Le paragraphe consacré à l'année 1969 évoque ainsi cette période :

Durant l'été, [Paul Rose] met toutes ses économies dans l'implantation, à Percé, de ce qui deviendra la première auberge de jeunesse populaire au Québec, **La Maison du Pêcheur**. Les riches commerçants d'été réagissent : le chef de Police et ses hommes (en fait, fiers-à-bras de Montréal, engagés à forfait pour la saison estivale), tentent pa[r] [sic] deux fois, à coup de jet de boyaux d'arrosage, de déloger les jeunes occupants et locataires de la maison. Mais ceux-ci résistent et

⁴⁶ Francis Simard, *Pour en finir avec Octobre*, Montréal, Éditions internationales Alain Stanké, 1982, p. 154.

⁴⁷ Normand Lassonde, « Selon Félix Maltais : le prochain incident va donner lieu à une bagarre. La tension monte à Percé », *L'Action*, 31 juillet 1969, p. 3. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3493492?docsearchtext=La%20tension%20monte%20à%20Percé>.

l'affaire fait rapidement le tour du Québec. Les responsables de la Maison du Pêcheur, forts de l'appui des pêcheurs de Percé et des environs (pêche non touristique) expliquent aux médias leurs objectifs : permettre l'accès de Percé aux jeunes de la Gaspésie et du Québec, *aux gens du peuple qui n'ont pas \$ 20 par jour à dépenser, la Gaspésie doit appartenir aux pêcheurs, aux Gaspésiens, aux gens du peuple, pas aux riches touristes américains de passage... [...]* Devant l'ampleur que prend *l'affaire de Percé*, les commerçants d'été louent pour l'été 69, la Maison du Pêcheur, dont le bail ne se termine qu'en septembre, continue d'accueillir régulièrement entre 200 et 300 personnes par semaine⁴⁸.

La mention de *La Maison du Pêcheur* en tant que la première auberge de jeunesse populaire au Québec offre une piste de réflexion concernant la vocation du bâtiment. Dans les faits, comme nous le verrons, une auberge de jeunesse ouvre bel et bien ses portes l'été suivant à Percé. Ce lieu, qui porte en effet le nom de *Maison du Pêcheur*, se trouve cependant à l'écart de la ville (comme pour Banff) et poursuit des objectifs un peu différents de ceux de Rose⁴⁹. Cela dit, tout porte à croire que l'offre d'un tel service à Percé et le lieu choisi pour la nouvelle auberge résultait des événements survenus au cours de l'été 1969.

2.2.3 Distinguer le militantisme nationaliste et la contre-culture

De prime à bord, les similitudes entre Banff et Percé sont frappantes. La présence accrue de jeunes touristes, les tensions avec la population locale et la nécessité d'ajouter des installations appropriées pour ces visiteurs n'en sont que quelques exemples. Notons cependant que, contrairement aux jeunes touristes présentés par Bradley, les initiateurs des événements survenus en 1969 à Percé n'étaient pas des porte-étendards de la contre-culture. Ils n'étaient des hippies que par association et poursuivaient plutôt des objectifs souverainistes. Ce sont d'ailleurs ces mêmes objectifs qui mèneront Francis Simard, Paul Rose, Jacques Rose, Jacques Baulne et quelques autres personnes à prendre part aux actes terroristes posés par le *Front de Libération du Québec* (FLQ)

⁴⁸ s.a., *Dossier Paul Rose*, Montréal, Éditions du C.I.P.P, 1981, p. 19.

⁴⁹ Haut-commissariat à la Jeunesse, aux Loisirs et aux Sports, *loc. cit*, n.p.

pendant la crise d'Octobre 1970. Selon les informations recueillies, les locataires de *La Maison* n'entretenaient pas encore de liens directs avec le FLQ à l'été 1969. Membres du *Rassemblement pour l'Indépendance nationale* (RIN), ils espéraient seulement, à travers leur séjour en Gaspésie, répandre les idées indépendantistes⁵⁰. Ils n'étaient donc pas, à proprement parler, des hippies et ne s'identifiaient pas au mouvement. D'ailleurs, ce n'est pas leur trajectoire militante qui nous intéresse ici. L'implication de ceux qui rejoindront le FLQ après leur passage à *La Maison du Pêcheur* ne nous concerne que dans la mesure où ils ont été associés au mouvement.

C'est ici que la question de l'identité hippie s'impose. Dans une entrevue réalisée au cours de l'été 1969 par un journaliste de Radio-Canada, un jeune homme assis devant *La Maison du Pêcheur* précisait :

Il s'agirait d'abord de savoir ce que c'est qu'un hippie, un hippie, c'est un gars qui a les cheveux longs, une barbe, un hippie c'est un sale, un crotté, un gars qui a pas d'instruction, qui travaille pas, qui va pas à l'école. Là c'est pas la même chose. Je sais que j'veis à l'école, j'travaille en même temps. Si c'est juste pour les cheveux longs, y'a pas de problème. [...] On est des étudiants en vacances, des étudiants, on a pas beaucoup d'argent c'est certain. On étudie toute l'année, on peut pas travailler pour gagner notre argent, puis on a le droit quand même, je sais pas moi, la Gaspésie, Percé, ici, c'est au Québec. C'est en territoire québécois. J'ai autant le droit moi en tant que Québécois de venir ici qu'un Américain⁵¹.

L'identité hippie apparaît ainsi plus souvent imposée que revendiquée. Dans le cadre de la présente étude, nous nous attardons surtout aux jeunes touristes restés anonymes et dont les objectifs étaient ludiques et non politiques. Toutefois, comme le précisent certains des témoins de Rose-Hélène Tremblay, l'indépendance du Québec a pu faire partie des ambitions de jeunes s'étant aussi associés au mouvement hippie⁵². Il n'en

⁵⁰ s.a., *Dossier Paul Rose*, p. 19.

⁵¹ Radio-Canada, « Archive. 1969 : Que se cache-t-il derrière la Maison du pêcheur de Percé ? », *loc. cit.*

⁵² Tremblay, *op. cit.*, p. 106.

demeure pas moins que les deux phénomènes ne sont pas directement ou systématiquement liés.

Dans le long métrage d'Alain Chartrand, la dichotomie entre les hippies et les séparatistes apparaît clairement. Venus pour profiter du beau temps et faire la fête, les jeunes plus frivoles affluent en soirée à *La Maison du Pêcheur*. Dans une scène où les protagonistes peinent à rassembler des gens pour aborder la question nationale, le personnage de Francis Simard, interprété par Charles-Alexandre Dubé, déplore le fait qu'il soit beaucoup plus facile de trouver des « trippeux »⁵³ pour veiller que pour mener la lutte. Cette scène illustre la distance entre les deux idéologies qui se côtoyaient en ces lieux. Loin de vouloir laisser entendre qu'il n'existe aucun lien entre le nationalisme québécois et le mouvement hippie, nous choisissons cependant de nous concentrer sur les stéréotypes et les préjugés à propos des jeunes touristes ainsi qu'aux conséquences associées à cet afflux de visiteurs itinérants.

2.2.4 Ces préjugés et stéréotypes qui collent à la peau sale et dans les longues barbes

« [L]es sales et les pouilleux », « barbus, crottés, drogués », « crasseux », « ordures », « dirty, long-haired beatniks », « hairy, unwashed, decerebrated bums », « indésirable », « fauteurs de troubles », « bande de têtes enflées », « maniaques aux cheveux longs », « sans le sou », « bohèmes », « dirty dogs, but dogs are cleaner » : tous ces termes ont été employés pour qualifier les hippies dans des lettres envoyées au conseil de Percé en 1969⁵⁴. En effet, l'une des particularités de l'affaire de *La Maison du Pêcheur* est d'avoir attiré l'attention médiatique. Au cours de l'été, tout le Québec

⁵³ Chartrand, *loc. cit.*, 30 :57.

⁵⁴ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettres diverses envoyées au Conseil municipal de Percé 1969-1970.

pouvait ainsi en suivre le déroulement. La présence de hippies à Percé ainsi que les arrosages organisés par des citoyens et le service de police municipal⁵⁵ ont eu des échos jusqu'à Montréal⁵⁶. Rapidement, le Conseil s'est mis à recevoir des lettres en provenance principalement de la métropole, dans lesquelles se trouvaient toutes sortes de propos porteurs de préjugés et de stéréotypes envers tous ceux et celles qui adhéraient à certains codes culturels. La plupart de ces lettres exprimaient un dégoût profond envers les hippies et félicitaient le Conseil d'agir ou encore le sommaient de se montrer plus radical sous peine de perdre des visiteurs. Par exemple, un homme soulignait, en parlant des jeunes et de la situation : « [It] made me sick to my stomach [...] I wish Montreal would emulate your decision⁵⁷. » Le 24 juillet 1969, une femme félicitait le Conseil d'avoir tenté de se débarrasser des hippies, parce que, écrivait-elle, « [a]yant moi-même passé quelque temps à Percé l'été dernier, vacances raccourcies causées par tout ce tintamarre des hurlements qui durait des nuits, comme touristes, nous payons pour aller se reposer et jouir de l'endroit⁵⁸. » Elle promettait aussi d'être la première à y retourner si le calme revenait ; de quoi encourager le conseil à se débarrasser des jeunes ! De même, dans une lettre datée du 28 juillet 1969, un touriste déplorait que le village soit achalandé à cause des jeunes et se plaignait de leurs habitudes d'hygiène en soulignant que « it is a hazard both for life & disease. Even the

⁵⁵ Les « arrosages organisés » consistaient à expulser les jeunes de *La Maison du Pêcheur* en utilisant les boyaux du service d'incendie de la municipalité. La très forte pression des boyaux d'arrosage projetait au sol les victimes qui se voyaient ainsi forcées de sortir de la cabane pour se mettre à l'abri.

⁵⁶ Aux archives municipales de Percé, 66 lettres de citoyens d'un peu partout au Québec et même en Ontario ayant eu vent du conflit entre la municipalité et les jeunes grâce à des articles publiés dans de grands journaux comme *La Presse* et *Le Soleil*.

⁵⁷ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, Montréal, n.d.

⁵⁸ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, Québec, 24 juillet 1969.

beaches are used as sewers⁵⁹. » Une personne proclamait même : « Cachez les hippies d'abord et nous visiterons la Gaspésie après⁶⁰. »

Certains Montréalais exprimaient leur mécontentement en regrettant que Percé ait dû endurer le même sort que la grande ville. À en croire ces personnes, les hippies détruisaient tout sur leur passage. Selon une d'entre elles, « these hippies [have] taken over the peaceful countryside, and they will bring wreck and ruin as they have been doing in Montreal these last few years⁶¹ ». Une autre s'inquiétait pour les habitants de Percé en soulignant qu'« [i]l est malheureux qu'ils aillent détruire vos enfants [...] laissez les faire et vous verrez, la drogue, les belles parties de fesses en public, comme ici à Montréal au parc Lafontaine, à la Ronde, dans les parcs publics, les ruelles et j'en passe⁶². »

Les lettres envoyées à la mairie de Percé se montraient, dans certains cas, particulièrement agressives à l'égard des hippies. Une personne d'Ottawa proposait d'utiliser des « stink Bombs, or Itching Powder [...] [to] accomplish more than the Provincial Police⁶³ », tandis qu'une autre de Dorval suggérait d'enfermer les jeunes à l'intérieur de la cabane à partir de l'extérieur et de les laisser là jusqu'à ce qu'ils acceptent de quitter⁶⁴. Cela dit, la solution la plus draconienne se trouve dans une lettre anonyme où est proposée la solution suivante : « [W]hatever nationality they are [...]

⁵⁹ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, s.l., Percé, 28 juillet 1969.

⁶⁰ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, Montréal, n.d.

⁶¹ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, s.l., n.d.

⁶² AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, Montréal, 31 juillet 1969.

⁶³ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, Ottawa, 31 juillet 1969.

⁶⁴ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé (copie conforme au ministère de la Justice), Dorval, 12 août 1969.

[they] should be drafted for military training, deloused and **castrated** one by one to overcome the new generation. La Maison du pêcheur should be burned after⁶⁵. »

La majorité des lettres adressées au maire ou aux conseillers par des observateurs extérieurs au conflit se prononcent en faveur de la répression. En contrepartie, quelques lettres s'élèvent contre la fermeture de *La Maison du Pêcheur*, le traitement réservé aux jeunes contre-culturels par la municipalité ou encore les politiques du maire en matière de dépenses touristiques. Dans une lettre, un couple annonce qu'il a décidé de ne pas venir en vacances à Percé, contrairement aux années précédentes, parce qu'il trouvait que la municipalité attaquait gratuitement les jeunes⁶⁶. Dans le même ordre d'idées, le Conseil recevait, en août, une lettre cosignée par six professeurs et assistants professeurs d'anthropologie et de sociologie de l'Université McGill déplorant le traitement réservé aux jeunes par le Conseil et les citoyens de Percé. Ils déclaraient :

Your allegations about the loss of tourist business, not presently justified by any facts, might well come to be a correct prediction for the future as a result of the narrow-minded and xenophobic attitude taken by you and the citizen of Percé. Do you really think that we want to come for a vacation where amount of money in pocket and length of hair are the criteria of welcome ? How can we be attracted to a town where students are called « dogs » and « hooligans » ? To be civilized is to treat people in a civil fashion, not according to their conformity with our prejudice about dress or custom or monetary advantage. In persecuting these young people, are you any different from those residences, companies, communities, and resorts which exclude French Canadians⁶⁷ ?

En réponse aux appuis, mais surtout aux critiques, le 8 août 1969, André Méthot, maire nouvellement élu de Percé, publiait un communiqué dans lequel il justifiait les actions de la municipalité. Le maire met d'abord en doute le statut d'étudiant des visiteurs, pour ensuite revenir sur ce qui constitue pour lui un véritable péril :

⁶⁵ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, Montréal, août 1969.

⁶⁶ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, Montréal, n.d.

⁶⁷ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre adressée au Conseil municipal de Percé, Montréal, 12 août 1969.

Pourquoi dans ce beau pays laisserions-nous une minorité de hippies et de supposés étudiants (ils sont rares) faire la loi et imposer leur genre de vie et leur présence bien inopportun, chaque jour, de plus en plus nombreux les visiteurs expriment leur surprise, leur désapprobation et leur profond dégoût pour cet état de choses qui règne à Percé. Une enquête sérieuse démontrerait que le village est atteint d'une maladie qui le ronge et qui s'attaque à tous. La maison du pêcheur n'est certainement pas une maison de retraite et à tous les points de vue elle reste un danger physique et moral pour Percé. Sa présence dans notre village est une menace constante non seulement pour la saison en cours, mais pour les années à venir. Allons-nous détourner ou détruire la source qui nous donne notre gagne-pain et une certaine indépendance économique ? NON, non à la crasse, non à l'immoralité, non à tout ce qui pourrait nuire à Percé et à la Gaspésie.

Cette situation n'est pas sans rappeler celle décrite par Mahood alors que le maire de Vancouver, Tom Campbell, menait une lutte sans relâche, elle aussi très médiatisée, contre les jeunes « hitchhikers ». Dans cette campagne, « [a]nti-hippie associations said hippies spread moral corruption and should be arrested for obstructing traffic, indecent behavior, and drug possession. The Children's Aid Society said runaways found in the area were being “taken in by hippies” and at risk of becoming involved in “sexual immorality”⁶⁸. »

Notons que la crainte de voir la jeunesse corrompue par les hippies revient fréquemment. Selon un témoignage livré par une jeune fille native de Percé à une journaliste de Radio-Canada en 1970, des parents s'inquiétaient de l'influence négative des jeunes de Montréal et Québec sur leurs enfants. Mais cela n'arrêtait pas les jeunes pour autant. Malgré l'aversion de ses propres parents envers ceux qu'ils qualifiaient de « beatniks⁶⁹ », la jeune fille admettait apprécier grandement la venue massive de jeunes touristes pendant la saison estivale. Avouant elle-même se promener parfois nu-pieds, elle soulignait aussi que la présence de ces jeunes permet aux locaux de fraterniser. Cela dit, elle condamnait les événements survenus l'année précédente à *La Maison du Pêcheur* qui ont fait mauvaise presse à Percé et espérait que ces jeunes en particulier

⁶⁸ Mahood, *loc. cit.*, p. 47.

⁶⁹ Le terme « beatnik » réfère à la contre-culture *beat* populaire dans les années 1950-1960.

ne reviennent pas⁷⁰. En défendant les jeunes tout en blâmant les locataires de *La Maison* pour le grabuge, elle confirme que le tourisme contre-culturel restait indépendant de l'offre d'hébergement de l'été 1969. D'ailleurs, jusque-là, la présence des jeunes n'avait pas suscité de débat public.

En plus d'attirer des jeunes qui dérangeaient les touristes et de faire injure aux décisions du Conseil, *La Maison du Pêcheur* devenait d'autant plus nuisible pour les autorités et les entrepreneurs en raison de la médiatisation des événements. Après cet été plein de rebondissements, plusieurs personnes impliquées dans l'industrie du tourisme de Percé cherchèrent d'ailleurs à minimiser les faits. Dans un reportage de Radio-Canada, par exemple, un homme d'affaires du village souligne que les médias ont grandement exagéré la situation et affirme que la présence de hippies à Percé reste sous contrôle⁷¹. Ce qui ne l'empêche pas de pointer du doigt les jeunes touristes et de prétendre qu'ils nuisent à son entreprise. Il semblerait donc que l'attention médiatique accordée au conflit ait nui à l'économie touristique de Percé tout en entachant la réputation du Conseil de ville. Cela dit, sous plusieurs aspects, elle se résume surtout en une campagne publique de lynchéage du mouvement hippie.

Hormis le grabuge, parmi les torts moraux reprochés aux hippies, se trouvait notamment la consommation de drogue. Largement répandues chez les adeptes du mouvement hippie, plusieurs drogues psychédéliques circulaient dans les années 1960-1970, ce qui inquiétait les autorités⁷². Néanmoins, tous les hippies ne consommaient pas, comme le précise Mahood : « Some travelers did not use drugs regularly, if at all, while others smoked pot and panned for gold in the Fraser River Valley, ate magic mushrooms in the Pacific Rim National Park, and dropped LSD on the Plains of

⁷⁰ Radio-Canada, *loc. cit.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Martel, *loc. cit.*, p. 453-454.

Abraham⁷³. » Dans le cas de *La Maison du Pêcheur*, les détracteurs des hippies soutenaient évidemment, parfois de manière sensationnaliste, que la drogue y circulait librement. « La Maison du Pêcheur, [peut-on lire dans un article,] pose le problème de la vocation touristique de la Gaspésie : La RCMP croit que *La Maison du Pêcheur* est un centre de distribution de narcotiques⁷⁴ ». Pourtant, les occupants de la maison louée par Paul Rose et Jacques Beaulne assurent qu'ils n'étaient en possession d'aucune drogue ou alcool. En fait, la précarité financière de la plupart des visiteurs ne leur aurait même pas permis pareils luxes ; ils se contentaient apparemment d'un régime de pain et de lait⁷⁵. Il n'est pas du ressort de cette étude de prouver qui disait vrai et s'il y avait ou non des drogues sur place. Rien ne confirme que la GRC surveillait *La Maison du Pêcheur*, même si son association au mouvement contre-culturel représentait une préoccupation des forces de l'ordre à cette époque. Par ailleurs, dans son article sur le sujet, Martel n'évoque que les activités du FLQ survenues plus tard⁷⁶. Cela dit, les discussions portant sur la présence de drogues à Percé révèlent une fois de plus les préjugés et la campagne de salissage amorcée contre les hippies. Martel explique justement que la GRC a joué un rôle important dans l'émergence d'un sentiment de crainte collectif à l'égard des hippies et de la drogue. « By collecting information on drug users and then identifying “the hippie” as a drug user, the RCMP was able to successfully depict hippies as a threat, and argue against their cultural, social and political demands on the grounds that this was necessary to preserve society as it was⁷⁷. »

⁷³ Mahood, *loc. cit.*, p. 46.

⁷⁴ François Trépanier, « La Maison du Pêcheur pose le problème de la vocation touristique de la Gaspésie : La RCMP croit que la Maison du Pêcheur est un centre de distribution de narcotiques », *La Presse*, 28 juillet 1969, p. 1-2. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2682440?docsearchtext=hippies%20maison%20du%20p%C3%A9cheur>.

⁷⁵ Lassonde, *loc. cit.*

⁷⁶ Martel, *loc. cit.*, p. 216.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 217.

Martel ajoute que l'apparence physique et surtout l'hygiène des jeunes se trouvaient la plupart du temps au cœur des reproches faits aux hippies⁷⁸. Évidemment, les jeunes itinérants de Percé n'échappaient pas à ces jugements. Misant sur ce préjugé pour les évincer une bonne fois pour toutes, le maire avait fait appel, au milieu de l'été, à un inspecteur en Hygiène publique de l'Unité sanitaire de Gaspé-Est appartenant à une branche du ministère de la Santé. Le 14 août 1969, une réponse parvient au Conseil à la suite de l'inspection ; en l'absence d'opérations commerciales, les locataires n'enfreignaient pas la loi. Pourtant, le rapport cherche à confirmer les angoisses du Conseil. L'inspecteur formule ainsi des constats qui traduisent ses appréhensions personnelles :

Je n'ai pas à vous signaler qu'il s'agit d'une maison qui n'opère aucun commerce, qui n'a donc aucun permis d'exploitation. Elle doit donc être considérée comme maison privée. J'ai tout de même constaté qu'il y a une malpropreté évidente causée par le manque d'attention dans la préparation des repas (si repas il y a) et par le va-et-vient continual des pensionnaires. Ils ont l'eau courante, toilette, savon. Ils possèdent à peu près tout ce qu'il faut pour se garder propre, mais je crois vraiment qu'ils ne savent pas s'en servir. Selon les normes du ministère de la Santé, ce logement est insalubre ; et de plus, du fait que les pensionnaires se fichent royalement de toutes notions d'hygiène, il y a sûrement danger de maladie pour ceux qui habitent cette maison⁷⁹.

La question de l'hygiène s'imposait principalement dans les lieux publics, notamment dans les restaurants. Des entrevues réalisées par Radio-Canada au cours de l'été suivant permettent de constater que les gens évoquaient souvent l'enjeu de la propreté des hippies. Plusieurs prétendaient que les cheveux longs et les barbes ne les dérangeaient pas énormément, mais que la saleté trahissait en soi un manque de savoir-vivre et que des gens sales ne « se comport[ai]ent pas comme du monde⁸⁰ ». Dans son témoignage, une serveuse expliquait qu'elle trouvait justifié de ne pas servir les jeunes d'apparence

⁷⁸ *Ibid.*, p. 226.

⁷⁹ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre d'un inspecteur en Hygiène publique envoyée par l'Unité Sanitaire de Gaspé-Est, 14 août 1969.

⁸⁰ Radio-Canada, *loc. cit.*

sale parce que leurs cheveux en bataille et leurs pieds noircis par la saleté dégoutaient les autres clients⁸¹. Ici encore, les soucis rapportés par les locaux concernent la perte d'achalandage et les conséquences économiques associées à la présence des hippies.

À la lumière de cette analyse des témoignages, des lettres envoyées à la municipalité et des articles publiés dans les médias, l'affaire de *La Maison du Pêcheur* de Percé s'impose comme le reflet de la perception populaire du mouvement hippie. Loin de toujours recouvrir une réalité objective, l'étiquette « hippie » — et par extension la contre-culture — sert souvent à disqualifier des modes de vie marginaux ou tout simplement désapprouvés. Comme Bradley le souligne pour Banff, l'image de Percé, ville dont l'économie reposait en grande partie sur le tourisme, se trouve aussi affectée par la présence accrue de jeunes, incitant le Conseil municipal à réagir fortement.

2.2.5 L'affrontement : le Conseil municipal prend action

Afin d'analyser lesdits préjugés et stéréotypes attribués aux touristes hippies de la Gaspésie, il convient de voir comment le conflit entre ces jeunes et les locaux a escaladé au cours de l'été. À leur arrivée, les Montréalais auraient loué la maison à un certain M. Guité, puis ils auraient déposé, le 8 juillet, une demande au Conseil municipal pour l'obtention d'une licence de commerce⁸². Aucune suite à cette demande n'est faite dans l'immédiat. Le maire alors en fonction, M. George Cain, dira plus tard « que [les occupants de *La Maison du Pêcheur*] n'avaient pas de permis pour occuper cette bâisse et que le Conseil municipal leur avait accordé un délai d'une semaine avant d'octroyer tel permis, justement pour vérifier qu'elle serait leur conduite⁸³ ». Cette affirmation va

⁸¹ *Ibid.*

⁸² AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Livre des minutes du Conseil municipal de Percé, 8 juillet 1969, p. 2.

⁸³ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Découpage d'un article de journal, n.d. (seul le texte a été découpé).

toutefois à l'encontre des souvenirs de Francis Simard, qui soutient que les locataires de *La Maison* détenaient « un permis de la ville pour gérer un commerce⁸⁴ ».

Si les procès-verbaux ne contiennent pas de référence à l'octroi d'un permis ou à une telle condition de bonne conduite ni ne font initialement mention des craintes du Conseil face à l'occupation de *La Maison du Pêcheur*, plusieurs autres documents d'archives, dont des articles de journaux et des lettres adressées au Conseil, confirment que, rapidement, les rassemblements tenus dans la vieille habitation et la clientèle qui la fréquente dérangent. Commerçants et citoyens de Percé, inquiets du dérangement occasionné pour les touristes, s'opposent aux activités tenues à *La Maison du Pêcheur*. Parmi les actions entreprises, comme mentionné dans le *Dossier Paul Rose*, un groupe de citoyens, accompagné du corps de la Police de Percé, organise, dans les environs du 20 juillet, une première opération d'arrosage avec les boyaux du service d'incendie pour faire fuir les jeunes. Peu médiatisé, cet incident cause tout de même quelques blessés mineurs⁸⁵. La version rapportée par Simard de l'incident se lit ainsi :

À notre arrivée, la maison était complètement vide. Tout était à faire. [...] [...] Percé c'est une ville typique d'une certaine structure de pouvoir, d'exploitation. Tout est concentré sur les deux mois d'été. [...] À Percé, faut que tu dépenses. Quelques individus contrôlent toute l'économie : ce sont eux aussi qui en récoltent tous les profits. [...] Ouverture de la Maison du Pêcheur. [...] Nous avons tout de suite réussi. La salle était pleine. Nous n'étions pas exigeants. Nous ne voulions pas faire une piastre. Tu pouvais passer la soirée sans dépenser une centime. Nous vendions la bouffe presque au prix courant. Dès le premier soir, des gens ont demandé s'ils pouvaient dormir sur place. Nous avons dit oui. Le terrain autour de la Maison s'est transformé en terrain de camping. Tout le monde venait chez nous. Chez les notables de Percé, ça a été presque tout de suite la rage. Il y avait déjà un terrain de camping à Percé. Comme chez nous c'était gratuit, les gens en ont profité. [...] En quelques heures, la discothèque, la taverne, l'hôtel se sont vidés. Chez nous, c'était moins cher, plus libre, plus le « fun ». On s'y sentait à l'aise. Pour une fois, les jeunes avaient une place à eux. [...] La riposte est venue vite et pas du tout comme nous l'attendions. Les policiers sont arrivés à côté de la maison avec le camion à incendie [...] ils sont entrés et ont ouvert les boyaux

⁸⁴ Francis Simard, *op. cit.*, p. 155.

⁸⁵ Simon Desjardins, *loc. cit.*

d’arrosage. [...] [Ils] sont repartis tout fiers d’avoir lavé les pouilleux, les crottés, les sans-argent de la Maison du Pêcheur⁸⁶.

Si l’on se fie aux archives, le Conseil ne se prononce pas sur l’épisode de l’arrosage. En ne le condamnant pas, il semble le soutenir indirectement. En outre, environ deux semaines après le dépôt de la demande de licence, soit le 26 juillet, une réunion spéciale est tenue pour officialiser le désir du Conseil d’imposer la fermeture définitive des lieux à compter du 28 juillet. Pour ses membres, il s’agit de la seule issue possible, « considérant que l’occupation de la bâtisse appelée “Maison du pêcheur” est contraire au maintien de la Paix publique, du bon ordre et de la décence⁸⁷ ».

Malgré l’annonce, les jeunes refusent de quitter. S’étant déjà acquittés de la location, ils étaient en droit de rester et n’avaient pas l’intention de se laisser marcher sur les pieds. Face à leur entêtement, les opposants se mobilisèrent pour organiser une seconde attaque au boyau d’arrosage qui survint dans les environs du 31 juillet⁸⁸. Cette fois, l’invasion brutale ne passe pas sous silence. Un article paraît dans *La Presse*, qui dénonce la non-légitimité des actes posés par les autorités de Percé afin de chasser les jeunes de *La Maison du Pêcheur*. Entre autres, il est précisé que le ministère de la Justice déplore les attaques contre les jeunes. Le ministre, M. Rémi Paul, qualifie d’illégaux les arrosages tenus à *La Maison du Pêcheur*, et spécifie que, contrairement à ce que veut faire croire le Conseil, les jeunes ne contreviennent pas au Code pénal. Selon ses dires : « Que l’on soit motard ou barbu [...] on a des droits comme tous les

⁸⁶ Simard, *op. cit.*, p. 156-157.

⁸⁷ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Livre des minutes du Conseil municipal de Percé, 26 juillet 1969, p. 7.

⁸⁸ Lionel Bernier, « Percé réclame l’aide de la PP », *Le Soleil*, 31 juillet 1969, p. 1 (suite p. 6). [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3170828>.

autres. Ce n'est pas le rôle du ministère de la Justice ou de la S.Q. de donner des directives sur le comportement ou la tenue vestimentaire des gens⁸⁹. »

Comme l'indique l'article, la Sureté du Québec refusait d'intervenir pour fermer *La Maison du Pêcheur*, ce qui explique que certains aient choisi de se faire justice eux-mêmes. Par la suite, selon le témoignage de Francis Simard, la S.Q. s'est plutôt portée au secours des victimes de l'arrosage. Après la seconde attaque, ses agents auraient mobilisé les ressources nécessaires pour amener les victimes à Chandler. Gîte, couvert et vêtements secs leur furent offerts pour la nuit⁹⁰. Après avoir été ignoré par les autorités supérieures dans son combat contre les jeunes contestataires, le Conseil est choqué de ce dénouement. Un article retrouvé dans le fonds conservé par la municipalité relate des propos du maire : « Mayor André Methot⁹¹ yesterday described this Gaspé's resort's youth barn-dwellers as "dogs" and "hooligans" and said that if Justice Minister Remi Paul of Quebec does not get rid of them, the citizen will⁹². » Conséquemment, le Conseil municipal ne condamne pas les attaques contre *La Maison du Pêcheur*. Au contraire, lors d'une réunion spéciale tenue le 2 août 1969, il est résolu que « le conseil de cette municipalité assure la défense pleine et entière des personnes qui pourraient être poursuivies relativement à la fermeture de *La Maison du Pêcheur* et que les services de procureur soient retenus⁹³ ». Le dossier contient effectivement des

⁸⁹ François Trépanier, « La police de Percé a agi illégalement selon Rémi Paul », *La Presse*, 31 juillet 1969, p. 1-2. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2682447?docsearchtext=Guit%C3%A9%20maison%20du%20p%C3%A9cheur>

⁹⁰ Simard, *op. cit.*, p. 159.

⁹¹ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Procès verbal du 4 août 1969, p. 9.

Le 4 août 1969, Joseph Cain démissionne de ses fonctions de maire. André Méthot le remplace.

⁹² s.a., « Mayor Set to Drive Hippies Out », n.d, fonds sur *La Maison du Pêcheur*, Municipalité de Percé.

⁹³ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Livre des minutes du Conseil municipal de Percé, 2 août 1969, p. 8.

factures émises par un cabinet d'avocat, mais les services offerts semblent se limiter à des conseils juridiques⁹⁴.

Parmi les assaillants, on trouve le propriétaire d'un restaurant de la région, Abner Biard⁹⁵, qui devient maire de Percé quelques mois plus tard. Monsieur Biard aurait été identifié par les jeunes lors des attaques. Cela aurait incité un groupe d'occupants de *La Maison du Pêcheur* à vouloir se venger. Une trentaine d'entre eux se seraient rendus au restaurant de monsieur Biard. Les problèmes commencèrent lorsque « they refused the proprietor's request that they comb their hair. Several customers already seated in the restaurant objected to the students' presence and left, resulting in a loss of business for the proprietor⁹⁶. » Rapporté également dans *Le Soleil*, cet événement annonçait un nouveau tournant dans l'affaire de *La Maison du Pêcheur*, puisqu'il se conclut par l'arrestation de Paul Rose et de Pierre Dubois par la Sûreté du Québec⁹⁷.

À la lumière des informations recueillies, si le mécontentement persiste, les deux parties ne s'engagent plus activement dans la lutte après cet événement. Le 14 août 1969, le Conseil reçoit une lettre d'un inspecteur du ministère de la Santé qui ne peut, à sa propre déception, recommander la fermeture de la maison, « de peur d'obliger les conseils municipaux à fermer nombre de logements d'assistés sociaux qui sont dans des conditions semblables⁹⁸ ». À la fin du bail, soit à la fin de l'été, les jeunes repartent vers Montréal. Le conseil se remet toutefois difficilement de toutes ces pérégrinations. D'abord, dès la fin août, il est envisagé qu'une nouvelle « taxe d'amusement » soit

⁹⁴ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Correspondances et détails de factures pour des services de consultation en droit juridique sollicités par le Conseil municipal de Percé.

⁹⁵ Lionel Bernier, « Le maire de Percé s'attend à des rebondissements », *Le Soleil*, 12 août 1969, p. 1. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3170838>.

⁹⁶ s.a., « Mayor Set to Drive Hippies Out », *loc. cit.*

⁹⁷ Bernier, *loc.cit.*, p. 1.

⁹⁸ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Lettre des services des unités sanitaires, Gaspé, 14 août 1969, signée par Dominique Lemieux, Inspecteur en Hygiène publique.

imposée au Centre d'art de Percé⁹⁹. Finalement, le Conseil décide par résolution, en novembre 1969, d'imposer une taxe à tous lieux d'amusement (ce qui inclut le Centre d'art, mais qui aurait aussi concerné *La Maison du Pêcheur*)¹⁰⁰.

2.3 Voyages et accueil : l'importance des auberges de jeunesse

2.3.1 L'épopée de l'auberge de Percé, un projet qui a fait du chemin

Si *La Maison du Pêcheur* de Percé représente, à l'été 1969, une première initiative d'auberge de jeunesse au Québec, elle n'est pas la dernière. Dès l'année suivante, d'autres jeunes s'affairent à reproduire un modèle de centre d'accueil abordable pour les jeunes. Évidemment, après la controverse de 1969, Percé se montre frileuse. Dans les médias, Abner Biard, devenu maire à l'automne 1969, annonçait d'abord qu'il n'y aurait pas de nouvelle *Maison du Pêcheur* à Percé à l'été 1970¹⁰¹. Le Conseil votait justement contre au début du mois de mai ; des cinq conseillers, trois s'opposaient, un votait en faveur et un s'abstennait. Ultimement, malgré les votes d'opposition, les membres du Conseil apprennent que cette décision ne leur revient pas. Comme il s'agit d'une requête du ministère du Tourisme et du *Haut-commissariat aux Loisirs et aux Sports*, les pouvoirs de la municipalité impliquent le choix de l'emplacement, mais pas celui de bloquer l'ouverture d'une auberge. Un programme subventionné par le gouvernement fédéral vise à instaurer des auberges de jeunesse : « On July 8, 1970 the Trudeau government responded to the recommendation that they take a more active

⁹⁹ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Livre des minutes du Conseil municipal de Percé, 19 août 1969, p. 12.

¹⁰⁰ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Livre des minutes du Conseil municipal de Percé, novembre 1969, p. 28-30.

¹⁰¹ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Livre des minutes du Conseil municipal de Percé, 6 mai 1970, p. 56.

role. Rather than create incentives and employment schemes to keep young people at home, Secretary of State Gérard Pelletier created an experiential travel program. Under the auspices of the NHTF, Pelletier's office committed \$ 200,000 to a “temporary hostel program” that offered 150,000 bed-nights and free breakfast to young travelers¹⁰². » Cette initiative ne sera pas du goût du maire de Percé, pas plus d'ailleurs qu'à celui de Vancouver. Le contexte tendu qui précède la crise d'Octobre exacerbant la crainte populaire, en réponse à la venue inévitable de jeunes touristes, une liste de mesures fut instaurée à Percé.

En octobre 1970, lorsque sont arrêtés, pour l'enlèvement et l'assassinat du ministre Pierre Laporte, les membres de la cellule Chénier dont font partie Paul Rose, Jacques Rose, Francis Simard et Bernard Lortie, les médias s'empressaient de souligner leur affiliation à *La Maison du Pêcheur*. Or, la nouvelle auberge de jeunesse, bien qu'elle porte elle aussi le nom de *Maison du Pêcheur*, se distinguait déjà de celle qui fut à la source des événements survenus l'été précédent. En réalité, en offrant aux jeunes un endroit où *squatter*, la nouvelle auberge de jeunesse se voulait une solution pour empêcher que ceux-ci se rassemblent au centre-ville¹⁰³. Comme elle se situe un peu à l'écart du village, cette auberge de jeunesse, administrée par des gens du village, dont Suzanne Guité, propriétaire du Centre d'art¹⁰⁴, permet d'éloigner d'éventuels débordements. C'est ainsi que, dans un article du 26 juillet 1970, le maire Biard affirme que son désir de se débarrasser des « sales » et des « puants » reste prioritaire, mais que les médias exagéreraient quant à la place occupée par les hippies à Percé¹⁰⁵.

¹⁰² Mahood, *loc. cit.*, p. 46.

¹⁰³ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Découpage du journal *Le Devoir*, 20 juin 1970.

¹⁰⁴ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Livre des minutes du Conseil municipal de Percé, 14 octobre 1969, p. 21-28.

¹⁰⁵ s.a., « Le ministre Choquette ne joue pas son rôle », *Le Soleil*, 27 juillet 1970. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3129011>.

Malgré les propos du maire qui se voulaient rassurants, la position du Conseil face à la présence d'une auberge de jeunesse à Percé reste la même. En novembre 1970, lorsque vient le temps d'en discuter, on note dans le livre des minutes que :

ÉTANT DONNÉ le trouble causé l'année dernière par l'existence d'une Auberge de Jeunesse à Percé.

ÉTANT DONNÉ que cette Auberge n'était pas dirigée ni contrôlée selon les règles établies.

ÉTANT DONNÉ que cette Auberge a donné asile à un grand nombre d'indésirables.

ÉTANT DONNÉ que de tels désordres nuisent à l'industrie du Tourisme dans notre région.

POUR CES MOTIFS il est proposé par monsieur le conseiller Eugène Laflamme que la municipalité s'objecte à ce qu'une Auberge de Jeunesse soit de nouveau implantée à Percé en 1971. Adopté à l'unanimité¹⁰⁶.

Le Conseil ne détient pas, nous l'avons vu, le dernier mot quant à cette décision et il s'attire une mauvaise presse avec cette résolution. L'auberge de Percé se trouvant justement sous le feu des projecteurs, le projet obtient beaucoup de soutien. Certains désignent même cette affaire comme celle des « nouveaux Doukhobors modernes¹⁰⁷ ». Somme toute, il faut croire que les efforts investis pour faire vivre le projet ont porté fruit, puisque l'auberge est officiellement reconduite l'année suivante par le ministère du Tourisme, de la Chasse et de la Pêche¹⁰⁸. Elle s'inscrit au cœur d'une initiative visant à promouvoir le tourisme jeunesse partout dans l'Est-du-Québec. Un comité mis sur pieds en décembre 1969, à la suite des événements survenus à Percé pendant l'été, se voit alors à l'étude de l'implantation d'un réseau d'auberges de jeunesse dans l'Est chapeauté par le *Conseil des Loisirs de l'Est-du-Québec*, le *Haut-commissariat aux*

¹⁰⁶ AMP, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*, Livre des minutes du Conseil municipal de Percé, 18 novembre 1970, p. 104.

¹⁰⁷ Jean-Claude Leclerc, « Le maire de Percé et la maison du pêcheur », (présumé dans *Le Devoir*, 25 juin 1970), n.p.

¹⁰⁸ La corporation de l'auberge de jeunesse de Rivière-du-Loup, *Investissements mobiliers auberge de jeunesse Rivière-du-Loup*, Rivière-du-Loup, 1972, n.p.

Loisirs, aux Sports et à la Jeunesse, l'Office de Développement de l'Est-du-Québec (O.D.E.Q.) et le ministère du Tourisme, de la Chasse et de la Pêche. Les recommandations de ce comité permirent l'implantation dès 1970 de « quatre corporations d'Auberge de Jeunesse, soit à Rivière-du-Loup, à Mont St-Pierre, à Percé et à St-Omer¹⁰⁹ », en plus d'une à Matane. À partir de 1972, quatre autres établissements à Rimouski, Gaspé, Amqui et Dégelis s'ajoutaient au projet mis sous la responsabilité du ministère de l'Éducation¹¹⁰, prouvant l'impact marqué de *La Maison du Pêcheur* sur la place donnée aux jeunes dans l'Est-du-Québec.

2.3.2 Le réseau de l'Est : objectifs et apports des auberges de jeunesse à la scène contre-culturelle locale

Si toutes les analyses présentées jusqu'ici concernaient la Gaspésie, il convient de s'interroger sur l'impact qu'on pu avoir les auberges de jeunesse dans tout l'Est-du-Québec¹¹¹. En effet, au Québec, outre quelques études spécifiques en architecture et en géographie, le sujet semble avoir été peu documenté¹¹². Pourtant, le concept remonte à la première moitié du XX^e siècle. Selon la synthèse de Marc Boyer, la première auberge de jeunesse aurait ouvert ses portes à Bierville, près de Paris, en 1929¹¹³. Au Canada, ce serait Mary Barkley, membre de l'association des auberges de jeunesse du Canada

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 2.

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ Nous avons ici ciblé principalement le Bas-Saint-Laurent et la Gaspésie lorsqu'il est question de l'Est-du-Québec. La prise en compte de la Côte-Nord aurait entraîné quelques distorsions dans l'analyse menée jusqu'à maintenant.

¹¹² À ce propos, voir notamment : Adrien Couture, *Étude sur le réseau des auberges de jeunesse du Québec*, mémoire de maîtrise (géographie), Université Laval, 1971, 58 p. ; Émilie Turgeon, *Hospitalité urbaine et modernisme contemporain : proposition d'une auberge de jeunesse dans le Vieux-Limoilou*, mémoire de maîtrise (architecture et urbanisme), Université Laval, 2010, 40 p. ; Marie-Ève De Chantal Blanchette, *Fragments d'apparences : découverte des changements d'un paysage : une auberge de jeunesse à La Malbaie*, essai de maîtrise (architecture et urbanisme), Université Laval, 2012, 58 p.

¹¹³ Boyer, *op. cit.*, p. 14.

(devenue HI Canada), qui aurait fondé en 1938 l'association Auberge de jeunesse du St-Laurent, plus connue sous le nom de Saintlo¹¹⁴. S'il existe peu d'études sur le sujet, plusieurs rapports produits entre 1969 et 1986 par des organismes en lien avec le développement social, le tourisme et les loisirs dans l'Est-du-Québec nous ont permis de faire des liens entre ces établissements et la scène contre-culturelle régionale.

Précisons d'abord que le réseau des auberges de jeunesse au Québec s'institutionnalise avec les années. En 1973, le *Haut-commissariat à la Jeunesse, aux Loisirs et aux Sports* adopte la définition suivante : « L'Auberge de Jeunesse est un lieu d'hébergement sûr, propre et peu couteux à l'intention des jeunes itinérants. En plus de favoriser l'intégration des jeunes au milieu, l'Auberge peut favoriser la participation des itinérants aux activités de loisirs de leur choix et aux activités qui sont caractéristiques du milieu¹¹⁵. »

Si ces lieux obtiennent rapidement du succès auprès des 18-25 ans, en général, leur réputation se dégrade rapidement, comme le souligne une enquête réalisée en 1985 :

Afin de pouvoir évaluer l'image, il fut demandé aux répondants de se prononcer sur l'affirmation suivante : Les auberges ont plus ou moins une bonne réputation auprès des ajistes. Les réponses obtenues apparaissent assez partagées, puisque 40 % sont d'accord avec l'affirmation, 48 % la contestent et 12 % se sont abstenu de répondre. [...] la satisfaction manifestée par la clientèle des 18-25 ans représente un élément important dans cette présente recherche. Finalement, nous retenons que les auberges correspondent à certaines valeurs recherchées par les jeunes¹¹⁶.

Au-delà de la réputation qu'elles acquièrent, les auberges de jeunesse se développent en phase avec certaines pratiques et valeurs recherchées par les 18-25 ans, jusqu'à devenir, dans une certaine mesure, un lieu de socialisation pour les hippies. Warren et

¹¹⁴ Auberges Saintlo, « Saintlo, notre histoire », [En ligne] URL : <https://saintlo.ca/apropos/histoire-de-lassociation/#:~:text=1938,l'affilier%20au%20réseau%20HI>.

¹¹⁵ Haut-commissariat à la jeunesse, aux loisirs et aux sports, *loc. cit.*

¹¹⁶ Conseil des loisirs de l'Est-du-Québec, *Rapport sur la situation et les perspectives d'avenir des Auberges de jeunesse de l'Est-du-Québec*, Rimouski, 1986, p. 173-175.

Fortin présentent le succès des auberges de jeunesse comme une conséquence de l'attrait qu'elles exercent pour la clientèle contre-culturelle. Dans la légende d'une image prise à Saint-Omer en Gaspésie en 1974, ils écrivent : « Les auberges de jeunesse n'ont pas attendu les hippies pour éclore au Québec. Seulement, la vague des jeunes *baby-boomers* qui, surtout pendant les vacances d'été, voyagent sur le pouce et se contentent d'un confort minimum, rend ce réseau encore plus populaire. En 1971, il y en a déjà 19 réparties sur tout le territoire¹¹⁷. » On y voit un groupe de jeunes aux cheveux longs postés devant une auberge de jeunesse, ce qui confirme la prospérité du projet amorcé en 1969 et, par le fait même, la présence accrue, parmi une clientèle diverse¹¹⁸, de jeunes contre-culturels dans les auberges de jeunesse pendant la saison estivale. La présence d'idéaux alternatifs en ces lieux influence bien entendu les offres de services. À Rivière-du-Loup, des plages horaires sont réservées sur une base hebdomadaire aux ateliers de *Drogues secours*¹¹⁹. Cet organisme, comme le précisent Warren et Fortin, offre des programmes d'aide aux dépendances, fait de la prévention en intervenant auprès des groupes à risque et occupe une place caractéristique dans la contre-culture hippie québécoise¹²⁰. Il n'est donc pas surprenant de le voir ainsi associé aux auberges. Plusieurs témoins interrogés identifient l'auberge de jeunesse de Rimouski en tant que lieu privilégié de rassemblement pour les jeunes dans les années 1970. Les Rimouskois se rendaient à l'auberge pour rencontrer les voyageurs et écouter leurs récits. Ils bénéficiaient ainsi du tourisme contre-culturel le temps des visites qui duraient généralement une ou deux journées, l'auberge étant aménagée en tant que halte « de passage »¹²¹. En comparaison, les auberges de Percé et de Matane obtenaient

¹¹⁷ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 160.

¹¹⁸ Conseil des loisirs de l'Est-du-Québec, *loc. cit.*, p. 28-46.

¹¹⁹ s.a., *Auberge de la jeunesse* (document dactylographié), n.d., n.p.; section documentation régionale, Bibliothèque de l'Université du Québec à Rimouski.

¹²⁰ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 53.

¹²¹ Haut-commissariat à la Jeunesse, aux Loisirs et aux Sports, *loc. cit.*, deuxième section, p. 5.

le statut d'auberge de « séjour »¹²², puisque la Gaspésie demeurait la destination ultime. Ces dernières figuraient par ailleurs parmi les auberges prioritaires pour le *Haut-commissariat à la Jeunesse, aux Loisirs et aux Sports*, tout comme l'auberge de Rivière-du-Loup¹²³. Établies à partir des statistiques d'achalandage, ces distinctions avaient une incidence sur les services offerts.

Les auberges de jeunesse ne représentent cependant qu'un lieu de rassemblement pour les jeunes parmi d'autres, tout comme les voyages ne constituent qu'une partie de l'expérience contre-culturelle. En dépit de la suspicion et parfois même de la haine exprimée à leur endroit, les jeunes hippies ont été nombreux à se rendre en Gaspésie pour la période estivale. Leur présence dans ces paysages constitue un pan important de la scène contre-culturelle locale et même nationale. Qui plus est, l'apport des voyageurs à la scène contre-culturelle bas-laurentienne et gaspésienne dépasse largement le cadre conflictuel des événements survenus à Percé, et même celui des auberges de jeunesse. Certains de ces jeunes en quête de liberté ont découvert les contrées régionales, leurs vastes terres et s'y sont installés de manière permanente. Suivant les maximes du mouvement hippie, ils ont voulu reconstruire un monde à l'image de leurs valeurs. Les projets de retour à la terre ont ainsi animé les arrière-pays du Bas-Saint-Laurent et de la Gaspésie. Plusieurs communes d'habitation ont vu des dizaines de jeunes mettre la main à la pâte pour concrétiser leur vision utopique du monde.

¹²² *Idem*.

¹²³ *Idem*.

CHAPITRE III

LES COMMUNES ET LE RETOUR À LA TERRE

La contre-culture ne se résume pas à un discours. Dans le contexte de crise vécue par une génération qui se désillusionne du progrès, l'espoir de bâtir un monde à l'écart des pouvoirs prend l'exakte contrepartie d'un mode de gestion technocratique qui ne cesse d'étendre ses tentacules à l'échelle du Québec¹.

La présence hippie observée en Gaspésie à travers l'épisode de la *Maison du pêcheur*, tout comme l'orientation partiellement contre-culturelle des auberges de jeunesse, témoignent d'un attrait particulier pour les contrées éloignées. Ce goût de l'aventure et cet engouement pour les voyages rejoignent une partie de la frange contestataire des *baby-boomers*. Or, le mouvement hippie ne se résume pas à cet esprit de découverte. Bien au contraire, comme l'expliquent Warren et Fortin, les jeunes s'engageant pour la défense des valeurs de paix et d'amour trouvent difficilement leur place dans une société québécoise qui embrasse les valeurs technocratiques qu'ils combattent. Les attaques persistantes du Conseil municipal de Percé contre les jeunes voyageurs et l'institutionnalisation des voyageurs vagabonds au sein d'un réseau formel d'auberges de jeunesse prouvent par ailleurs l'étendue et la résistance de la culture dominante.

Constatant que les changements qu'ils réclamaient n'arriveraient pas de sitôt, plusieurs jeunes ont choisi de se regrouper pour former de modestes communautés qui se

¹ Jean-Philippe Warren et Andrée Fortin, *Pratiques et discours de la contreculture au Québec*, Québec, Septentrion, 2015, p. 157.

voulaient à la fois des réseaux de soutien alternatifs et des initiatives plus écologiques. Pour certains jeunes, « l'environnement culturel alternatif² » hippie que décrit Bennett se voulait carrément une microsociété. Ils adoptaient un mode de vie communal et des normes familiales contre-culturelles en vivant en petits groupes sous un même toit. Dépassant la simple colocation, ce mode de vie implique le partage d'un idéal commun ainsi qu'une répartition égalitaire des ressources et des responsabilités. Le but ultime des communes est de permettre à chacun de s'épanouir et de bénéficier d'un surcroît de liberté face aux contraintes financières et sociales associées au style de vie traditionnel unifamilial.

Le mouvement hippie est connu pour avoir suscité une vague de retour à la terre chez les jeunes. Des valeurs environnementalistes et antitechnocratiques jumelées à un désir de s'extraire le plus possible des structures existantes en ont amené plusieurs à tenter l'expérience communale dans une volonté d'autarcie. Pour le chercheur Stuart Henderson, par exemple, les communes rurales se popularisent à la fin des années 1960 en réponse à la perte de pouvoir des groupes contre-culturels au sein des quartiers *hip* de certaines villes, comme Toronto³. Plusieurs récits autobiographiques et témoignages rapportent également les hauts et les bas de ce mode de vie populaire auprès des adeptes de la contre-culture. L'ouvrage de Margaret Grunstein, *Naked in the Wood : My Years in a Hippie Commune*⁴ et l'article de l'historienne Christine Bard, « Fanfan : L'utopie devenue réalité ? »⁵, en sont des exemples. Au Québec, pour les régions du Bas-Saint-Laurent et de la Gaspésie, Marc Corbeil et Mahigan Lepage ont raconté leur histoire, l'un dans un mémoire, l'autre dans un récit poétique. Dans la même veine, Rose-Hélène

² Andy Bennett, « Pour une réévaluation du concept de contre-culture », *Volume!*, vol. 9, n° 1, 2012, p. 20.

³ Stuart Henderson, *Making the Scene. Yorkville and Hip Toronto in the 1960s*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, p. 268.

⁴ Margaret Grunstein, *Naked in the Wood : My Years in a Hippie Commune*, Corvallis, Oregon State University Press, 2015, 222 p.

⁵ Christine Bard, « Fanfan : l'utopie devenue réalité ? », *Clio*, vol. 22, 2005, p. 219-225.

Tremblay a recueilli les témoignages de plus de 80 personnes pour créer un ouvrage sur la contre-culture et le mouvement de retour à la terre en Gaspésie. Ce type d'engagement total envers un mode de vie utopique se voulait pérenne, mais comportait plusieurs failles. Le passage entre la théorie et la pratique a nécessité une introspection douloureuse chez certains à et mené à des ajustements considérables quant à la manière de vivre de plusieurs individus. Pour les chercheurs s'y étant intéressés, le mode de vie communal permet de poser un regard différent sur des concepts sociologiques et historiques, comme les relations parents-enfants, le genre, le rapport aux étrangers et aux populations locales ainsi que la conscience socioenvironnementale, que nous entendons explorer dans le présent chapitre.

3.1 Briser les normes et le conformisme : choisir un mode de vie contre-culturel

En gagnant rapidement en popularité, la contre-culture hippie a fait face à un paradoxe. Adoptés par un grand nombre de jeunes, plusieurs codes ont rapidement perdu leur signification contestataire et marginale. C'est le cas notamment de symboles associés à l'apparence. Arnica, témoin de Rose-Hélène Tremblay, explique : « Au début, nous étions une petite bande de cinq ou six gars à avoir les cheveux longs. Quand le groupe est devenu plus nombreux, ce symbole a perdu son sens et c'est devenu une mode qui ne voulait plus rien dire⁶. » Que faire alors pour réaffirmer sa marginalité ? Plusieurs options s'offraient aux jeunes rebelles. Les voyages en représentaient une, la vie en commune et le retour à la terre en étaient d'autres.

Manifestement, le mode de vie communal a séduit de nombreux jeunes hippies au cours des années 1970-1980. Dans son mémoire sur les valeurs féministes au sein du mouvement hippie québécois, Dorothée Perron spécifie que, de son échantillon de

⁶ Rose-Hélène Tremblay, *La révolution des fleurs*, Bonaventure, Les Inéditions, 2018, p. 271.

17 témoins, 14 témoins avaient habité à un moment où un autre dans une commune. Les autres, sans avoir formellement pris part à ce mode de vie, avaient quand même séjourné pendant de courtes périodes dans des lieux communautaires⁷.

Précisons que le fait de vivre en groupe ou de partager les responsabilités et ressources pouvait prendre plusieurs formes. La notion de partage variait grandement d'une communauté à l'autre. De même, toutes les personnes associées à une communauté ne résidaient pas nécessairement sous un même toit. À ce sujet, Marc Corbeil précise que « même si des communes ont existé, le fait demeure que les néoruraux vivaient surtout seuls, en couple ou en famille. Plusieurs installations collectives, comme la *Ferme des Arpents Gris-Bleus*, avaient essaimé, les membres se répartissant dans des maisons individuelles. Sans résider ensemble, on préservait toutefois les acquis de l'entraide et de la convivialité⁸. » Conséquemment, plusieurs profils, valeurs et ambitions animaient les hippies qui choisissaient de s'investir dans un mode de vie communautaire.

3.1.1 La mise en œuvre d'une utopie : profils, valeurs et ambitions des communards

Parmi les nombreuses alternatives qui s'offraient aux jeunes hippies, le mode de vie communal se voulait l'un des engagements les plus significatifs. À l'image du mouvement, les communes hippies prenaient plusieurs formes. Ce mode de vie alternatif, en raison de sa popularité, a suscité un intérêt particulier chez les chercheurs de différents domaines. Face au phénomène, le sociologue états-unien Keith Melville, par exemple, s'est invité dans quelques communes afin d'en documenter les particularités. En 1972, il signe l'ouvrage *Communes in the Counter Culture. Origins*,

⁷ Dorothée Perron, *Entre nature et culture : le féminisme hippie dans la mémoire contre-culturelle québécoise (1967-1987)*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Sherbrooke, 2024, p. 35-38.

⁸ Marc Corbeil, *L'utopie en acte : la commune de la Plaine*, mémoire de maîtrise (développement régional), Université du Québec à Rimouski, 1990, p. 56.

*Theories, Style of Life*⁹ qui traite des rapports sociaux au sein de la philosophie communale. D'autres auteurs se sont aussi intéressés à ces structures et au profil des individus à l'origine de projets communaux. Dans une étude réalisée entre 1971 et 1979, le politologue français Bernard Lacroix a examiné les enjeux auxquels font face les communards. Très étayée, son analyse présente différents types de communes et établit un profil général des individus ayant adopté ce style de vie à partir d'un large échantillon. Nous reviendrons sur les problématiques et les défis propres à ce mode de vie, mais commençons par nous intéresser aux profils des communes et des individus qui leur donnent vie.

Comme le souligne Lacroix, la formule communale se distingue d'un village alternatif par son caractère émergeant et une prétendue absence de hiérarchie :

[T]out sépare maintenant village et communauté. Le premier se définit par son passé, ses traditions et ses usages attestés quand la communauté, faute d'un présent trop court, n'est riche que de son avenir. Le village se caractérise également par la stabilité de ses positions implicatives, enserrées en des chaînes entrecroisées de réciprocités, au lieu que la communauté n'est que le théâtre d'une concurrence pour l'institution et l'occupation de positions encore indéfinies, contestées à peine acquises. [...] Finalement, bien que, grâce à l'enchantement collectif de ses rites et de ses festivités, la communauté puisse occasionnellement se prendre pour un village, elle n'en est pas un. Son statut de fondation l'empêche en effet d'être ce qu'elle voudrait parfois incarner : une pérennité, élément essentiel aux liens sociaux villageois. Cette absence congénitale la vole au désordre, à l'aventure et à l'improvisation¹⁰.

Il existe des différences fondamentales importantes entre les communes urbaines et rurales. Outre le fait que l'occupation quotidienne des membres diffère beaucoup en raison des horizons de possibilités plus diversifiés qu'offre la ville, Lacroix mentionne que le projet rural, qui nous intéresse particulièrement ici, implique un objectif original :

⁹ Keith Melville, *Communes in the Counter Culture. Origins, Theories, Style of Life*, New York, William Morrow and Company, 1972, 256 p.

¹⁰ Bernard Lacroix, *L'utopie communautaire*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 53.

Un premier clivage majeur sépare ainsi, à l'observation, communes urbaines, la plupart ayant un emploi extérieur salarié, et communes rurales, leurs partenaires s'efforçant plutôt de subvenir à leurs besoins grâce à leurs cultures et leurs troupeaux. Les secondes seules tendent à fonctionner en circuit clos d'autoconsommation en s'assignant pour objectif l'autarcie économique¹¹.

En se référant aux travaux de Hélène Chauchat réalisés sur le mouvement hippie au début de la décennie pour interpréter les données qu'il a lui-même récoltées, Lacroix souligne que le milieu communal se démarque notamment de la population générale par son haut taux de scolarisation. Bien qu'il se montre nuancé en constatant une forte tendance au décrochage, dans son échantillon (français),

trois communards sur cinq ont terminé leurs études secondaires, un sur deux a fréquenté l'Université, un sur cinq possède au moins une licence ou une maîtrise d'enseignement supérieur. [...] Le niveau d'étude atteint par la population communale est de structure inverse au niveau d'étude atteint par cette génération : 3 % seulement des communards ont suivi le seul enseignement primaire contre plus de 40 % pour les moins de 25 ans, 20 % ont poursuivi leurs études en Faculté [...] jusqu'à l'obtention d'un diplôme contre moins de 2 % pour l'ensemble statistique de référence¹².

Ces statistiques surprennent peu, sachant que le mouvement hippie naît en partie au cœur de mouvements étudiants, notamment sur les campus américains. Généralement, les hippies proviennent de milieux assez aisés et, dans l'échantillon étudié par Lacroix, seulement une faible proportion (environ 1,7 %) de ceux amorçant un projet de retour à la terre provient du milieu agricole¹³. Lacroix constate cependant que la frange communarde du mouvement a tendance à être composée de membres plus âgés que le hippie typique :

La plupart des communards — 70 % de l'échantillon — ont entre 20 et 35 ans et la moyenne d'âge (qui correspond approximativement à la médiane) est à peu près de 30 ans. [Les statistiques de Chauchat sur le mouvement en général] suggère[ent] en effet que le phénomène communautaire ne concerne pas n'importe quelle « jeunesse », au moins si l'on entend sous ce terme une simple

¹¹ *Ibid.*, p. 26.

¹² *Ibid.*, p. 79.

¹³ *Ibid.*, p. 77.

catégorie statistique, et par exemple les moins de 25 ans. Plus de 70 % des communards ont dépassé l'âge de cette définition conventionnelle. Ces données invitent donc d'emblée à réviser une idée reçue : l'âge médian de la population communautaire dément l'opinion selon laquelle la fuite aux champs serait le fait de l'immaturité ou de l'irrésolution. Et à défaut de suggérer immédiatement une explication du phénomène, elles ont au moins le mérite de détruire l'explication toute faite, commode et rassurante à la fois, d'après laquelle l'utopie serait une propriété, en quelque sorte naturelle, d'une adolescence biologiquement définie¹⁴.

À 30 ans, il faut aussi considérer que le communard moyen est rarement seul. Les couples et les jeunes familles se présentent en grand nombre aux portes des communes. Melville, Lacroix, Bard et d'autres mettent l'accent sur les défis qu'engendrent les idéaux théoriques prônant l'amour libre, les couples ouverts ainsi qu'une éducation commune et démocratique des enfants. De plus, dans de nombreuses communes — mais pas dans toutes¹⁵ —, une déconstruction des rôles genrés traditionnels est prônée. L'éducation des enfants et les tâches ménagères se voulaient partagées le plus équitablement possible entre les hommes et les femmes.

Le mode de vie communal dans son ensemble devait ainsi libérer les individus qui y adhéraient, tandis que la portion retour à la terre y ajoutait une mise en œuvre concrète des idéaux environnementalistes défendus par le mouvement hippie.

Si certaines études françaises et états-uniennes offrent une appréciation quantitative du mouvement¹⁶, au Québec, il s'avère plus difficile d'estimer la portée et l'ampleur du phénomène communal. Warren et Fortin mettent quand même de l'avant l'engouement manifesté pour ce style de vie dans des revues comme *Pop Jeunesse* et du journal *Le Devoir*. Ils mentionnent : « Au Québec francophone, on estime très approximativement

¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵ À ce propos, voir notamment : Tim Hodgdon, *Manhood in the Age of Aquarius : Masculinity in two Counterculture Communities, 1965-1983*, thèse de doctorat (philosophie), Arizona State University, 2002, 469 p. Hodgdon présente un exemple d'une communauté où les rôles genrés sont plutôt volontairement renforcés.

¹⁶ Frédéric Monneyron et Martine Xiberras, *Le monde hippie. De l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*, Paris, Auzas Éditeurs Imago, 1997, p. 98.

le nombre de communes à 200 en 1971, chacune regroupant de 3 à 15 personnes (Marier, 1971¹⁷). Deux ans plus tard, on en aurait compté près de 900 dans la province, alors qu’au même moment, il y en aurait eu 3000¹⁸ au Canada¹⁹. » Ces quelques titres mis à part, nous avons retracé peu d’études sur les communes québécoises. Quelques expériences parmi les plus connues, comme celle de la Cité écologique du Verseau de Nord-Ham, ont fait les manchettes²⁰, mais leur histoire reste à documenter.

Cela dit, qu’en était-il du Bas-Saint-Laurent et de la Gaspésie ? Même s’il est difficile de les dénombrer, la présence de communes dans les hautes terres ne fait aucun doute. Au cours des années 1970-1980, de nombreuses communes ont vu le jour, notamment dans le Kamouraska et dans la Baie-des-Chaleurs. Le mémoire de Marc Corbeil, le récit autobiographique de Mahigan Lepage, les entrevues réalisées par Rose-Hélène Tremblay ainsi que deux entrevues réalisées dans le cadre du présent mémoire témoignent amplement de ce phénomène et nous permettent de mettre en lumière les spécificités du milieu communal gaspésien et bas-laurentien.

3.1.2 Vivre la contre-culture en région : arriver ou quitter ?

Les communards présentés par Lacroix pour le cas français correspondent à un profil différent de celui du hippie traditionnel : éduqué, mais généralement plus âgé et parfois parents de jeunes enfants. Partant de ce constat, nous avons examiné les jeunes

¹⁷ À ce propos, voir : Gérard Marier, « Les communes québécoises : 2000 “anarchistes” en quête d’un nouveau style d’existence », *Le Devoir*, 6 août 1971, p. 5.

¹⁸ À ce propos, voir : Paul-Henri Goulet, « Phénomène des “crash pads” communautaires au Québec. Les “communes” », *Pop jeunesse*, vol. 2, n° 16, 25 août 1973, p. 16.

¹⁹ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 162.

²⁰ À ce propos, voir entre autres : Ian Bussière, « La Cité écologique 25 ans plus tard : “Il y a des choses que je ferais différemment” », *Le Soleil*, 29 juin 2009, mis à jour le 3 février 2023, <https://www.lesoleil.com/2009/06/29/la-cite-ecologique-25-ans-plus-tard-il-y-a-des-choses-que-je-ferais-differemment-b104400d03784e3875b144e22b93b087/> ; s.a., *Le rôle des femmes dans la cité écologique de l’ère du verseau*, Nord-Ham, Éditions Jivot, 1987, 139 p.

communards de la Gaspésie et du Bas-Saint-Laurent afin d'établir leur profil. Pour ce faire, nous nous sommes principalement référée aux 86 témoignages recueillis par Rose-Hélène Tremblay ainsi qu'à l'étude de Corbeil dont les descriptions s'avèrent assez précises.

Il ressort en premier lieu que les jeunes communards installés en région provenaient la plupart du temps de l'extérieur. En deuxième lieu, il appert que les jeunes nés dans la région et intéressés par les idéaux hippies racontent plutôt l'avoir quittée pour vivre en ville, en commune ou autrement.

Notons qu'en raison de la rareté des sources, le corpus sélectionné présente un biais important : celui d'être plus représentatif de la réalité des communards gaspésiens que de ceux établis au Bas-Saint-Laurent. Cela dit, les expériences rapportées dans les deux régions prennent généralement place sur des terres agricoles et présentent de nombreuses similitudes, ce qui porte à croire que ces deux régions offraient un contexte semblable. La documentation concernant les expériences de retour à la terre et de projets communaux présentée reste partielle et non exhaustive ; les fragments de cette histoire qu'ont généreusement offerts certains des acteurs de la ramification régionale du mouvement permettent avant tout de confirmer l'effervescence de ces idéaux à travers tout le territoire québécois.

3.1.3 De la ville à la campagne : pourquoi choisir la Gaspésie ou le Bas-Saint-Laurent ?

Les jeunes communards évoquent plusieurs facteurs pour expliquer leur choix géographique. D'une part, l'abondance de terres agricoles disponibles et accessibles, ainsi que le fait que ces régions soient éloignées de zones urbaines répondent

évidemment aux critères de base des adeptes du retour à la terre²¹. Ceux que Corbeil nomme les néoruraux cherchent en effet à s'établir dans un endroit où il leur sera possible de mettre en œuvre leur projet d'autosuffisance. Une témoin, Alizée, mentionne qu'elle et son conjoint de l'époque, avant d'être rejoints par des amis, avaient à origine trouvé refuge dans les terres centrales de la Gaspésie pour se lancer en apiculture et élever des chèvres. En s'informant sur les conditions d'élevage favorables à la concrétisation d'un tel projet, ils avaient conclu que le climat de l'arrière-pays de la Baie-des-Chaleurs conviendrait parfaitement. De même, ils devaient y trouver une certaine paix pour construire entre eux le monde dont ils rêvaient²².

Plusieurs le soulignent, les terres bas-laurentiennes et gaspésiennes comportent un avantage qu'aucun milieu urbain ne peut offrir : elles permettent de se sentir en exil, de vivre l'isolement. Autant on pouvait y cultiver le sentiment de reconstruire un monde à l'image de ses valeurs, autant la distance imposée entre le monde extérieur et la commune permettait d'échapper aux regards indiscrets.

Marc Corbeil, l'un des membres fondateurs de la Commune de la Plaine située au Bas-Saint-Laurent, explique dans son mémoire « [qu']un tel projet ne pouvait prendre forme dans la ville, à cause de l'omniprésence des forces normatives, de la puissance d'intégration de la contestation. La ville absorbait les phénomènes marginaux. Le caractère éventuellement didactique du projet serait noyé dans la cacophonie urbaine²³. »

Évidemment, l'éloignement des communes ne pouvait être total ; impossible d'échapper complètement au gouvernement, aux institutions et, surtout, aux voisins.

²¹ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 177.

²² Entrevue réalisée avec Alizée le 8 mars 2024.

²³ Corbeil, *op. cit.*, p. 145.

Nous y reviendrons plus tard. Cela dit, plusieurs des jeunes venus en Gaspésie et au Bas-Saint-Laurent pour vivre en commune proviennent d'ailleurs au Québec. Natifs et natives de l'Ontario, de la grande région de Québec²⁴, du Saguenay ou de l'île de Montréal, ils sont venus dans l'Est précisément parce qu'ils n'y connaissaient personne et que personne ne les connaissait. Alizée raconte s'être brouillée avec une bonne partie de sa famille en raison de ses convictions contestataires. Pour elle, il s'agissait de partir pour vivre sans se sentir coupable d'imposer ses valeurs à ses proches²⁵. Le témoignage de Guy, autre témoin, porte aussi à croire que plusieurs choisissaient des régions éloignées pour éviter de faire subir leur marginalité à leur entourage. Dans son cas, il préférait quitter sa région natale pour que ses parents n'aient pas conscience de ses choix de vie, précisant qu'ils auraient été plus inquiets que honteux s'ils avaient su tout ce qu'ils impliquaient²⁶. Le désir de fuite est répandu chez les témoins, ce qui est d'ailleurs palpable dans l'œuvre de Rose-Hélène Tremblay. Martine, par exemple, raconte : « Nous sommes déménagés en Gaspésie vers la fin des années soixante-dix. Éloignée de ma famille, de mes connaissances, je suis devenue celle que je voulais être²⁷. » Un autre, Paul, justifie être parti du Saguenay : « À l'époque, je ne voulais pas faire de peine à parents²⁸ », dit-il.

L'éloignement permet aussi de s'éloigner des lourdes mœurs imposées par un entourage *straight*. Sous la plume de Mahigan Lepage, qui remonte le temps pour raconter l'histoire de ses parents et de leurs camarades communards, la décision d'effectuer d'un retour à la terre était bien motivée par un désir d'échapper aux normes oppressantes de l'époque. Le fils de hippie relate l'histoire de Johanne et de Pépé qui,

²⁴ La plupart des témoins ont beaucoup voyagé avant de s'installer en Gaspésie. Ils ne s'identifient pas toujours à une seule région ou ville d'origine. Alizée, par exemple, est originaire de Charlevoix, mais elle a habité à Limoilou et à Ottawa où elle a rencontré son partenaire.

²⁵ Entrevue réalisée avec Alizée, le 8 mars 2024, 17 :02.

²⁶ Entrevue réalisée avec Guy, le 7 mars 2024, 9 :19.

²⁷ Tremblay, *op. cit.*, p. 191.

²⁸ *Ibid.*, p. 180.

à leur arrivée en Gaspésie, avaient rapidement trouvé une communauté d'accueil à leur image :

Quand le ventre s'est mis à pousser sous les robes à fleurs, le père de Johanne n'a pas manqué de compter les semaines du mariage à l'accouchement pour s'assurer que l'enfant n'avait pas été conçu avant la nuit de noces. Le vieux ciel catholique pesait encore sur les jeunes couples : d'où peut-être le désir de partir, de quitter la paroisse, la maison où l'on a grandi ? D'où la soif d'aller vivre une vie qui échappe au regard des pères et des prêtres ? *J'avais envie de partir en campagne, de faire mon retour à la terre*, dit Pépé, qui ira vivre à Saint-André-de-Restigouche avec sa jeune épouse et sa nouvelle née. Ils louaient une maison là-bas, ne connaissaient personne en Gaspésie, songeaient à acheter une terre, quand, un beau jour des policiers en patrouille à Saint-André lui piquent une jasette : *Vous devriez aller au Red Pine. Il y a du monde comme vous autres là-bas. Y vivent en commune. On vient juste de les buster !* Alors, Pépé et Johanne, suivant les bons conseils des agents, étaient allés faire un tour chez les hippies du Pin rouge et, de fil en aiguille, avaient trouvé une terre sur le rang Saint-Jean²⁹.

Si l'habit ne fait pas le moine, la barbe et les cheveux longs faisaient le hippie, et les Gaspésiens se fiaient à ces codes pour identifier les potentiels communards et les guider. Un autre témoin, Guy, raconte à ce propos :

[En arrivant en] Gaspésie [...] on cherchait une terre, souvent la première chose qu'on faisait, c'était d'aller soit au bureau de poste ou au magasin du village. Ils nous voyaient la belle allure, avec les cheveux et la barbe et on demandait « Y a-tu des jeunes par ici ? » Ils répondaient : « Oui oui oui, y en a qui sont installés là-bas ». On allait ! Puis, tu sais, c'était pas plus difficile, on était identifiables³⁰.

La présence de jeunes en attirait donc d'autres³¹. Évidemment, ce qui paraît logique considérant les ambitions communautaires de ces jeunes rêveurs.

Par ailleurs, selon les récits de vie recueillis par Rose-Hélène Tremblay, le charme rustique et les paysages idylliques de la Gaspésie conféraient à la région un avantage

²⁹ Mahigan Lepage, *Peuplement*, Montréal, Éditions Leméac, 2021, p. 43.

³⁰ Entrevue réalisée avec Guy le 7 mars 2024, 17 :18.

³¹ Le réseau informel de mobilité s'étant développé dans l'Est-du-Québec quand les jeunes hippies ont pris d'assaut les hautes terres de ces régions n'est pas sans rappeler le phénomène migratoire étudié par Pierre Lavoie dans le Nord-Est américain au cours des années 1930. Voir : Pierre Lavoie, *Mille après mille : Célébrité et migrations dans le Nord-Est américain*, Montréal, Édition du Boréal, 2022, 324 p.

remarquable pour le recrutement des nouveaux venus. Comme nous l'avons souligné au chapitre précédent, l'air salin et les espaces verts de la Gaspésie constituent des atouts majeurs de la région. Danielle, une témoin de Rose-Hélène Tremblay, explique que « [la ville et] ce mode de vie lié à la consommation ne nous convenai[ent] pas. En fait, nous n'aimions pas le bruit, la pollution, la proximité humaine³². » Une dénommée Gabrielle raconte aussi avoir fui son Allemagne natale et choisi la Gaspésie pour être isolée en nature :

J'étais venue faire un voyage dans l'ouest du Canada. [...] J'ai rencontré un Québécois qui m'a permis de faire un bond. [...] Sans dire pourquoi à ma famille, j'ai quitté l'Allemagne, ma formation à l'université, mes amis. Quitter cette ville de béton où j'avais vécu toute mon enfance, soumise à ses lois rigides, à sa rapidité effrénée et à ses règlements omniprésents était exaltant. Dès que je suis arrivée au Québec pour vivre avec cet homme, j'ai voulu que nous nous installions en pleine nature sauvage, entre la mer et les montagnes, en Gaspésie³³.

D'autres témoins racontent avoir rencontré des gens venus d'un peu partout pour vivre en autarcie dans la région. Plusieurs Français et un Marocain, notamment, ont marqué l'imaginaire collectif du milieu contre-culturel gaspésien³⁴. Selon plusieurs témoignages, les initiatives hippies — principalement celles en lien avec l'agriculture biologique et les réseaux d'alimentation bio — implantées au fil des ans sur les terres de la région gaspésienne ont confirmé sa réputation. Certaines personnes rapportent être restées dans la région, puisqu'elles y ont trouvé un réseau de soutien auprès d'hippies déjà installés depuis quelques années. C'est le cas notamment de Paul :

J'ai décidé de déménager en Gaspésie pour vivre près de la mer dans une nature sauvage. Nous avons fait le tour de la Gaspésie en janvier pour trouver une terre afin de fonder une commune. À l'été, j'y suis retourné en vélo. Nous avons couché dans les presbytères. À Percé, quelqu'un nous a suggéré d'aller à Paspébiac rencontrer un animateur communautaire ; celui-ci nous a recommandés à un technicien agricole qui cultivait du sarrasin bio dans la Baie-des-Chaleurs. Nous sommes arrivés à Caplan chez des gens qui mangeaient des galettes de sarrasin et

³² Tremblay, *op. cit.*, p. 108.

³³ *Ibid.*, p. 256.

³⁴ *Ibid.*, p. 283, 284, 289.

nous avons compris que notre place était là. On nous a prêté une petite école inhabitée. Nous étions une dizaine à y vivre de façon plus ou moins permanente. Pour certains, c'était juste des vacances alors que, pour d'autres, c'était la révolution qui commençait³⁵.

De même, pour Lyne, les initiatives écologiques ont contribué à les retenir dans la région :

Quand je suis arrivée en Gaspésie, en 1974, j'ai vite découvert que je n'étais pas la première citadine installée dans un rang à la recherche d'un mode de vie plus écologique. En fait, je faisais partie d'un courant social bien caractéristique de l'époque. Quelques mois à peine après notre arrivée — car j'avais un compagnon —, nous faisions déjà partie d'une forme de réseau naturel qui s'organisait autour des commandes d'aliments naturels³⁶.

Finalement, l'histoire d'Anna confirme la réputation de la Gaspésie dans les cercles contre-culturels de la province. Elle savait qu'elle y trouverait l'occasion de travailler dans une ferme d'agriculture biologique fondée quelques années auparavant par d'autres hippies :

En 1982, j'avais vingt ans et j'étudiais en agronomie. [...] Je travaillais quelques heures par semaine au CRAC, une des premières coopératives d'aliments naturels au Québec. J'avais aussi travaillé dans un centre jardinier et vu l'effet dévastateur des pesticides. Cela avait contribué à me sensibiliser à l'environnement. Mon beau-frère avait fait le tour du Québec et visité les fermes bio. C'est lui qui m'a donné les coordonnées d'une ferme bio en Gaspésie où je pourrais faire un stage [...] À cette époque, j'ai aussi vécu des expériences liées à la liberté sexuelle. Même si je traînais un bagage pudique de ma famille, j'ai suivi le mouvement³⁷.

Le travail de la terre, qui fait partie intégrante de la vie en commune rurale, attire justement des jeunes désirant donner un coup de main. Ce phénomène est particulièrement fort pendant la saison estivale, comme le constate Lacroix³⁸. Les troupes s'agrandissent à la venue de voyageurs curieux d'essayer la vie communale sur

³⁵ *Ibid.*, p. 295.

³⁶ *Ibid.*, p. 282.

³⁷ *Ibid.*, p. 305-306.

³⁸ Lacroix, *op. cit.*, p. 41.

une terre agricole, mais, à l'automne, il ne reste que les plus persévérandrs pour qui il s'agit d'un mode de vie assumé. De son côté, Marc Corbeil souligne l'important apport des voyageurs à leur commune située à Saint-Épiphanie, près de Rivière-du-Loup au Bas-Saint-Laurent³⁹. Il précise que cette main-d'œuvre était essentielle et — heureusement — gratuite, car les humains ne vivent pas d'eau fraîche et de soleil et nourrir tout le monde pouvait devenir compliqué⁴⁰.

Dans son mémoire, Corbeil détermine justement trois facteurs ayant rendu le Bas-Saint-Laurent propice à l'installation de communes qui rejoignent ceux identifiés pour la Gaspésie. Le chercheur identifie premièrement la disponibilité des terres et des bâtiments. Puis, il reconnaît l'éloignement du centre urbain comme un élément qui « neutralisait sa puissance d'attraction et de récupération⁴¹ », permettant ainsi de retenir les jeunes. Nous reviendrons sur cet aspect, puisqu'il concerne en partie la question de l'éloignement que nous avons soulevé, mais il nous porte aussi à nous interroger en amont sur le taux de rétention des jeunes en région. Cela dit, Corbeil précise que « la recherche d'une esthétique de l'espace naturel, la non-industrialisation, l'absence relative de pollution [et] la déconcentration de la population de la région⁴² » contribuent aussi à peupler les campagnes. Finalement, selon lui, « [l]e troisième facteur est d'ordre social. Il s'était instauré à l'époque une sorte de vide de pouvoir dans la région. À l'instar des groupes de gestion en commun, les néoruraux avaient l'occasion de remplir ce vide en proposant un avenir, tant par leur action que par leur idéologie⁴³. »

³⁹ Corbeil, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁴¹ *Ibid.*, p. 61.

⁴² *Ibid.*, p. 62.

⁴³ *Idem.*

Jusqu’ici, les témoins évoqués provenaient tous de l’extérieur, à croire que les jeunes locaux n’intégraient pas les communes de leur région, ou très peu. C’est d’ailleurs un phénomène que Corbeil remarque aussi. En dressant un portrait des gens qu’il a côtoyés pendant son séjour, il confirme que sans être absents, les jeunes locaux sont moins nombreux à se joindre à la commune :

La grande majorité des membres de la Commune provenait de l’extérieur de la région et du milieu non rural. Certains la connaissaient par des séjours antérieurs comme estivants ; d’autres étaient des passants ou des connaissances des membres du groupe. Plus tard, lorsque le projet jouissait d’une certaine notoriété, le groupe reçut expressément de nouvelles adhésions. Pour une raison qui nous échappe, les membres originaires de la région étaient surtout des femmes⁴⁴.

Qu’en est-il alors de la place des jeunes de la région dans le phénomène de la contre-culture, plus précisément de leur place au sein des communes rurales ?

3.1.4 Les jeunes des régions

Il semble établi que les jeunes locaux étaient peu nombreux dans les communes gaspésiennes et bas-laurentiennes. Par ailleurs, selon nos deux témoins, les communards en général se mêlaient peu à la population. Certes, ils échangeaient beaucoup avec les gens du milieu agricole et, comme nous le verrons, leur implication dans certaines causes engendrait des frictions avec la communauté, mais une certaine distance persistait entre les deux groupes, qu’elle soit volontaire ou non. Alizée souligne même que l’écart entre leur monde et celui des locaux a particulièrement marqué sa fille lorsqu’elle est entrée à l’école. Cette dernière n’a jamais pu s’intégrer autant qu’elle le souhaitait avec les autres enfants. Le fossé était entretenu par des préjugés à l’égard de leurs différences (liberté sexuelle, alimentation, habillement usagé, etc.)⁴⁵.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁵ Entrevue réalisée avec Alizée, 8 mars 2024, 19 :41.

Les parents redoutaient l'influence que les hippies pouvaient avoir sur leurs enfants, sans pouvoir toutefois les soustraire complètement à la fascination que suscitait souvent ce mode de vie. C'est ce que raconte Jean, un homme originaire de la Gaspésie, à Rose-Hélène Tremblay :

À la fin des années soixante, j'avais 13 ans. Je ne me souviens pas du début de ce que j'appelle le phénomène de l'arrivée d'étrangers dans le village. Mais rapidement, tout le monde s'est mis à en parler. [...] Comme tout le monde se connaissait depuis des générations dans le village, l'arrivée de ces gens-là qui avaient des comportements si excessifs a fait beaucoup de bruit. [...] Des fois, on voyait arriver au magasin ces jeunes hommes sales et pieds nus. Les hommes du village trouvaient que ces étrangers avaient l'air efféminés avec leurs cheveux longs et leurs manières qui leur donnaient un genre « entre deux ». Ils croyaient que ces gens-là faisaient l'amour en groupe. [...] Nous étions tous fascinés par leur présence, mais particulièrement par la nudité. Car ils se baignaient en bande, à poil, dans la rivière. Bien du monde se rendait « au point du quinze » pour les épier dans leur baignade⁴⁶.

Cette fascination n'a d'ailleurs pas tardé à se transformer en influence. Au grand dam des parents, certains jeunes fraternisaient avec les hippies. Ils intégraient certaines pratiques et expérimentaient auprès des hippies. Aux dires de Jean, les parents des jeunes Gaspésiens et Gaspésiennes restaient à l'affut de ces comportements. Quand ils jugeaient que leurs enfants étaient les proies de mauvaises influences, ils n'hésitaient pas à recourir aux autorités. Il raconte :

Je dirais que la première influence s'est fait ressentir au niveau des pratiques sexuelles. Les femmes du village ont commencé à parler de sexualité. Qui faisait des fellations ? C'était une forme d'ouverture qui s'opérait. Et puis, ces étrangers cultivaient du cannabis. Les jeunes du village se sont mis à fumer. Les parents étaient inquiets parce que leurs jeunes fumaient. Quelqu'un du village les a peut-être dénoncés, parce que quelques-uns ont été arrêtés et plusieurs ont quitté le village⁴⁷.

Le Gaspésien se remémore aussi que son père est allé interrompre une réunion animée par un gourou pour ramener de force ses deux sœurs à la maison de force. Un de ses

⁴⁶ Tremblay, *op.cit.*, p.80-81.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 81.

amis avait aussi exaspéré son père en essayant de lui enseigner de nouveaux principes de pardon. Le père « avait levé les bras au ciel en criant à sa femme de cacher cet enfant-là si elle ne voulait pas qu'il l'étrangle⁴⁸ ». Même si le témoin n'y assiste pas, on remarque que la présence parentale reste omniprésente dans le récit de Jean. Celui-ci précise que, si les hippies ont exercé une influence sur lui, cela n'a pas conduit à un véritable dialogue : « C'est surtout sur le plan de l'ouverture d'esprit que j'ai adopté les valeurs de la contre-culture. [...] Je reste critique et conservateur. J'ai une conscience sociale, mais je ne suis pas militant⁴⁹ », dit-il.

En regard d'autres témoignages, il semblerait toutefois que, comme le faisaient les jeunes communards qui choisissaient la Gaspésie pour fuir leur milieu, de jeunes Gaspésiens quittaient aussi la région pour expérimenter un mode de vie contre-culturel. Des témoignages évoquent des voyages dans l'Ouest canadien, aux États-Unis, au Mexique et en Europe⁵⁰. D'autres poursuivaient leurs études en ville. Loin de leur village natal, ils découvraient une nouvelle liberté. Cette liberté a permis à plusieurs d'adopter des attitudes et des pratiques contre-culturelles, notamment la vie en commune, urbaine cette fois⁵¹. La liberté sexuelle occupe beaucoup de place dans ces récits, surtout chez les femmes. Plusieurs soulignent qu'elles ont contesté les normes catholiques, s'en sont affranchies, au moins en partie, notamment en habitant avec des partenaires sans être mariées. Cette pratique, pourtant répandue en ville à la même époque, a valu à une d'entre elles un froid immense avec sa famille, surtout avec son père, lorsqu'elle avait fait de même en Gaspésie⁵².

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 120, 143, 168, 196, 272. Sans avoir investigué plus avant ce phénomène, nous remarquons que les témoignages parlant de grands voyages sont majoritairement livrés par des hommes.

⁵¹ À ce propos, voir notamment *Ibid.*, p. 173 et 179.

⁵² Tremblay, *op. cit.*, p. 68-71.

Une nuance importante s'impose cependant. L'arrivée massive de jeunes contre-culturels dans la région gaspésienne a aussi permis à des natifs exilés de se sentir de nouveau chez eux en Gaspésie. L'histoire de Denise illustre cette réalité. Celle qui, au milieu des années 1960, n'enviait point ses camarades de classe qui se mariaient et fondaient rapidement une famille est partie étudier en ville. Elle a rencontré un homme aux convictions marxistes-léninistes et a vécu avec lui de nouvelles expériences. Après leur divorce, de retour dans sa région natale, elle s'est rapprochée du mouvement hippie gaspésien et s'est jointe à plusieurs actions sociales, ce qui lui a permis de se sentir à nouveau chez elle dans la région. Elle souligne que ce sont ceux que ses parents appelaient des « étrangers », parce qu'ils pratiquaient l'agriculture et l'herboristerie de manière alternative et popularisaient de nouvelles formes d'art, qui l'ont finalement accueillie. « Ce mouvement m'a permis de sortir de ma famille, de mon couple et de revenir en Gaspésie⁵³ », confie-t-elle.

Toutes les histoires ne se finissent toutefois pas de la même manière. Comme en témoignent des personnes rencontrées par Tremblay, l'essoufflement du mouvement hippie a engendré une période de flottement. Après être allée étudier en art à Chicoutimi où elle avait embrassé les idéaux du mouvement hippie, une témoin, qui utilise le surnom de Plume⁵⁴, raconte être revenue dans sa région natale pour vivre près de compères hippies. Quelque temps après son retour, ces jeunes entrèrent en conflit avec les locaux et retournèrent en ville. Esseulée, elle fit de même :

Des affrontements dans le village ont eu lieu entre des résidents et ces jeunes progressistes avec qui elle se tenait. L'objet du litige était un magasin général que les jeunes voulaient transformer en Maison de la culture. La vieille garde a mobilisé tout le village, les jeunes ont été ostracisés. Plusieurs sont repartis pour la ville. Même si elle a essayé, elle n'a pas été capable de s'intégrer. Elle est donc

⁵³ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁴ La troisième personne du singulier a été utilisée pour raconter cette histoire. Considérant la charge émotive du témoignage, nous supposons qu'il s'agit d'un procédé utilisé par la témoin – et d'autres au fil du recueil – pour se détacher de faits lointains et parfois douloureux et non d'un témoignage indirect.

repartie à son tour pour la ville. Mais elle est revenue une décennie plus tard. La mer se déploie encore en face de sa maison⁵⁵.

Ce cas d'une hippie forcée de retourner en ville à la suite d'événements malencontreux n'est pas unique. Qu'ils soient venus poursuivre leurs rêves d'utopie communautaire, pour fuir quelque chose ou quelqu'un ou simplement pour profiter du calme et de la nature, certains des témoins de Rose-Hélène Tremblay sont retournés vivre en ville quand le mouvement hippie a commencé à s'essouffler. Les extraits présentés ci-haut illustrent les défis et les difficultés associées au contexte communal régional. La scène contre-culturelle gaspésienne et bas-laurentienne, agrandie par l'arrivée massive de communards, a subi des transformations au fil de la période étudiée qui nécessitent une analyse plus détaillée.

3.2 Du rêve à la réalité

À la lumière des témoignages rassemblés ici, la Gaspésie et le Bas-Saint-Laurent ont servi de lieu de rencontre et de rassemblement pour des individus qui partageaient une philosophie commune. En plus, le fait de vivre ensemble — sous un même toit ou à une distance propice à l'établissement d'un réseau de soutien alternatif — représentait la concrétisation d'une utopie. Ce mode de vie nourrissait par ailleurs plusieurs idéaux et pratiques propres à ce milieu contestataire. Parmi ceux-ci, on retrouve évidemment un désir de vivre en autarcie tout en communiant avec la nature. Mais le travail de la terre est un défi colossal parsemé d'embûches. Les tâches physiques et les sacrifices matériels, notamment, ont éprouvé la persévérance de plus d'un hippie. En plus des difficultés liées à la subsistance, d'autres facteurs d'ordre social pouvaient mener les hippies à remettre en question leurs choix. Tout comme les rapports entre colocataires, les relations entre hommes et femmes pouvaient devenir tendues, surtout si ces dernières se sentaient opprimées par les inégalités entre les sexes qui se transposaient

⁵⁵ Tremblay, *op. cit.*, p. 117.

de la société à la commune. D'autre part, lorsque les jugements extérieurs s'invitaient dans les activités des contre-culturels et que la tension montait avec les milieux environnants, des problèmes plus sérieux pouvaient se poser. Évidemment, le fait de vivre en marge de la société demeurait un choix des contestataires, mais, lorsque leurs enfants atteignaient l'âge scolaire, ils payaient souvent les frais de la différence.

Ce sont donc ces défis et enjeux liés à la mise en œuvre d'importants projets de retour à la terre et de vie communautaire en Gaspésie et au Bas-Saint-Laurent que nous explorons dans cette section. Nous cherchons à comprendre les implications réelles de cet idyllique projet et ce qu'elles peuvent nous apprendre sur les dynamiques particulières du milieu.

3.2.1 Les enjeux concrets liés au retour à la terre

À l'occasion, certains événements contribuent au déclin du mouvement de retour à la terre. Entre autres, Warren et Fortin évoquent la crise économique de 1981 comme une embûche majeure. « La chute du prix de la viande de mouton et la hausse des taux d'intérêt suscitée par la crise [...] mettent un terme brutal aux activités d'élevage et de grande culture⁵⁶ ». C'est le cas notamment dans la commune à laquelle appartenait Marc Corbeil⁵⁷. Les témoignages qui abordent la question évoquent également ces difficultés propres au milieu agricole et l'extrême pauvreté qui, souvent, y est associée.

Il ne faut pas s'en cacher : plusieurs projets communaux ont échoué, parfois après seulement quelques semaines ou quelques mois⁵⁸. D'une part, à l'automne, les communes se vidaient. Les jeunes retournaient en ville soit pour leurs études, soit parce

⁵⁶ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 178.

⁵⁷ Corbeil, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁸ Lacroix, *op. cit.*, p. 8.

que les conditions de vie devenaient très difficiles dans certaines maisons délabrées⁵⁹. D'autre part, des témoignages de locaux relatent le bref passage de citadins que les aléas de la vie sur une ferme avaient pris au dépourvu. « Les communards ayant été formés au travail de la terre se comptent sur les doigts d'une main⁶⁰ », observait à ce propos le sociologue Michel Lallemand.

Des vaches laissées en liberté qui imposaient leurs lois à leur jeune maître⁶¹ à une famille montréalaise dont les poussins ne cessaient de mourir parce qu'ils ignoraient qu'ils ne se nourrissaient pas aux mamelles des poules⁶², les histoires ne font pas défaut pour montrer que certains hippies manquaient d'expérience pour accomplir leur « retour à la terre ».

Qui plus est, même pour les groupes, les couples ou les individus disposant de suffisamment de connaissances pour tenir le coup pendant plusieurs années, les contingences des projets de retour à la terre restaient majeures. Il s'agit d'une des nombreuses distinctions entre les communes urbaines et rurales identifiées par le sociologue Michel Lallemand. Les communes urbaines avaient tendance à mieux résister aux problèmes financiers, leurs membres occupant plus souvent un emploi à l'extérieur, ce qui permettait parfois à la communauté d'échapper à l'extrême pauvreté⁶³. Dans les communes rurales où l'autarcie faisait figure d'idéal, toutes les mains pouvaient être requises dans les champs ; dès lors, il fallait se priver des revenus qui auraient pu être générés par un emploi au village. En cas de mauvaises récoltes, par exemple, les privations se faisaient durement sentir, autant dans l'alimentation que dans

⁵⁹ Tremblay, *op. cit.*, p. 295.

⁶⁰ Michel Lallemand, *Un désir d'égalité*, Paris, Les Éditions du Seuil, 2019, p. 155.

⁶¹ Tremblay, *op. cit.*, p. 282-287.

⁶² *Ibid.*, p. 283.

⁶³ Lallemand, *op. cit.*, p. 154.

le confort quotidien. Corbeil souligne que l'absence d'eau chaude et de commodités a entraîné certains départs. Il raconte :

En 1975, [...] une attention plus particulière sera portée à l'aspect économique. [...] On désire ardemment hausser le niveau de vie, qui est encore bien en deçà du seuil de la pauvreté. Le temps presse parce que la vie dans le « vrai monde », même si elle est théoriquement aliénante, n'est pas sans attraits primordiaux. À cette époque, un communard, en visite à l'extérieur, peut rester, médusé un bon moment devant un robinet d'eau chaude qui fonctionne. Par ailleurs, on supprime toute dépense de luxe, essentiellement bière et tabac. Cette restriction permet d'amasser un certain capital⁶⁴.

En Gaspésie, les témoignages abondant dans le même sens sont nombreux. Les défis reliés au travail de la terre et les aléas du monde agricole ont surpris, sinon découragé, plusieurs adeptes du mouvement.

La désillusion semble s'accroître au milieu des années 1980. Warren et Fortin laissent entendre que plusieurs individus n'auraient pas trouvé ce qu'ils cherchaient au sein des communes. Sans avoir été victimes d'abus criminels, comme ceux perpétrés dans des sectes déguisées en commune, dont celle de Rock Moïse Thériault⁶⁵, des hippies, épuisés par les sacrifices incessants qu'exige la simplicité volontaire, ont abdiqué.

L'autoanalyse de Marc Corbeil rend compte de ce phénomène. Quelques années après la fondation de sa commune, il constatait que diverses difficultés suscitaient le désengagement des membres. Depuis le début, le nombre de membres actifs au sein du groupe diminue une fois la saison estivale terminée. Cela dit, au cours des années 1980, la désillusion est grande pour certains membres usés par une décennie de privations constantes. Comme l'explique l'ancien communard, « les néoruraux avaient vieilli ; le mode de vie urbain, un revenu régulier, présentaient des attraits certains. [...] Il s'est donc produit un ressac⁶⁶. » C'est à ce moment que les ennuis financiers engendrés par

⁶⁴ Corbeil, *op. cit.*, p. 20-21.

⁶⁵ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 175.

⁶⁶ Corbeil, *op. cit.*, p. 73.

la crise économique de 1981 sonnent le glas d'une époque pour les membres de cette commune.

Sans nécessairement référer à la conjoncture économique, les communards de la Gaspésie évoquent le même genre de difficultés financières persistantes. « Après dix années de retour à la terre, je me trouvais plus pauvre qu'à mes débuts⁶⁷ », déclare un témoin de Rose-Hélène Tremblay. Comme le racontent Danielle et son compagnon, le désenchantement a frappé en raison de la lourdeur des tâches à accomplir :

Nous avons vite compris que l'élevage caprin n'était pas que de plaisirs bucoliques. Castrer les chevreaux, brûler les moignons de cornes et faire boucherie figure parmi les tâches que mon compagnon n'a pas supportées. [...] Nous faisions un potager du mieux que nous pouvions, mais je l'abandonnais au milieu de la saison. J'étais débordée. Nous avons planté une centaine d'arbres fruitiers. Mais nous avons eu bien des déboires. Il m'a fallu plusieurs années d'expérience — jalonnées d'essais et erreurs —, pour apprendre à contrôler les insectes et déjouer les animaux frugivores. Mon rêve d'autosuffisance s'est modifié après moins d'une décennie de labeur acharné. J'étais épuisée et désillusionnée. Nous avons cessé de vivre en couple, mon compagnon et moi. Il a trouvé un emploi en éducation et il a déménagé. Je suis restée seule avec mon rêve aux ailes brisées [...] J'ai travaillé encore cinq ans en agriculture. Je m'appauvrissais de plus en plus⁶⁸.

Malgré les obstacles et plusieurs épisodes de crise, Danielle raconte fièrement n'avoir jamais renoncé complètement à ses valeurs et à un mode de vie en phase avec celles-ci. Elle constate « qu'il faut beaucoup de temps et des connaissances très variées pour s'autosuffire, même partiellement⁶⁹ ». Elle explique qu'il lui a certes fallu s'adapter, s'organiser seule et abdiquer sur plusieurs points, notamment en étant « branchée à Hydro-Québec », mais qu'en dépit des sacrifices, elle est restée fidèle à ses idéaux et milite toujours pour l'environnement. On sent d'ailleurs une certaine fierté dans ce discours. Lorsqu'il est question des échecs liés aux conditions difficiles du travail de

⁶⁷ Tremblay, *op. cit.*, p. 114.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 111.

la terre, les témoins ont tendance à retenir la richesse des apprentissages plutôt que la pauvreté monétaire. Le cas de Jemma illustre bien ces sentiments paradoxaux de sacrifices et de fierté qu'inspirent, rétroactivement, les projets alternatifs de retour à la terre qui ont mal tourné :

Un de mes amis m'a dit un jour que tous ceux et celles qui faisaient la révolution se sacrifiaient d'une façon ou d'une autre. [...] Je n'ai rien sacrifié dans tout ça. [...] Même si je me suis retrouvée à devoir payer des dettes pendant cinq ans, les REER que je n'ai pas mis de côté ne me manquent pas. Même si, compte tenu des trous dans ma carrière, je n'ai pas pu prendre ma retraite à cinquante-cinq ans et devrai travailler jusqu'à soixante-cinq ans, je ne regrette rien. [...] Il n'y aura pas de fêtes commémoratives pour rappeler que beaucoup d'entre nous ont sacrifié leur sécurité personnelle pour expérimenter des comportements qui ont renouvelé les modèles familiaux et profiteront à toutes les sociétés à venir. Les actions posées n'en sont pas moins admirables pour n'être pas louées⁷⁰.

Confrontés aux difficultés, certains contestataires ont choisi ou ont été contraints d'entrer dans le rang, alors que d'autres ont préféré se renouveler pour conserver leurs valeurs. Les témoins de Tremblay estiment que les modes de vie et les idéaux alternatifs n'ont pas disparu sans laisser de traces. Les Gaspésiens interrogés par Rose-Hélène Tremblay sont, quant à eux, presque unanimes : le mode de vie communal porté par le mouvement hippie n'a pas survécu. Quelques-uns, toutefois, bien qu'esseulés, ont refusé d'abandonner. Ceux-ci racontent avoir conservé des principes minimalistes sans pour autant être autosuffisants et constatent que la contre-culture a laissé sa marque sur le monde. Si certaines initiatives agricoles se sont révélées durables et prospères, comme le raconte Paulin, elles ont perdu leur nature communale :

En 1980, grâce au bouche-à-oreille, ceux qui avaient persévétré en agriculture se sont regroupés et le groupe est devenu le MAB [...]. Il y avait deux sortes de membres dans l'association. Ceux qui étaient autosuffisants tout en travaillant quelques fois à l'extérieur de leur ferme pour combler le manque à gagner, et ceux qui voulaient vivre de l'agriculture. [...] Et puis, tous ces gens ont vieilli. Ils ont eu des enfants et les besoins matériels ont changé. La transition consistait à passer d'un monde marginal à un mouvement social. Le marginal a alors été récupéré et adopté par un plus grand nombre de personnes. C'est devenu une forme de mode.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 262-264.

À ce moment-là, mon rêve d'autosuffisance s'est transformé pour devenir une entreprise rentable. [...] Les deux couples qui avaient été le noyau de cette aventure d'autosuffisance se sont séparés. La stabilité de ces couples reposait sur un mode de vie. Le temps a passé, mais j'ai gardé mes valeurs⁷¹.

En somme, bien que les régions gaspésienne et bas-laurentienne attisaient chez certains hippies le désir de vivre en commun et en autarcie sur une terre, les défis qui les attendaient sur place ont mis leurs valeurs à rude épreuve. Les récits des différentes expériences vécues, heureuses et moins heureuses, mettent en évidence le caractère social de ces projets de vie.

3.2.2 Les enjeux liés aux relations sociales

L'une des particularités du mouvement hippie reste son caractère éphémère. En l'espace d'une décennie à peine, il suscite des changements sociaux majeurs, mais son authenticité se dilue rapidement. Selon Marie Plassart, le lien fort entre le mouvement antiguerre et le mouvement hippie originel expliquerait que ce dernier ait considérablement perdu de l'ampleur. Elle lie le déclin du mouvement au fait, « [qu']au tournant des années 1970, alors que les États-Unis se retir[ai]ent du Vietnam, [...] le pays [fut] frappé par le premier choc pétrolier en 1973⁷² ».

Pour ce qui est des communes, des chercheurs mettent en lumière des difficultés inhérentes aux initiatives — conflits pour l'autorité, séparation des couples, échec des projets assurant la survie, etc. — pour expliquer le démantèlement de plusieurs groupes. Pour Lacroix, entre autres, le genre de conflit qui germe dans ces regroupements s'inscrit dans des dynamiques corrompues par d'irréconciliables faiblesses humaines. Plus qu'à une simple forme d'égoïsme, le politicologue conclut à

⁷¹ *Ibid.*, p. 107.

⁷² Marie Plassart, *La contre-culture américaine années 1960 révoltes et utopies*, Neuilly, Éditions Atlande, 2011, p. 66.

une « impossibilité sociale de la vie commune⁷³ ». Selon lui, « on s’explique que l’ambiguïté sociale du phénomène communautaire soit, en définitive, et, mis à part le cas des rassemblements socialement homogène — mais, l’exception confirme alors la règle —, la cause de l’éclatement constaté de la plupart des communautés⁷⁴ ».

Cette incompatibilité fondamentale entre les membres aurait rendu nombre de communes inviables. Ce que Lacroix désigne comme « l’ambiguïté sociale du phénomène communautaire⁷⁵ » transparaît en effet dans les témoignages bas-laurentiens et gaspésiens. Corbeil, par exemple, explique que l’égalité entre les membres restait une notion théorique, puisqu’en pratique, certains aspiraient à diriger. Une hiérarchie officieuse se serait installée :

[L’]année [1974] devait également être marquée par différentes luttes de pouvoir entre les leaders réels ou potentiels, mais officiellement inexistants. L’absence, du moins formelle, de leaders reconnus a eu comme résultat l’absence d’un leader unique ; on assiste plutôt à la diffusion du leadership, à une fluctuation du statut des membres. La détermination du statut était donc de plus en plus liée à l’implication et à sa durée ainsi qu’aux liens de solidarité entre les individus⁷⁶.

Lacroix considère que ces dynamiques sont naturelles. « De fait, écrit-il, la cité communautaire n’est rien de plus que la mise en scène symbolique, dans la situation nouvelle créée par la retraite et dans la forme logique de l’opposition entre le dedans et le dehors, de leur différence et de leur concurrence de toujours⁷⁷. » Cela explique pourquoi les groupes alternatifs entretenaient bien souvent des relations conflictuelles en leur sein et avec l’extérieur. Un témoin qui ne faisait pas partie du mouvement hippie, Robert, raconte que, dans le Témiscouata, le groupe de communards arrivé au début des années 1970 s’était justement scindé en quatre groupes distincts après des

⁷³ Lacroix, *op. cit.*, p. 211.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁵ Lacroix, *op. cit.*, p. 211.

⁷⁶ Corbeil, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁷ Lacroix, *op. cit.*, p. 210.

chicanes entre les membres⁷⁸. Dans son ouvrage, Mahigan Lepage constate aussi plusieurs problèmes de cet ordre. Même si certains communards cherchaient à se convaincre que tout se passait bien, dans les faits, la réalité arrivait souvent à court de l'utopie. Il raconte :

Luc dit que *la règle d'or de la communauté était qu'il n'y avait pas de règle*, que tout se passait *de manière organique*. Mais d'autres témoins racontent qu'il y avait des chicanes, parfois même des bagarres dans la commune : des jalousies pour les tendresses de Chantal, des guerres de coqs entre Camil et André. Et que, malgré les idéaux d'égalité, le plus souvent, les hommes étaient aux champs, et les femmes, aux fourneaux.

3.2.2.1 Le genre

Les femmes interrogées sont très nombreuses à avoir exprimé de la contrariété et du désenchantement face à l'emprise de normes genrées dans leur parcours contestataire. Elles sont nombreuses, en effet, à avoir vécu des frustrations au sein de relations qui se voulaient égalitaires ou à avoir souffert d'abus psychologiques et physiques. Les conflits et iniquités liés aux genres font donc aussi partie intégrante des enjeux à étudier, surtout dans un contexte régional qui, dans certains cas, représentait un défi supplémentaire pour les femmes.

Jusqu'ici, nous avons peu abordé les enjeux liés au genre et surtout à l'affranchissement de certaines normes dictant les rôles propres aux hommes et aux femmes. Néanmoins, les questions liées à la sexualité, à l'androgynéité et au féminisme ressortent à maintes reprises dans les témoignages. Les enjeux qu'ils soulèvent ont aussi contribué à remettre en question des aspects des pratiques hippies. Plusieurs auteurs intègrent un chapitre ou une section dédiée à l'analyse de ces dynamiques. L'historienne Gretchen Lemke-Santangelo est toutefois, à notre connaissance, la première, sinon la seule, à avoir consacré une étude entière à l'expérience hippie au féminin. Dans *Daughters of Aquarius. Women of the Sixties Counterculture*, elle considère le genre comme un

⁷⁸ Entrevue réalisée avec Robert, 23 avril 2025, 21 :28.

facteur altérant l'expérience contre-culturelle. Partant de ce constat, elle démontre les préjugés et stéréotypes véhiculés à l'égard des femmes hippies. Ces dernières, souvent représentées portant de longues robes de grand-mères et vivant de manière traditionnelle sur des fermes, attiraient les satires. Joan Didion, célèbre essayiste féministe, qualifiait les hippies de « jeunes et innocentes victimes, sans cerveau, superficielles, désespérément naïves⁷⁹ ». Cette définition correspond au stéréotype selon lequel les hippies étaient des droguées déconnectées, enceintes d'un père inconnu ou soumises aux hommes de leur ménage pour qui elles se pliaient supposément en quatre en faisant fi des gains du mouvement de libération des femmes⁸⁰.

Dorothée Perron, dans son mémoire, nuance cette interprétation et démontre qu'il existait bel et bien une sensibilité pour les enjeux liés aux droits des femmes chez les hippies en s'appuyant notamment sur le concept de fémelléité⁸¹. Ce concept permet de prendre en compte le fait que, bien que les hippies n'aient pas toutes activement manifesté pour les causes féministes, elles pouvaient s'y identifier et chercher à s'affranchir de l'oppression genrée, notamment en exerçant un contrôle sur leur corps et leur sexualité. Il est donc impossible d'ignorer l'impact des normes genrées au sein des communes hippies.

Des recherches menées auprès d'adeptes du retour à la terre au cours des années 1960 à 1980 mettent ainsi en lumière l'omniprésence de conflits liés à la division des tâches entre les hommes et les femmes. L'efficacité apparaît comme le nerf de la guerre lorsqu'il est question des normes genrées dans les communes, surtout rurales. Dans un ouvrage sur la prospère commune de Twin Oaks en Virginie, le sociologue français

⁷⁹ Gretchen Lemke-Santangelo, *Daughters of Aquarius. Women of the Sixties Counterculture*, Lawrence, University Press of Kansas, 2009, p. 21.

⁸⁰ Émilie Cormier, « “Elle est une femme libérée”? Les stéréotypes et préjugés à l'égard de l'apparence et du corps des femmes hippies », *Laius. Revue étudiante du Département des lettres et humanités de l'UQAR*, n°s 26-27, 2023-2024, p. 143-157.

⁸¹ Dorothée Perron, *op. cit.*, p. 85.

Michel Lallemand observe un désir d'égalité entre les sexes. Au fil des décennies, l'instauration au sein de cette commune de plusieurs politiques concernant la division des tâches a contribué à diminuer l'influence extérieure des normes genrées. Ces changements ont néanmoins mis du temps à s'imposer ; la situation s'avérait toute autre pour la période ici couverte, soit aux débuts de ce projet communal. En 1967, Kathleen Kinkade, l'une des fondatrices de Twin Oaks, soulignait une forte influence des normes genrées dans la communauté :

La cuisine est tenue par les femmes, tandis que les hommes conduisent les tracteurs. Ce n'est pas faute de proposer aux filles de conduire les tracteurs (« Puisque je te dis que c'est plus facile à conduire que la Volkswagen »), ni d'inciter les hommes à cuisiner (« Tu peux aussi faire à manger, tu sais lire, non ? »). Mais le changement est lent. La vaisselle, on l'a vu, rebute par ailleurs le plus grand nombre. Durant des mois, la tâche est confiée à ceux et surtout à celles qui, bon gré mal gré, acceptent de la faire⁸².

Les changements s'opèrent cependant, bien que très lentement. Pendant son passage à Twin Oaks au cours des années 1970, Robert Houriet constatait qu'un plus grand nombre de femmes s'impliquaient dans les tâches agricoles. En contrepartie, il souligne avoir reçu plusieurs plaintes de femmes se sentant lésées par leurs contreparties masculines. Les hommes avaient encore tendance à les réifier⁸³. Puis, dans un documentaire datant du début des années 1980, « I[ngrid] Komar constate qu'à Twin Oaks, la propension demeure forte du côté des hommes à s'arroger les fonctions masculines habituelles, comme le business, la charpente ou la planification. Par moment, les femmes se plaignent non seulement de cet état de fait, mais aussi d'être regardées uniquement comme des objets sexuels⁸⁴. »

Ces problèmes, largement étudiés aussi par Lemke-Santangelo, ressortent de manière flagrante dans les témoignages des hippies gaspésiennes. Prenons seulement l'exemple

⁸² Lallemand, *op. cit.*, p. 403.

⁸³ *Ibid.*, p. 404.

⁸⁴ *Idem*.

d'Ève, qui raconte avoir affronté plusieurs obstacles lors de sa quête de liberté sexuelle : « Le nudisme et l'érotisme ont fait partie de ma vie comme quelque chose de naturel. De façon générale, les hommes que j'ai fréquentés en ont profité pour vivre une sexualité superficielle avec moi plutôt que de l'intégrer à un mode de vie stable. Les hommes veulent de belles amies partout et moi, j'aurais voulu un compagnon de vie⁸⁵. » De manière générale, les couples de hippies, à l'instar des communes elles-mêmes, tendent à éclater lorsque les membres, surtout les femmes, réalisent qu'ils ne poursuivent pas les mêmes rêves. À ce propos, une dénommée Irinée raconte :

Dans les années 1970, nous étions plusieurs jeunes femmes installées sur des fermes, seules avec un compagnon ou bien en groupe. Après avoir connu la liberté en ville au niveau du travail et des transports, je me suis retrouvée isolée au fond d'un rang. Les rôles traditionnels ont refait surface. Les gars aux travaux des champs, les filles à la bouffe avec les enfants. Ce fut une des causes de l'éclatement des couples. Nous ne voulions pas refaire la vie de nos mères⁸⁶.

Pareillement, lorsqu'est abordée la question du genre, Alizée s'exprime d'abord longuement sur ses valeurs féministes, puis sur les injustices et la désillusion qu'elle a vécues quelque temps après son arrivée en Gaspésie. Dans un monde fondamentalement patriarcal, celle-ci, idolâtrant Simone de Beauvoir, entrait constamment en conflit avec des figures d'autorité masculine. En ville, elle luttait aussi en faveur du droit à l'avortement⁸⁷. Pour elle, la contre-culture et la commune étaient des échappatoires à ce monde oppressif. Comme Irinée et bien d'autres, elle avait connu une certaine liberté en ville, mais elle aspirait à plus en s'établissant à la campagne. Comble de malheur, un tout autre destin l'attendait en Gaspésie. Elle relate ainsi les étapes de cette désillusion :

En ville, on avait notre autonomie. [...] J'arrive ici, du jour au lendemain, on arrive dans une structure agricole. On n'avait aucune idée du fonctionnement de

⁸⁵ Tremblay, *op. cit.*, p. 252.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 236.

⁸⁷ La question du droit à l'avortement revient dans quelque témoignages recueillis par Rose-Hélène Tremblay. Lorsqu'évoquée par ces hippies, elle renvoie systématiquement à un enjeu féministe.

la structure agricole. On a essayé au début les filles de faire le même travail que les gars. D'ailleurs, j'ai continué et je me suis fait deux hernies féroces, mais on essayait de faire le même travail que les gars. Dans le feu de l'action, au début c'est drôle, c'est plaisant, tout le monde s'amuse, tout le monde est égal, on rigole, ça va bien. Ensuite, y'a une fatigue qui s'installe. Ensuite, la spécialisation des tâches s'installe et les gars en général ont plus de facilité à travailler sur la terre, à faire du bricolage, à réparer le tracteur quand il brise, à couper le foin. La fille, tout à coup, est fatiguée, faut rester avec les enfants, s'occuper de la bouffe et sans t'en apercevoir, les gars sont dehors et les filles sont en dedans⁸⁸.

Avec le recul, elle conclut lucidement que, dans les milieux contre-culturels, il « y avait une couche d'ouverture que nos ancêtres n'avaient pas [...] mais, entre vouloir faire des changements et faire des changements, il faut un bon vingt ans de pratique⁸⁹ ».

Cela dit, d'un point de vue qu'il admet lui-même biaisé, Marc Corbeil considère qu'au cours même de la première année d'existence de la Commune de la Plaine, les actions mises en place avaient réussi à neutraliser assez efficacement les influences genrées externes :

[Vers 1973,] les femmes de la Commune s'étaient retirées des lieux pendant un mois, laissant la place et les enfants aux soins des hommes ; démarche qui devait avoir comme résultat un partage des tâches plus serré, reposant sur des horaires fixes, une journée, à tour de rôle. Le système précédent, s'en remettant à la bonne volonté de chacun, avait rapidement ramené la situation traditionnelle. Il s'agit donc d'un des rares projets où, remarquablement, hommes et femmes ont tenté ensemble de trouver des solutions au rééquilibrage des relations entre sexes. Il est difficile pour un homme de se prononcer sur ces questions, mais je crois pouvoir affirmer que pour les femmes, le projet communal offrait la possibilité de réaliser certaines ambitions tout en maintenant des liens affectifs et professionnels quotidiens avec des hommes. Leur libération des servitudes ménagères a été un apport indispensable à tous les niveaux. Sans leur participation, la commune de la plaine serait restée un « trip de gars », « une cabane du Canada » de quelques saisons. C'est-à-dire qu'un homme, s'il fait preuve de suffisamment de patience et d'humilité, apprendra un nombre incalculable de choses auprès des femmes⁹⁰.

⁸⁸ Entrevue réalisée avec Alizée le 8 mars 2024, 52 :24.

⁸⁹ *Ibid.*, 51 :49.

⁹⁰ Corbeil, *op. cit.*, p. 16.

Si les propos de Corbeil restent une interprétation personnelle, ils dénotent tout de même d'un désir d'égalité, de cette ouverture dont témoignait Alizée. Celle-ci insiste toutefois pour dire que les changements se produisaient plus lentement que ne laisse l'entendre Corbeil. Certains témoins de Rose-Hélène Tremblay se montrent nettement moins ouverts à ce pan de la révolution. L'un d'entre eux, Joyal, avoue même avoir fait preuve d'une grande réticence. Il admet : « Il m'a semblé à cette époque de ma vie que les femmes abusaient et que la révolution féministe était un dérapage. Mais je me suis rendu compte avec le temps que ces changements ont profité aussi aux hommes, d'une certaine façon. Nous nous sommes libérés de notre rôle de pourvoyeur et nous avons appris à parler des émotions, entre autres⁹¹. »

À la lumière de ces analyses et témoignages, l'isolement et la pérennité des normes genrées dans les campagnes gaspésiennes peuvent être considérés comme des facteurs de désillusion chez les communardes. Notons aussi que la commune de Corbeil se trouve plus près de points de services importants, surtout après avoir été forcée de se relocaliser à la suite de plaintes émises par le voisinage⁹². On peut donc supposer que le facteur d'isolement était moins aigu.

3.2.2.2 Les jugements extérieurs

Bien que le retour à la terre et les communes poursuivaient des objectifs d'autosuffisance et d'isolement, les contre-culturels devaient forcément à l'occasion côtoyer la population locale, même dans les contrées les plus éloignées de la Gaspésie. Dans quelques cas, ces relations étaient teintées par des préjugés ou par la peur des changements incarnés par les nouveaux arrivants. Corbeil raconte la controverse suscitée par l'installation d'une partie des membres de la commune en périphérie de la petite ville de Rivière-du-Loup au Bas-Saint-Laurent :

⁹¹ Tremblay, *op. cit.*, p. 237.

⁹² Corbeil, *op. cit.*, p. 10.

Après quelques mois d’existence, le groupe [déménagé à Rivière-du-Loup] fut prié de déménager, à la fois de ses locaux de la bibliothèque municipale et de son logement. À l’époque, un groupe de jeunes gens, hommes et femmes, vivant ensemble en dehors des sacrements, suscitait méfiance et hostilité dans une petite ville de province comme Rivière-du-Loup. La solution au dilemme fut le retour à L’Isle-Verte et la réunification des deux groupes, comprenant une douzaine d’adultes et un enfant, au mois de mars 1973⁹³.

Le manque de connaissance et d’expérience en matière d’agriculture représente un premier motif de jugement. Son groupe et lui faisaient l’objet de railleries. « Au bureau local du ministère, on préférait parler d’“intellectuels en agriculture”, ce qui semblait constituer un non-sens. Il est difficile d’exprimer le profond écœurement et le découragement qu’avait suscités cette attitude⁹⁴ », écrit Corbeil. En contrepartie, il souligne qu’aujourd’hui des gens de la place, la moquerie était plus légère et s’accompagnait souvent d’une aide précieuse. Après leur réinstallation à L’Isle-Verte, les relations avec le voisinage ont d’abord été tendues, mais Corbeil soutient qu’un climat de confiance et d’entraide mutuelle profita finalement aux deux parties. C’est ainsi que les communards bénéficièrent notamment de l’expertise des cultivateurs. De même, il raconte que son groupe avait reçu le soutien des instances religieuses : « Fait à souligner, dans les deux cas d’installation, le curé du village s’était prononcé en chaire en faveur de la tolérance et de l’ouverture envers les nouveaux venus⁹⁵. »

Mahigan Lepage présente lui aussi un portrait teinté de réserves pour ce qui est de la relation d’entraide établie entre les membres de la commune de ses parents et les habitants de L’Ascension-de-Patapédia. Si les corvées de la ferme savaient rassembler, le fils de hippies sentait le poids des regards qui pesaient sur eux. De sa plume artistique, il raconte :

Les habitants de souche appelaient les jeunes aux cheveux longs, par un raccourci de langue dont eux seuls avaient le secret, « les communes ». Ils affublaient tous

⁹³ *Ibid.*, p. 10-11.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

les hippies de ce sobriquet, qu'ils vivent ou non en commune. Si on disait, par exemple, *y a des communes su'l rang Saint-Jean*, c'était en référence aux hippies qui vivaient à Cocoville, même s'ils logeaient dans des maisons séparées. [...] Est-ce qu'il n'y avait pas, dans cette façon de nommer les hippies [...], au moins une petite once de mépris ? Sans doute, on les appelait comme ça parce que la vie en commune représentait ce qui, dans la contre-culture, apparaissait aux habitants comme le comble de l'extravagance et du scandale. La commune résumait toutes les mœurs licencieuses qu'on prêtait aux adeptes du Flower Power : l'amour libre, la sexualité débridée — hors mariage, voire hors couple —, les drogues, la vie emmêlés les uns aux autres. Dire « les communes », c'était une façon de coller les idées gluantes à la peau de tout le monde, sans épargner ceux qui vivaient de façon plutôt conventionnelle, en famille ou en couple, et dont les écarts se résumaient à quelques idées progressistes et à un joint une fois de temps en temps⁹⁶.

Les relations entre « les communes » et les locaux restaient fragiles. Les institutions religieuses étaient loin d'être toujours aussi conciliantes que le curé évoqué par Corbeil. Elles pouvaient s'opposer aux idées des hippies et, comme en témoigne le récit de Lepage, mener des luttes acharnées contre certaines initiatives révolutionnaires. C'est le cas notamment à Saint-Alexis-de-Restigouche, où l'installation d'une clinique de planning a engendré tout un tollé :

Les récits racontent que le curé prêchait en chaire contre les communes. *Ils sont comme la femme adultère*, disait-il. *Il faut lui pardonner, mais il faut l'éviter !* Aussi, les religieux, les religieuses surtout, menaient une guerre archaïque contre le programme de planning familial du CLSC de Matapedia. Les témoins se souviennent d'une assemblée publique dans la salle communautaire de L'Ascension. C'était la sœur Gabrielle, du couvent Saint-François, qui menait la charge. [...] C'était les années quatre-vingt déjà, la Révolution tranquille avait balayé le Québec. Et pourtant, une nonne défraîchie de Saint-François-d'Assise faisait encore la loi dans cet arrière-pays oublié, forçant les enfants à chanter la gloire de Jésus, s'obstinant dans sa lutte contre la contraception. [...] Les témoins racontent que l'assemblée s'échauffait, que ça brassait, que ça hurlait. Les habitants étaient plus nombreux que les hippies. Ils étaient venus exprimer leur désaccord, ou plutôt leur dégoût. Qu'est-ce qui les révulsait tant, dans le planning familial ? Quelles images diaboliques ces mots faisaient-ils naître dans leur tête ? Le contrôle des naissances, la contraception on aurait dit que c'était la Bête, la dépravation, la fornication. Les plus échauffés invectivaient les jeunes chevelus, leur crachaient au visage des obscénités. *Va fourrer la chèvre à Homère ! ils*

⁹⁶ Lepage, *op. cit.*, p. 72.

criaient, *va fourrer la chèvre à Homère !* en faisant référence à un habitant, un chevrier venu s'opposer lui aussi au planning familial⁹⁷.

Le récit de Lepage se poursuit en évoquant une dispute survenue entre sa mère et un homme du coin nommé Jean-Paul. Frustré du commentaire formulé à son égard par la jeune hippie, le Gaspésien s'était rendu chez eux pendant la nuit pour tirer sur leur maison avec sa carabine. Bien que personne n'ait été blessé, le couple de jeunes parents, terrifié en constatant qu'une balle s'était logée au-dessus du berceau de leur nouvellenée, avait réagi, s'attirant les foudres de tout le village. Lepage raconte ainsi le dénouement de l'événement survenu avant sa naissance :

Le lendemain, les parents appelaient la police et déposaient une plainte. Mais Jean-Paul, bien enraciné dans le sol des Plateaux, était le cousin de l'un, le beau-frère de l'autre, parent avec Untel et accointé avec Unetelle, si bien que Jacot et Josie avaient subi quelque chose comme un opprobre. Qu'importe qu'on leur ait tiré dessus, qu'ils se soient trouvés du mauvais côté de la carabine : ils avaient osé s'en prendre à un des leurs. Pire encore : à cause d'eux, la police et la justice s'en mêlaient. Dans les villages, on préférait laver son linge sale en famille. Pendant des semaines, des mois, on les boudait au dépanneur, à la Coop, au Groupement, un peu partout. On leur rappelait qu'ils n'étaient pas d'ici, qu'ils n'avaient pas d'affaire à faire ce qu'ils avaient fait⁹⁸.

Pour sa part, Robert que nous avons interrogé à titre de témoin extérieur à la mouvance contre-culturelle, rapporte que le mode de vie des hippies communards, qu'il appelle lui aussi « les communes », pouvait réellement irriter les locaux. Alors que les villages du JAL (St-Juste, Auclair, Le Jeune) étaient visés par les fermetures suggérées par le *Bureau d'aménagement de l'Est-du-Québec* (BAEQ), les habitants qui voulaient résister ont mis sur pied une série d'initiatives pour dynamiser la région. Plusieurs coopératives ont alors vu le jour. Toutefois, les groupes hippies sollicitaient eux aussi les subventions proposées pour l'ouverture de coopératives en mettant de l'avant des concepts souvent inspirés de valeurs rejoignant la protection de l'environnement et l'alimentation biologique. C'est le cas, par exemple, de la *Coopérative de solidarité les*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 73-74.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 76.

5 saisons. Les plans proposés à la *Coopérative de développement régional du Bas-Saint-Laurent* (CDR) provenant des milieux alternatifs avaient cependant tendance à être peu organisés, discréditant la démarche. Robert rapporte : « Ils nous présentaient ça sur des feuilles lignées, pas dactylographié⁹⁹ ». Le fait que ces gens n’adhéraient pas à l’idée de rentabilité posait également problème, dans le contexte où, face au BAEQ, la population voulait dynamiser l’économie de la région. Résultat : la population ne reconnaissait pas nécessairement les initiatives menées par ces groupes, ce qui contribuait à creuser davantage le fossé entre les deux clans. Certains agents de la CDR refusaient également de travailler avec « les communes ». Comme le précise Robert, il s’agissait somme toute de milieux difficiles à comprendre : les animaux des communards étaient souvent d’une maigreur inquiétante, leurs maisons tenaient à peine debout et elles semblaient insalubres. Il lui était arrivé de se rendre dans une commune où la seule toilette de la maison était à la vue de tous, au milieu d’une pièce commune. Les locaux interprétaient ce mode de vie comme un manque d’effort¹⁰⁰. Ils disaient même des hippies « [qu’]ils dégelaient au printemps comme des mouches noires¹⁰¹ », en référence, entre autres choses, au fait que leurs activités étaient essentiellement estivales. L’expression en entier témoigne de la vision négative qu’ils avaient de ce mode de vie.

À la lumière des histoires de Corbeil, de Lepage et de Robert, on constate que les relations entre hippies et locaux pouvaient être tendues. Ce qui ne veut pas dire que la bonne entente n’était pas possible. Plusieurs des témoins de Rose-Hélène Tremblay estiment avoir entretenu d’assez bonnes relations avec la population locale, évoquant surtout des gestes d’entraide entre voisins. C’est également le cas de notre témoin Guy. Dès le départ, celui-ci avait senti que son groupe faisait naître une certaine fascination

⁹⁹ Entrevue réalisée avec Robert, 23 avril 2025, 14 :56.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 16 :35.

¹⁰¹ *Ibid.*, 5 :06.

chez les locaux. Au début, ces derniers passaient régulièrement dans le rang de Pin Rouge pour voir la boîte aux lettres sur laquelle ils avaient peint une vache et écrit « *commune* » en espérant apercevoir un des nouveaux venus à la barbe et aux cheveux longs, ou encore, ils se rendaient à la rivière pour les épier pendant qu'ils se baignaient nus. Les Gaspésiens ont toutefois rapidement compris que ces « *étranges* » étaient vaillants, raconte Guy¹⁰². Le Gaspésien d'adoption se souvient quand même vaguement qu'il y a eu des accrochages. Il reconnaît que la sexualité et surtout la drogue demeuraient des sujets sensibles. Sur une base anecdotique, il raconte : « Bah le pot, [...] on le faisait pousser [dans le champ derrière], pas pour en vendre, pour nous. Mais on avait des voisins, je pense, qui exploraient les alentours, puis à un moment donné, [les narcs], [les] policiers [qui faisaient des saisies] étaient débarqués, mais ils avaient été super cool. Tu sais, dans le fond, ils savaient bien qu'on ne faisait pas de vente¹⁰³. » Le groupe de jeunes s'en était alors tiré avec une amende, mais ils avaient appris à être plus prudents, question de ne pas se mettre les autorités à dos.

De son côté, Alizée, dont la commune se trouvait plus à l'Est, conserve un souvenir mitigé de ses relations avec les locaux. Moins enthousiaste que Guy ou affligée par des souvenirs comme Mahigan, elle note : « En ce qui me concerne et de ce que j'ai vécu, on a plutôt été un peu ignorés. Donc, on a tout de suite compris que c'était peut-être mieux de se tenir entre nous¹⁰⁴. » Elle évoque néanmoins un épisode de confrontation entre les hippies et les locaux survenu à Caplan pour montrer les risques encourus par la volonté d'imposer des changements non sollicités à la population locale. Elle raconte que la fermeture d'un magasin général, en l'occurrence du magasin J.-A. Gendron, avait inspiré un groupe de jeunes hippies qui proposaient de l'acheter pour le transformer en centre culturel¹⁰⁵. Or, la population a perçu cette proposition comme

¹⁰² Entrevue réalisée avec Guy, 7 mars 2024, 28 :15.

¹⁰³ *Ibid.*, 23 :21.

¹⁰⁴ Entrevue réalisée avec Alizée le 8 mars 2023, 23 :25.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 20 :57.

une attaque à son patrimoine. Cet événement a de toute évidence marqué la communauté contre-culturelle de la région, puisque plusieurs des témoins de Rose-Hélène Tremblay en parlent ouvertement. Ils mentionnent en outre le départ vers la ville des hippies impliqués¹⁰⁶. L'un d'eux, Jimmy, a carrément ressenti que « [d]eux paradigmes s'affrontaient : le passé et l'avenir, le conventionnel et la contre-culture, les résidents et les étrangers [...]. Après avoir connu l'effervescence culturelle des villes, nous avions des besoins à combler et une nouvelle vision de la culture à apporter à la communauté [...] [ç]a été considéré comme une forme d'arrogance et d'ingérence par le pouvoir local¹⁰⁷. »

3.2.2.3 Les enfants

Alizée poursuit son témoignage en mentionnant que, si elle parvenait à garder une distance et à éviter les conflits avec la population locale, les choses ont changé lorsque sa fille est entrée à l'école primaire. Non pas que l'opinion des enseignants l'eut dérangée, mais sa fille elle-même s'est mise à lui reprocher leur mode de vie. Forcée de fréquenter des institutions scolaires publiques et obligatoires, cette dernière a été confrontée à la marginalité de sa famille. Ce genre de prise de conscience transparaît également dans tout le récit de Mahigan Lepage. Le sujet est par ailleurs discuté par plusieurs témoins de Rose-Hélène Tremblay, qui racontent la manière dont ils ont vécu la contre-culture en tant qu'enfants de hippies.

Comme le rappelle Lacroix, les communards, souvent plus âgés que la moyenne des hippies, avaient des enfants et, conformément à leurs idéaux, souhaitaient partager les soins et l'éducation avec d'autres ; un objectif qui se révèle souvent difficile à mettre en pratique. Les conflits générés par la présence d'enfants et les différentes orientations pédagogiques et éducatives prônées tantôt par les parents biologiques, tantôt par

¹⁰⁶ Tremblay, *op. cit.*, p. 117 et 156-159.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 157-158.

d’autres membres de la commune responsables ont été largement étudiés¹⁰⁸. Au moment d’entrer à l’école, institution régulatrice par excellence, ces enfants se sont retrouvés étrangers dans le milieu même où ils étaient nés et avaient grandi. Plusieurs se sont livrés à Rose-Hélène Tremblay pour faire le point autant sur les aspects positifs que négatifs de cette expérience. Ces éléments permettent de mieux comprendre la dynamique entre les locaux et les hippies.

Plusieurs hippies, en tant que parents, constatent à travers leurs enfants les préjugés véhiculés en dehors des cercles contre-culturels. En effet, s’ils avaient choisi la marginalité et en assumaient les conséquences, leurs enfants se voyaient imposer ce choix et pouvaient potentiellement en souffrir. Cet aspect reste pourtant peu traité dans l’historiographie, malgré la présence avérée d’enfants dans les communes.

Dans la foulée du mouvement hippie, quelques chercheurs en psychologie et en éducation, notamment, ont exploré différents aspects du développement des enfants élevés dans des familles contre-culturelles. À la fin des années 1970, la psychologue Bernice T. Eiduson publiait plusieurs articles sur le sujet, dont « Emergent Families of the 1970s : Values, Practices, and Impact on Children¹⁰⁹ ». Elle y démasquait les mythes qui associaient un cadre éducatif alternatif à la délinquance. De même, en 1992, l’anthropologue Thomas S. Weisner collaborait avec la sociologue de l’éducation Helen Gamier pour publier l’article « Nonconventional Family Life-Styles and School Achievement : A 12-Year Longitudinal Study ». Cette étude révèle que le mode de vie

¹⁰⁸ À ce propos, voir Lacroix et Melville, *op.cit.* Ces auteurs s’intéressent plutôt aux difficultés inhérentes à la notion du partage des responsabilités entre les parents biologiques et les autres membres de la commune. Les différences d’opinion concernant les valeurs pédagogiques des membres d’une commune font aussi souvent l’objet d’analyse étendues, notamment parce qu’elles contribuaient souvent à la dissolution des groupes. Cet enjeu est également abordé par Christine Bard dans son article sur *Fanfan*. Par ailleurs, Melville et Lallemand explorent tous deux les philosophies prônées par des communautés hippies cherchant à offrir un réseau social de soutien alternatif en partageant la charge des enfants entre les membres de la communauté.

¹⁰⁹ Bernice T. Eiduson, « Emergent Families of the 1970s : Values, Practices, and Impact on Children », dans Reiss D. Hoffman (dir.), *The American Family*, Boston, Springer, 1979, p. 157-201.

contre-culturel des parents pouvait au contraire être bénéfique sur le plan des apprentissages, car il encourageait l'enfant à se sentir impliqué dans son environnement. D'autres recherches concluent également à l'absence d'impact négatif de ce mode de vie sur le développement des enfants, et ce, malgré que les familles concernées aient souvent été composées de couples non mariés ou divorcés. Par exemple, on peut lire dans le résumé de l'article de Weisner et Gamier :

In spite of considerable instability and other potential risk conditions in nonconventional families' lives (single parent or unmarried couple status, frequent change, stigma, low incomes, and others), most of their children do as well or better in school than a comparison group of conventional families¹¹⁰.

Passant outre les dimensions psychologiques, psychoéducatives et psychopédagogiques du développement des enfants hippies, Lemke-Santangelo s'est intéressé directement au vécu de quelques enfants dans *Daughters of Aquarius*. Ici encore, l'approche narrative de cette étude est précieuse pour comprendre les jugements extérieurs. Comme le précise Lemke-Santangelo, même si la moyenne d'âge des mères hippies est supérieure à la moyenne nationale, certains enjeux persistaient en matière d'éducation¹¹¹. En interrogeant des jeunes filles ayant grandi auprès de parents hippies, l'historienne met notamment en lumière les difficultés relatives à l'insertion sociale. La plupart de ses témoins reprochent à leurs parents un manque de pudeur par rapport à la sexualité et aux drogues. Élevées dans un monde sans tabou, ces jeunes filles rapportaient aussi qu'enfants, elles avaient eu des problèmes à l'école après avoir tenu des propos qu'elles ne savaient pas indécents¹¹². Une autre des témoins de Lemke-Santangelo rapporte que sa fille aînée de neuf ou dix ans a carrément fui la

¹¹⁰ Thomas S. Weisner et Helen Gamier, « Nonconventional family lifestyles and school achievement: A 12-year longitudinal study », *American Educational Research Journal*, vol. 29, n° 3, p. 605–632.

¹¹¹ Lemke-Santangelo, *op. cit.*, p. 156.

¹¹² *Ibid.*, p. 154.

maison, préférant aller vivre chez son père quand « – in their mostly straight community – peer pressure to be “normal really kicked in”¹¹³ ».

La pression sociale exercée sur les enfants est aussi évidente dans le témoignage d’Alizée. Lors de l’entrevue, dès que les souffrances associées aux jugements sont évoquées, elle se tourne vers l’expérience de sa fille : « Même si je n’en ai pas tant souffert personnellement, je pense que ma fille [...], elle le fait d’arriver à l’école avec un sandwich au pain brun fait maison [...] avec de la luzerne qui débordait [...], de pas être habillée tout à fait à la mode, elle, elle a beaucoup souffert de ça¹¹⁴. »

L’école s’impose comme un lieu de normalisation majeur. Pour Alizée, il est évident que sa fille prenait de plus en plus conscience de sa marginalité à mesure où elle y était confrontée, soit à cause de ses pairs ou à travers le regard que posaient les institutrices sur elle. Elle ajoute que la mentalité des enseignantes en poste à cette époque n’aidait en rien. Malgré la laïcisation de l’école québécoise, l’héritage religieux se faisait encore beaucoup sentir. « Quand elle est arrivée dans le milieu scolaire [une dizaine ou une quinzaine d’années après mon arrivée en Gaspésie], le changement de garde n’avait pas été fait encore. C’était toutes les vieilles maîtresses d’école qui étaient à la veille de prendre leur retraite », dit-elle. Elle se souvient aussi qu’à cette époque, il ne devait pas y avoir plus de trois élèves qui quittaient la classe pour suivre l’enseignement moral plutôt que religieux, ce qui contribuait à souligner la marginalité de leur famille¹¹⁵.

Grande institution régulatrice, l’école incarne la culture dominante. Dans la Gaspésie des années 1970, la population hippie, trop dispersée sur le territoire, ne pouvait envisager de doter d’un service éducatif alternatif reconnu. De surcroît, avant 1988, la loi sur l’instruction publique n’impliquait pas d’exception pour l’enseignement à

¹¹³ *Ibid.*, p. 156.

¹¹⁴ Entrevue réalisée avec Alizée le 8 mars 2024, 18 :52.

¹¹⁵ Jusqu’en 2008, le programme d’éducation québécois offrait le choix aux parents entre un cours d’enseignement moral et un cours d’enseignement religieux.

domicile, les enfants de hippies étaient donc techniquement forcés de fréquenter l'institution scolaire de leur village¹¹⁶. Les enfants issus de familles marginales se voyaient alors exposés aux jugements extérieurs. Pour sa part, Robin constatait que, dans les communes du Témiscouata, les parents n'imposaient pas nécessairement à leurs enfants de suivre le calendrier scolaire. Ils étaient donc inscrits, mais se rendaient à l'école à leur guise, ce qui fait qu'ils accumulaient les absences. Encore une fois, ce genre de pratique contribuait à marginaliser les enfants des familles hippies¹¹⁷. De son côté, la fille d'Alizée a ressenti une grande pression sociale, qui a fini par creuser un fossé entre elle et sa mère. Cette dernière raconte : « [À] l'adolescence, elle m'a fait mon procès. Elle m'a dit que ma manière de vivre, le fait qu'on se baignait tous nus, puis que JE me baignais toute nue, de faire des gestes comme ça, elle dit que ça ne l'a pas aidé dans son intégration sociale, surtout au primaire¹¹⁸. » De même, Guy glisse rapidement une remarque sur le parcours tumultueux de sa fille à l'école. Sans vouloir parler pour elle, il admet avoir senti qu'elle souffrait par moment de la marginalité de ses parents.

Pour les deux témoins, le sujet semble délicat. Leur réticence s'explique par le fait qu'ils ne parlent pas de leur propre expérience. Néanmoins, notre corpus nous permet tout de même d'intégrer les expériences d'enfants de hippies à titre de témoins directs grâce aux entrevues menées par Rose-Hélène Tremblay. Dans le cadre de son projet, cette dernière a en effet donné la parole à des personnes ayant grandi dans un milieu contre-culturel et plus spécifiquement avec des parents hippies. Maintenant adultes, ces témoins rapportent des expériences singulières, notamment en contexte scolaire.

¹¹⁶ Christine Brabant, Sylvain Bourdon et France Jutras, « L'école à la maison au Québec : l'expression d'un choix familial marginal », *Enfances, Familles, Générations*, n° 1, 2004, p. 61.

¹¹⁷ Entrevue réalisée avec Robert, 23 avril 2025, 13 :17.

¹¹⁸ Entrevue réalisée avec Alizée, 8 mars 2024, 19 :59.

À l'école, le contraste entre les familles hippies et les autres était flagrant. Jules, par exemple, commence en annonçant à Rose-Hélène Tremblay : « Tu veux que je te parle de l'héritage des années soixante-dix ? Ce qui me vient en premier, c'est ma différence, que j'assume¹¹⁹. » Il poursuit en insistant sur ce sentiment : « Dans mon enfance, j'avais toujours l'impression d'être à part¹²⁰. » En plus des facteurs matériels, la religion occupe une place importante dans ses souvenirs. Il raconte que le fait d'avoir suivi les cours d'enseignement moral plutôt que d'enseignement religieux contribuait à étiqueter les enfants de familles contre-culturelles :

En première année, j'étais le seul à ne pas être baptisé. [...] Quand les autres enfants des familles alternatives ont commencé l'école, nous avons eu des cours de morale. Cela n'a contribué qu'à nous marginaliser davantage. En revanche, nous n'étions pas rejetés ou harcelés par les autres enfants, mais moi, je me sentais différent. Je n'étais pas aussi bien habillé que les autres. J'en souffrais.

De même, le récit de Johan, elle aussi Gaspésienne de naissance, commence en mettant de l'avant le fossé que creusait entre elle et les autres son appartenance à la contre-culture :

Je suis née dans le rang de l'Irlande, à Percé. Quand j'étais enfant, l'aveu de ma différence aux yeux des autres, c'était notre maison rudimentaire sans eau courante, sans électricité, et la façon dont ma mère nous habillait avec des vêtements en coton indien ou en lin. Mais pour moi, c'était la pauvreté que les autres voyaient. Comme de raison, c'était une source de honte. Je vivais dans l'isolement. Il y avait une sorte de rupture entre les autres et nous¹²¹...

Le récit de cette femme se distingue toutefois de celui de Jules, parce qu'il exprime des situations conflictuelles vécues avec les autres enfants. Ces situations relevaient-elles simplement des différences inhérentes aux croyances et aux pratiques de ses parents ? Il est difficile de nous prononcer. Néanmoins, son témoignage traduit une enfance marquée par la méchanceté de ses pairs à son égard :

¹¹⁹ Tremblay, *op. cit.*, p. 338.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 326.

À l'école, nous [(elle et les trois ou quatre autres enfants d'hippies)] étions victimes d'une forme de harcèlement psychologique. Certains enfants étaient agressifs avec nous. Si je parlais à ma mère de notre pauvreté, elle répondait : « Les aurores boréales, la terre, la forêt, c'est ça, notre richesse ! » Je comprenais, mais je trouvais injuste d'en payer le prix à l'école. J'en voulais à ma mère de faire passer ses valeurs avant les miennes. J'avais honte d'elle, de sa façon de s'habiller en robe d'Indienne¹²².

On constate ici que l'école exacerbe la dichotomie entre le monde hippie et la culture dominante. C'est en fréquentant ce lieu que plusieurs constatent leur différence, voire qu'ils en viennent à se sentir comme des étrangers. Un extrait du témoignage de Lili, qui, encore à ce jour, dit chercher sa place dans la société, illustre ce phénomène :

On m'a élevée pour vivre dans un monde de rêve. Mes figures parentales étaient des artistes alternatifs engagés. J'étais enfant unique. J'étais comme le soleil pour ma famille. [...] Par contre, l'arène sociale où se déroulait ma vie scolaire était tout autre. Nous étions quelques enfants issus de familles dont les parents n'étaient pas nés en Gaspésie. Nous étions ostracisés, harcelés et rejetés. À la fin de mon parcours primaire, quand ma mère m'a demandé quels conseils je donnerais à la direction des écoles primaires pour que la vie soit meilleure pour une élève comme moi, j'ai tout de suite dit qu'un professeur ne devrait jamais enseigner dans son village natal. Parce qu'il est trop impliqué dans la hiérarchie du village. J'avais souvent remarqué que certains professeurs donnaient des priviléges à des élèves dont les parents étaient haut placés dans la hiérarchie¹²³.

Tous ces témoignages, y compris celui d'Alizée, précisent que l'entrée à la polyvalente a été un moment de révélation pour ces jeunes issus de la contre-culture. Il s'agissait d'un nouveau monde, un monde où les adolescents étaient les principaux acteurs et où les normes et valeurs des adultes reculaient. Dans cette grande école plus populeuse, il devenait également plus facile de trouver un groupe auquel s'associer. Dès lors, l'insertion sociale devenait beaucoup plus simple¹²⁴.

Dans une certaine mesure, une témoin de Tremblay fait un parallèle entre l'ouverture des polyvalentes et celle des villes. Johan rapporte par exemple qu'au primaire, elle a

¹²² *Idem.*

¹²³ *Ibid.*, p. 329.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 326-331.

tout essayé pour fuir la honte d'être associée à sa mère hippie, y compris déménager temporairement chez son père. Quand sa mère a décidé de quitter la Gaspésie pour aller vivre à Montréal, elle s'est résignée à la suivre. Quelle ne fut pas sa surprise de constater, en arrivant là-bas, que l'accueil que leur réservaient les gens de la ville différait grandement de celui des Gaspésiens. « Chose surprenante, le mode de vie de ma mère était très branché, bien vu, en ville¹²⁵ », dit-elle. Sans aller jusqu'à confirmer la normalité du mode de vie contre-culturel en ville, ce témoignage soulève une difficulté supplémentaire au fait de vivre en région, vécue de manière particulièrement aigüe par les enfants.

Comme l'avoue Ève à Rose-Hélène Tremblay : « Mes enfants ont grandi dans le milieu alternatif. Cela a fait d'eux des êtres créatifs. Ils ont vu leur mère vivre la simplicité volontaire. Ils ont conscience de la communauté. Mais, ils ont aussi perçu leur marginalité et ils ont souffert dans une certaine mesure¹²⁶. » En dépit des sentiments négatifs que cette distance engendrait, les témoignages des enfants comportent tous une note positive. Avoir pu s'exprimer librement et avoir été confrontés à plusieurs notions écologiques et communautaires sont des expériences valorisées. Tous les témoins présentés ont conservé des habitudes ou des valeurs qui les guident vers l'alimentation biologique, l'art ou la simplicité volontaire. Ainsi, Jules, qui vit aujourd'hui de ses cultures biologiques, conclut : « J'ai toutefois gardé une image positive du dénuement de mon enfance, de cette forme de pauvreté [...]. En rétrospective, je ne regrette rien de mon enfance. J'en garde un très bon souvenir¹²⁷. »

¹²⁵ *Ibid.*, p. 327.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 252.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 338-340.

3.2.3 Plus que de simples mouches noires ?

Entre fascination et irritation, la présence d'individus contre-culturels dans les villages ruraux de l'Est-du-Québec ne laissait pas les locaux indifférents. Par ailleurs, le mouvement hippie a eu, de façon générale, des impacts sur la société occidentale. Gretchen Lemke-Santangelo conclut son ouvrage en mentionnant plusieurs des apports de la contre-culture hippie :

Their example, and that of other 1960s activists, reminds us that collective action – far from being outmoded, futile, and, as some have claimed, counterproductive – has the power to reshape and even transform society. They also left us with a « usable past », a store of practical skills and knowledge that can help us address current issues and problems. Renewable energy alternatives, voluntary simplicity, recycling, « green » buildings, cohousing, organic gardening, composting, community-supported agriculture, farmer's markets, preventive and holistic medicine, bioregionalism, ecofeminism, and earth-creation reverent spirituality all have their roots in the counterculture, and all hold out hope for a more sustainable future¹²⁸.

Pour ce cas spécifique du Québec, nous nous tournons de nouveau vers l'étude de Jean-Philippe Warren et d'Andrée Fortin pour comprendre cet héritage. Les sociologues présentent plusieurs initiatives hippies s'étant gagné une place dans le paysage québécois : les garderies coopératives, les coopératives d'habitation, les initiatives de recyclage, les aliments biologiques ou encore la conscience artistique québécoise liée à la vague psychédélique qui a propulsé de nombreux événements culturels¹²⁹. Ils concluent aussi que « nous sommes bien les enfants de la contre-culture », en démontrant comment les valeurs et pratiques des *Long Sixties* transparaissent dans la société québécoise du XXI^e siècle.

Nous savons que les jeunes touristes de Percé ont par exemple marqué la mémoire et l'image de la région, mais qu'en est-il de l'héritage laissé par les contre-culturels

¹²⁸ Lemke-Santangelo, *op. cit.*, p. 182.

¹²⁹ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 239.

installés sur les terres du Bas-Saint-Laurent et de la Gaspésie ? Afin d'éclairer cet aspect, nous identifions deux sphères majeures sur lesquelles la présence hippie au Bas-Saint-Laurent et en Gaspésie a eu un impact. Évidemment, les initiatives coopératives et tout ce qui touche à l'alimentation biologique sont fréquemment évoqués dans les témoignages sur lesquels s'appuie la présente analyse ; ils constituent donc un point important à explorer. Mais, avant cela, l'apport démographique des hippies aux villages dévitalisés mérite notre attention.

3.1.3.1 Luttes et peuplement : la présence hippie face au BAEQ

Au cours des années 1960, la dévitalisation des villages de l'Est-du-Québec atteint un point record. Devant ce phénomène, en 1963, les gouvernements provincial et fédéral mandatent des chercheurs de différentes disciplines pour évaluer et élaborer des stratégies afin d'aménager les régions du Bas-Saint-Laurent, de la Gaspésie et des Iles-de-la-Madelaine de manière plus dynamique. Cette entreprise, connue sous le nom de Bureau d'aménagement de l'Est-du-Québec (BAEQ), se solde d'abord par un constat choquant : « De 1966 à 1971, seulement 49 localités sur les 214 du territoire ont connu une stabilité ou une croissance démographique. De 338 164 personnes qu'elle était en 1966, la population passait à 325 800 en 1971, soit une variation de -3,6 %. La diminution la plus sensible s'est effectuée dans le comté de Matapedia, où l'on note une perte de 14,5 %¹³⁰. »

Préoccupé par ce constat, le gouvernement octroyait, en 1968, une somme de 258 millions de dollars afin de réorganiser le territoire. Cela impliquait la fermeture de nombreux villages et, par conséquent, l'expropriation de centaines de familles. Le

¹³⁰ Clermont Dugas, « Le développement régional de l'Est-du-Québec de 1963 à 1972 », *Cahiers de géographie du Québec*, n°41, vol. 17, 1973, p. 288.

géographe Clermont Dugas s'intéressait à l'époque au déroulement de cette entreprise¹³¹. Il explique :

[O]n voulait favoriser la mobilité de la main-d'œuvre, entreprendre un programme de relocalisation et organiser des centres d'accueil de la population à Montréal. Cette déception, ressentie initialement par quelques personnes seulement, gagna vite l'ensemble de la population lorsque les réalisations concrètes d'aménagement tardèrent à prendre forme. La seule action d'envergure amorcée visait à relocaliser la population d'une dizaine de localités dites marginales. Or cette migration forcée se fit de façon douloureuse et devint vite très impopulaire¹³².

Dans certains comtés, la résistance à la fermeture annoncée des villages s'organise. Dès 1970, avec l'émergence des *Opérations Dignité*, on constate « l'éclosion d'une conscience régionale¹³³ ». D'abord près de Matane, à Sainte-Paule, puis, en 1971, à Esprit-Saint derrière Rimouski, et finalement au nord de la Gaspésie, des actions collectives menées par les populations locales pour contrer le BAEQ surgissent¹³⁴. Ces initiatives citoyennes visaient à dynamiser les villages en misant sur leurs richesses naturelles pour créer de l'emploi, prouver leur force économique et échapper à la fermeture.

Un tel mouvement contestataire rejoignait les valeurs des hippies qui, à l'époque, s'installaient progressivement dans des villages touchés par les mesures mises en place par le BAEQ. Selon Corbeil, les *Opérations Dignité* représentaient carrément un attrait

¹³¹ L'historiographie traitant du BAEQ s'est renouvelée depuis la publication de cet article de Dugas en 1973. Voir notamment Dominique Morin, « Le BAEQ, la légende et l'esprit du développement régional québécois » dans Harold Bérubé et Stéphane Savard (dir.), *Pouvoir et territoire au Québec depuis 1850*, Québec, Septentrion, 2017, p. 263-309. Cela dit, notre témoin Robert amène une piste de réflexion importante en soulignant que, comme les communards n'étaient pas pleinement intégrés au village, il est plus difficile de les retracer dans les archives. Une prochaine étape pourrait consister à dépouiller les journaux régionaux et locaux à la recherche d'articles et d'informations sur la présence des communards et les mouvements de résistance citoyenne.

¹³² *Ibid.*, p. 256.

¹³³ *Ibid.*, p. 311.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 257.

pour les néoruraux¹³⁵. Dans le même ordre d'idées, un témoin de Rose-Hélène Tremblay, Gérard, admettait que la participation à cette vague de contestation contre les décisions du gouvernement et d'un groupe de chercheurs venus de la ville s'inscrit tout à fait dans les valeurs du mouvement auquel il s'identifiait. Pour lui, prendre part aux *Opérations Dignité* signifiait défendre des populations marginalisées dont les droits fondamentaux étaient menacés :

Nous avons participé à ce mouvement pour faire avancer la cause de la ruralité. C'était dans l'ordre de notre lutte pour l'appropriation du territoire, pour défaire les projets de la culture dominante qui ne cherchait qu'à nous ridiculiser, qu'à détruire la forêt autour des villages. Pour le profit des banques et des industriels. [...] Il fallait qu'une action concertée, qu'un projet collectif vienne en aide à cette population rurale [...]. Il fallait amorcer une nouvelle quête identitaire, un retour au pays fondateur et aux valeurs de partage. Ces concepts étaient au centre de nos discussions¹³⁶.

Corbeil ajoute que la présence des néoruraux au cœur de cette cause ne profitait pas seulement aux jeunes avides de contestation. Selon lui, la population locale bénéficiait aussi grandement du phénomène. En plus de mentionner qu'ils ont prêté main-forte lors des contestations, il écrit : « [L]es néoruraux ont constitué un apport d'effectif précisément dans les localités les plus affectées par l'exode. Alors qu'au début de la décennie, des rangs entiers se dépeuplaient dans la paroisse de Saint-Épiphanie, on ne trouvait plus de maisons disponibles en 1977. Cela implique un accroissement de la demande pour les biens et les services¹³⁷. »

Toutefois, selon notre témoin Robert, ce discours ne correspond pas tout à fait à la réalité. Selon lui, comme les hippies des communes situées directement dans le JAL se mêlaient très peu à la population. De plus, il n'avait pas l'impression que les hippies représentaient un poids démographique significatif. Pour ce qui est de leur participation

¹³⁵ Corbeil, *op. cit.*, p. 3.

¹³⁶ Tremblay, *op. cit.*, p. 244-245.

¹³⁷ Corbeil, *op. cit.*, p. 63.

active aux *Opérations Dignité*, là encore, Robert fait preuve de plus de retenue. S'il admet que les hippies ont assisté à quelques manifestations, leur présence aux réunions demeurait relative. D'ailleurs, la population ne les invitait pas systématiquement¹³⁸. Robert reconnaît toutefois que le travail réalisé par les hippies sur le territoire du Parc national du Témiscouata a permis de concrétiser l'aménagement du site, un projet souhaité par les *Opérations Dignité*, malgré le mécontentement de quelques membres de la communauté locale qui perdaient là leur terrain de chasse et leurs pistes de motoneige¹³⁹.

Lorsqu'interrogé sur les bénéfices de la présence des hippies en Gaspésie, Guy se montre plus positif que Robert. Selon lui, les jeunes de sa commune en ont attiré d'autres, et cette force du nombre s'est avérée un atout pour les villages dévitalisés. Il mentionne : « On était dans les premiers arrivés, mais rapidement, il y a eu d'autres jeunes qui se sont installés. Ils avaient un peu notre profil, mais ils ne vivaient pas nécessairement ensemble, c'étaient plus souvent des couples. Mais tu sais, pour des villages qui avaient connu une dépopulation, de voir arriver des jeunes, ça leur faisait du bien¹⁴⁰ ! »

Lepage se montre tout aussi affirmatif quant à l'apport des jeunes hippies à la cause des *Opérations Dignité*. Avec un mélange de verve et de nostalgie, il raconte comment s'est déroulé cet épisode dans le coin de pays où il a grandi :

C'était l'époque où le gouvernement parlait de fermer les villages, comme on aurait fermé la porte d'une maison qu'on abandonne. [...] À L'Ascension-de-Patapédia, la résistance avait un visage, un visage et un nom : Rosaire, grand maigre de six pieds, nez camus, regard profond, toujours une cigarette au bec [...] Il avait cofondé le tout premier Groupement forestier, une coopérative sylvicole. [...] Rosaire a donné aux villages non pas l'immortalité, mais une certaine pérennité. En un sens, il était plus communard que les communards du Pin rouge,

¹³⁸ Entrevue réalisée avec Robert, 23 avril 2025, 17 :37.

¹³⁹ *Ibid.*, 23 :01.

¹⁴⁰ Entrevue réalisée avec Guy, 7 mars 2025, 29 :52.

puisque'il orchestrat la mise en commun et la subsistance à l'échelle des Plateaux en entier. Un homme comme Rosaire ne pouvait que se réjouir de l'arrivée des jeunes chevelus, qui contribuaient à repeupler les paroisses et les rangs — avec les filles et les fils de la place qui, naguère partis étudier ou travailler au loin, revenaient maintenant habiter dans leurs villages nataux, lesquels reprenaient vie. Les habitants de longue date et les nouveaux venus unissaient leurs efforts dans des entreprises communautaires et résistantes¹⁴¹.

Nous ne disposons pas de statistiques qui confirmeraient la proportion de nouveaux arrivants attirés en région par les idées du mouvement hippie ni de témoignages de locaux confirmant l'apport des néoruraux à cette lutte. Écrite avant l'émergence de la sensibilité culturelle en géographie ou en histoire, l'étude de Dugas ne tient pas compte de l'impact, concret et discursif, de l'arrivée des contre-culturels dans la région. Le géographe se contente de souligner la hausse assez considérable du nombre de nouvelles maisons en avançant que l'augmentation de la population était attribuable « surtout à l'établissement de jeunes ménages¹⁴² », sans plus de détails sur leurs origines et leur adhésion possible au mouvement hippie. Est-ce hâtif de conclure qu'au moins une portion de ces nouveaux arrivants cherchait à réaliser un projet utopique de retour à la terre ? Même si Dugas n'établit pas de corrélation entre les deux phénomènes, plusieurs hippies rapportent avec fierté le fait d'avoir pris part aux luttes citoyennes menées dans leur région d'adoption. Au bout du compte, il reste difficile d'apprécier concrètement l'apport des hippies aux *Opérations Dignité* et à la vitalité des régions. Toutefois, il faut assurément nuancer les propos de ces acteurs et admettre que leur présence n'a pas suffi à sauver la plupart des villages menacés par le plan du BAEQ.

3.1.3.2 Alimentation, culture, environnement, éducation et autres apports

Peu importe leur contribution aux mouvements des *Opérations Dignité* et à la revitalisation des villages à long terme, le passage des contre-culturels en région a

¹⁴¹ Lepage, *op. cit.*, p. 69.

¹⁴² Dugas, *loc. cit.*, p. 295.

contribué à dynamiser, au moins pour un temps, l'économie locale. « Ça dynamisait, ça amenait de nouvelles idées ! Et ça faisait rouler l'économie locale, en plus de la coop d'alimentation, [...] y'avait les achats chez le quincailler [par] les gens qui se sont construit des maisons dans ce coin-là¹⁴³ », affirme Guy. Au fur et à mesure qu'ils s'installaient, des entreprises alternatives voyaient le jour pour offrir plus de services à cette nouvelle population. Les coopératives d'aliments naturels représentent bien ce phénomène. Documentées par Andrée Fortin, ces coopératives s'étendaient à l'ensemble de la province¹⁴⁴. Les témoins de Rose-Hélène Tremblay confirment leur importance dans leur région¹⁴⁵.

De même, Guy mentionne qu'une de ses amies, avec d'autres femmes de la commune, avait initié un projet de garderie communautaire. Un autre ami s'était lancé dans un projet d'ébénisterie, tandis que, de son côté, il avait démarré une entreprise de production biologique en serre¹⁴⁶. Fasciné par les techniques d'agriculture biologique, Guy a même suivi des formations en France. Il était fièrement revenu avec ses nouveaux savoirs en Gaspésie pour instaurer ces pratiques dans la région. Son entreprise avait ensuite attiré des gens de partout au Québec souhaitant apprendre auprès de lui les rudiments de ce type d'exploitation.

Le parcours professionnel de Guy ne s'arrête pas là. Diplômé plus tard en administration des affaires — un choix paradoxal, avoue-t-il, mais il fallait faire des choix judicieux pour assurer la prospérité des projets communautaires —, il a entre autres travaillé pour le développement de coopératives d'habitations populaires et à la mise sur pied de nombreux autres projets de développement social, communautaire et économique dans sa région d'accueil. Finalement, il s'est porté volontaire dans un

¹⁴³ Entrevue réalisée avec Guy, 7 mars 2024, 29 :08.

¹⁴⁴ Andrée Fortin, « Le Rézo coopératif d'alimentation », *Autogestion*, n°s 20-21, 1985, p. 48-50.

¹⁴⁵ Tremblay, *op. cit.*, p. 94-101.

¹⁴⁶ Entrevue réalisée avec Guy, 7 mars 2024, 29 :29.

organisme d'éducation populaire pour enseigner les rudiments du développement communautaire, permettant ainsi à d'autres personnes de pérenniser leurs projets.

Alizée présente le même type de parcours. Toutefois, celle-ci s'impliquait davantage dans l'organisation d'événements pour la protection de l'environnement et la promotion de la culture. Alors qu'elle nous racontait le travail qu'elle accomplissait dans les années 1980-1990 dans le domaine communautaire, et surtout en tant qu'enseignante dans un programme d'éducation aux adultes, nous lui avons demandé si elle considérait que la population locale lui savait gré de ce travail. Sa réponse confirme que, malgré sa modestie, elle sent avoir contribué dans plusieurs sphères sociales : « J'ai senti une acceptation, une reconnaissance. Oui, absolument, mais, ça se fait de manière discrète¹⁴⁷. » Selon elle, cette reconnaissance se manifeste par une acceptation et une pacification des rapports entre elle et les Gaspésiens, achevant ainsi son intégration dans la région.

Cela dit, Guy et Alizés ne sont pas les seuls à avoir contribué au développement des services offerts la population locale. Quelques femmes interrogées par Rose-Hélène Tremblay ont, par exemple, donné vie à des projets novateurs dans le domaine des services de santé en Gaspésie. Monica, découragée de la hiérarchie genrée avec laquelle elle devait composer dans les hôpitaux où elle travaillait comme infirmière, avait lancé un programme d'auto-santé pour les femmes¹⁴⁸. Son histoire rejoint celle d'une autre témoin, Manon, devenue sage-femme dans le but d'offrir plus d'options aux femmes de la Gaspésie ne souhaitant pas accoucher à l'hôpital sous anesthésie¹⁴⁹. C'est justement l'option pour laquelle Alizée avait opté pour son propre accouchement. Ces projets montrent comment la présence d'individus aux valeurs alternatives a pu

¹⁴⁷ Entrevue réalisée avec Alizée, 8 mars 2024, 22 :39.

¹⁴⁸ Tremblay, *op. cit.*, p. 230.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 124-127.

engendrer une diversification de l'offre de services dans la région tout en contribuant au bien-être de ses habitants.

Mahigan Lepage offre également un résumé très complet de cette dynamique d'échange entre les locaux et les hippies. Il confirme, à son tour, l'importance de la présence de ces jeunes dans la région :

Combien d'habitants ont aidé les hippies, combien de géants leur ont tendu la main, leur ont appris à bûcher, à labourer, à se servir des outils de la ferme et des armes d'abattage ? En retour, combien de nouveaux venus ont donné un coup d'épaule pour les villages, les enfants, la communauté ? Les femmes aux robes multicolores ont participé à des projets communautaires, de la danse au gardiennage, du covoiturage au planning familial, des activités parascolaires au militantisme pacifique. Des enfants dans les jupes, elles ont milité pour que la gare désaffectée de Matapédia, sur la route 132, revienne à la communauté. José, Johanne, les nommées Marie et Rose-Marie, avec quelques gars, ont créé l'Angélus, une société culturelle qui a acquis la gare du CN pour une bouchée de pain et l'a transformée en café-spectacle, l'Entracte, où étaient présentés des concerts et des pièces de théâtre. Juste au-dessus de la rivière Matapédia, devant le vieux chemin de fer, les murs de l'ancienne gare vibraient au son des instruments, des voix, des récitals de poésie. C'était l'époque où, même si on vivait au fond d'un rang, on pouvait sauter dans son char et aller au théâtre de l'autre côté du pont¹⁵⁰.

Ainsi, en relatant les parcours de ces hippies de la Gaspésie, les témoins confirment qu'ils ont mené à terme plusieurs projets à l'image de leurs valeurs. Des projets, cette fois, qui débordaient des limites de la commune pour investir la communauté locale, qui les avait parfois accueillis avec méfiance, quelques décennies plus tôt. Les valeurs d'entraide, de partage et d'équité du mouvement hippie auront donc survécu aux aléas de la vie en commune et aux difficultés du travail de la terre, notamment à travers des projets communautaires et coopératifs.

¹⁵⁰ Lepage, *op. cit.*, p. 70-71.

CHAPITRE IV

LA CONTRE-CULTURE À RIMOUSKI

Au fil des chapitres précédents, nous avons brossé un portrait des habitudes, des idées, des alternatives et des accomplissements propres aux jeunes contre-culturels en suivant la définition de Bennett¹. Nous nous sommes également intéressée aux embûches qu'ils ont rencontrées, en nous concentrant sur l'attractivité des régions de l'Est-du-Québec en tant que terres de dépaysement et d'exode. Jusqu'ici, toutefois, la place des initiatives purement locales peut sembler négligeable dans les récits et les analyses présentés. L'intérêt accordé aux initiatives contre-culturelles montréalaises dans l'historiographie se justifie par leurs répercussions sur le reste du Québec. Comme le démontrent Fortin et Warren², la métropole québécoise exerce un attrait particulier sur les révolutionnaires de la jeune génération. Néanmoins, sans Exposition universelle ou *draft dodgers*, sans loger les quartiers généraux de revues comme *Mainmise* et *Logos*³, Rimouski pouvait-elle s'imposer comme un lieu de gestation pour le mouvement contre-culturel hippie ? Il n'existe pas d'ouvrages équivalents à ceux de Corbeil,

¹ Andy Bennett, « Pour une réévaluation du concept de contre-culture », *Volume!*, vol. 9, n° 1, 2012, p. 20.

² Andrée Fortin et Jean-Philippe Warren, « “Montréal, capitale hippie” : Réseaux et représentations de la contre-culture québécoise », dans Denis Saint-Jacques, Marie-José des Rivières et Élizabeth Plourde (dir.), *Quand la culture québécoise se fait connaître au monde*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2024, p. 293-308.

³ *Ibid.*

Tremblay et Lepage sur la néo-ruralité et des communes qui permettraient de répondre à cette question. Afin de pallier cette lacune, nous avons cherché à recenser les traces des manifestations et des projets ancrés sur le territoire et pilotés majoritairement par et pour les gens qui l'habitent. Pour ce faire, nous nous sommes tournée vers des initiatives plus concrètes, dont les orientations rejoignaient le mouvement hippie. Se sont rapidement démarqués des initiatives et des événements survenus à Rimouski entre la fin des années 1960 et le milieu des années 1980, dont les échos se retrouvent dans le Fonds du *Centre de ressources en intervention populaire de l'Est* (C.R.I.P.E.)⁴. La présence d'un centre de méditation « nouvel âge », d'une coopérative d'alimentation naturelle, d'une garderie végétarienne, d'un café-restaurant et d'un bar communautaire cherchant à lutter contre le capitalisme, venait déjà confirmer la richesse de la scène contre-culturelle rimouskoise. De plus, sur le plan culturel, une galerie d'art, *La Grande Ourse*, qui se transformait en auberge jeunesse pour la période estivale, et le *Bar O* étaient présentés dans la revue contre-culturelle *Mainmise* comme des arrêts incontournables dans l'Est-du-Québec⁵. Ces initiatives ont convergé en 1978 pour former le *Regroupement des organismes culturels et communautaires de Rimouski* (ROCCR), dont les archives se trouvent dans le fonds du C.R.I.P.E.. C'est grâce à ce regroupement assez singulier que nous avons pu retracer une foule d'informations sur ces initiatives et événements contre-culturels.

Le ROCCR constitue en lui-même un symbole de la contestation provenant des milieux alternatifs de Rimouski. Selon les études des sociologues Jean-Pierre Dupuis et Gabriel Gagnon, ce regroupement rimouskois se démarque des autres du même genre érigés ailleurs dans la province en raison de son engagement dans plusieurs luttes dites « politiques ». L'ouvrage collectif *Rimouski et ses origines*, dirigé par Paul Larocque,

⁴ Centre d'archives régionales de l'Université du Québec à Rimouski, Fonds du *Centre de ressources en intervention populaire de l'Est* (C.R.I.P.E.), UQAR-87-02-33.

⁵ Bruno Santerre, « Rezo-atelier-galerie La Grande Ourse de Rimouski », *Mainmise*, juillet 1978, p. 27. [En ligne], URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2219930>.

laisse quant à lui entendre que cet organisme de gauche se serait attiré les foudres du maire Philippe Michaud, fier représentant de l’élite capitaliste, en obtenant le soutien de la Corporation du Musée régional de Rimouski⁶. Le ROCCR est alors devenu un symbole d’opposition et de résistance, en plus de soutenir des organismes culturels et communautaires œuvrant à la popularisation d’une culture et de produits alternatifs.

Ces regroupements et coopératives communautaires, ainsi que les espaces qui leurs sont dédiés – cafés, bars, salle de spectacle, expositions –, se trouvent ainsi à l’honneur dans ce chapitre. Notre objectif, dans ces pages, est d’explorer les dynamiques rimouskoises entourant les projets porteurs de valeurs alternatives que sont le ROCCR et ses membres en regard d’une démarche d’histoire culturelle. Conséquemment, nous veillerons à mettre de l’avant le contexte sociohistorique menant à leur émergence, en insistant sur la manière dont la contre-culture a pu teinter les orientations de ces organismes culturels et communautaires.

Considérant qu’il s’agit de projets généralement menés par de jeunes locaux, nous supposons que certaines des tensions rapportées par les acteurs seraient attribuables à des conflits intergénérationnels. Pour vérifier cette hypothèse, nous explorerons, dans la première partie du chapitre, les valeurs, les lieux et les productions de groupes plus jeunes. Cette première partie visera à établir une sorte de genèse des initiatives contre-culturelles développées du tournant des années 1960 jusqu’en 1970 chez les jeunes de 15 à 18 ans. Afin de prendre en compte les enjeux s’étant imposés à ces organismes au fil des ans, cette analyse des pratiques contre-culturelles typiques des plus jeunes membres du mouvement se poursuivra jusqu’au milieu des années 1980. Cette dernière borne temporelle explique d’ailleurs pourquoi ce chapitre est le dernier du mémoire. La plupart des événements étudiés se sont produits au moment même où l’essoufflement du mouvement hippie se faisait plus manifeste.

⁶ Paul Larocque (dir.), *Rimouski depuis ses origines*, Rimouski, Société d’histoire du Bas-Saint-Laurent, 2006, p. 330.

4.1 Chez les adolescents

« On l'a vu dans les années 1960, on le voit encore de nos jours : l'école, lieu de sociabilité par excellence, s'affirme aussi comme *locus* d'apprentissage de la solidarité⁷. » Cette citation de Pierre Henrichon, tirée de l'ouvrage collectif *Le souffle de la jeunesse*, résume bien l'état d'esprit des jeunes fréquentant les polyvalentes Paul-Hubert de Rimouski et le Mistral de Mont-Joli au cours des années 1970. La popularité de la contre-culture est perceptible à travers des lettres ouvertes, des journaux étudiants, des albums de finissants et des procès-verbaux des conseils d'établissements conservés au centre d'archives du Centre de services scolaires des Phares. Comme le confirment ces sources, ces jeunes faisaient front commun et revendiquaient la reconnaissance d'une identité nouvelle qu'ils découvraient à travers la musique, les revues et leurs pairs.

Mais, comme le souligne encore Henrichon, l'école n'est pas la seule institution à jouer un rôle dans la sociabilité des jeunes⁸. Ainsi, si les polyvalentes ont servi de catalyseurs, ces jeunes, forts de leur nombre comme l'écrit François Ricard dans son essai, jouissaient et profitait d'une liberté sans précédent⁹. Ils s'exprimaient librement à travers des publications indépendantes où ils défendaient des valeurs qui leur étaient propres tout en restant conformes à l'esprit de révolte de l'époque.

À Rimouski, au cours de l'été 1972, circulait *La Bulle*, un journal indépendant produit par des jeunes de polyvalentes et de cégeps de la région. Quelques années plus tôt, en 1969, un espace spécialement réservé aux jeunes, *La Meunerie*, était inauguré où les jeunes pouvaient se rassembler pour étudier et veiller.

⁷ Pierre Henrichon, « Préface. La jeunesse manifeste, une pensée émerge », dans Martin Robert et coll., *Le souffle de la jeunesse*, Montréal, Les éditions écosociétés, 2012, p. 16.

⁸ *Ibid.*

⁹ François Ricard, *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*, Montréal, Les éditions du Boréal, 1994, p. 46.

Le portrait que nous brossons ici, à partir d'un corpus très varié rassemblant des archives institutionnelles, des journaux, des photographies et des témoignages, confirme le caractère unique de la scène rimouskoise. Il permet de mettre en valeur des initiatives souvent ludiques et utopiques, en même temps que de comprendre dans quelle mesure les valeurs contre-culturelles pouvaient rejoindre les jeunes pendant leur parcours scolaire et les amener à poursuivre – dans certains cas – des projets inspirés de ces valeurs en dehors du cadre scolaire et dans leur vie de jeunes adultes.

4.1.1 Se mobiliser : initiatives des jeunes locaux, publications indépendantes et idées alternatives

La saison estivale réunissait des conditions parfaites pour les jeunes voulant explorer un nouveau mode de vie. Une fois la dernière cloche de l'école sonnée, plusieurs partaient en voyage, visitaient les auberges de jeunesse et expérimentaient la vie en commune. Ces phénomènes, très populaires en Gaspésie comme on l'a vu, se sont produits également à Rimouski. Même si l'auberge de jeunesse de la ville n'exerçait pas le même attrait que celles de la Gaspésie, nous avons cherché à comprendre la place que le phénomène contre-culturel plus largement compris occupait dans la région. Au terme de cette enquête, deux constats s'imposent. D'une part, les jeunes de la région tenaient des discours faisant l'apologie des valeurs du mouvement hippie. D'autre part, ils ont tenté de se réapproprier ces discours et les pratiques qui s'y rattachaient afin de les modeler à leur réalité. Ils ont, ce faisant, inscrit le mouvement hippie dans une perspective territoriale.

Une série de publications produites par des jeunes de Rimouski est révélatrice à cet égard. Un témoin nous a généreusement transmis des copies d'un journal tirées de ses archives personnelles. Les quelques éditions de *La Bulle* ont été conçues à Rimouski avant de circuler jusqu'à Rivière-du-Loup et à travers la Gaspésie au cours de l'été

1972¹⁰. Les membres du comité éditorial, des jeunes âgés d'environ 16 à 18 ans, se rendaient dans les villes et villages du Bas-Saint-Laurent et faisaient le tour de la Gaspésie pour distribuer des exemplaires. Ils dormaient dans les auberges de jeunesse sur la route¹¹, lesquelles sont présentées au fil des rubriques¹². Comme dans d'autres revues contre-culturelles populaires à l'échelle du Québec à cette époque¹³, *La Bulle* présentait, en plus de ces commentaires sur les auberges à visiter dans la région, des textes poétiques, des rubriques artistiques, des bandes dessinées loufoques ou empreintes de réflexions sur le sens de la vie et de critiques sociales, le tout sur fond de contestation et de psychédélisme. Les valeurs anticapitalistes du mouvement transparaissent clairement ; elles montrent le souci qu'avaient ces jeunes de faire entendre des préoccupations à la fois universelles et régionales. C'est le cas dans l'extrait suivant où les granges, notamment celle où se trouvait alors *La Tourbière*, un Centre d'art de Rivière-du-Loup, sont à l'honneur :

Toi, Société qui n'enseigne plus aux hommes que tes valeurs superficielles, toi qui durcis leur cœur par ta routine sévère, comment peux-tu reléguer aux recoins de ta mémoire, tels de vieux souvenirs honteux le charme des vieilles granges ; comment peux-tu négliger ainsi tes artistes ? Et pourtant Société, bien avant de construire tes villes gigantesques, les hommes ont bâti leur grange ; bien avant d'inventer ta finance, les hommes ont peint, ont sculpté. Combien triste serait le sort des vieilles granges si l'on n'en faisait point des Boîtes à Chansons, des Auberges Jeunesse ou encore, mais oui, un Centre d'Art comme la Tourbière de Rivière-du-Loup. La Tourbière ! Des œuvres d'art, peintures et sculptures, exposées en permanence sous le toit d'une grange, là même où s'entasserait le foin. Quelle idée magnifique ! Quelle poétique conciliation que celle d'artistes avec une grange (La Tourbière est une grange neuve : elle y perd en poésie, mais y gagne en commodité. Rien n'est parfait !)¹⁴.

¹⁰ Entrevue réalisée avec André et Michel, 28 février 2024, 1:00:42

¹¹ *Ibid.*, 1:00:30.

¹² *La Bulle*, été 1972, n°s 1-4.

¹³ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 75-109.

¹⁴ Marcel Pineau, « La tourbière », *La Bulle*, n° 1, été 1972, p. 3.

Dans tous les numéros, plusieurs colonnes sont consacrées à la présentation de divers lieux d'hébergement pour les jeunes voyageurs dits « itinérants », dont les auberges de jeunesse. Dans le second numéro, par exemple, figurent des textes sur celles de Percé et d'Amqui. Dans le numéro précédent, ce sont plutôt les auberges de Matane et Rivière-du-Loup qui sont présentées¹⁵. Dans ce premier numéro, on trouve aussi un texte engagé qui défend le caractère social et spirituel de ces lieux. L'auteur met en scène une conversation entre lui et un aubergiste qui se montre critique à l'égard des jeunes voyageurs itinérants :

En fait, vous n'êtes qu'un sédentaire de me dire cet Aubergiste. Vous n'êtes qu'un jeune itinérant bourgeois, malheureux de ne trouver dans nos auberges son petit confort matérialiste... !

Mais non, mais non cher Aubergiste ! Tu n'as rien compris, mais alors là, rien du tout.

Ce n'est point du confort de ces itinérants dont je te parle, mais de leur cœur, de leur esprit. Car ne l'oublie pas Aubergiste : leur voyage c'est aussi une grande solitude ; c'est aussi subir le choc sans cesse répété de celui qui affronte l'inconnu. Aussi Aubergiste, il est une richesse, un réconfort, que toi seul peut leur donner une auberge accueillante, chaleureuse, une auberge qui sent l'amitié. Il m'est difficile de t'expliquer, mais franchis la porte de l'auberge Jeunesse de Rivière-du-Loup, la Maison Blanche et tu comprendras... Quelques guitares accompagnent un vieux piano sur un air de « gros blues » ou jazz, des visages inconnus qui chantent discutent et voilà l'univers merveilleux qui s'offre à notre itinérant. Devant un café, il parlera ce langage que seule connaît une jeunesse itinérante « d'où viens-tu ? », « where do you come from ? », « où vas-tu ? », « Where are you going ? »¹⁶.

¹⁵ Chantal Brillant, « Matane tane ne », *La Bulle*, n° 1, été 1972, p. 8.

¹⁶ Marcel Pineau, « Aubergiste », *La Bulle*, n° 1, été 1972, p. 4.

Les jeunes du Bas-Saint-Laurent vantaient ainsi les bienfaits des voyages « à la contre-culturel » tels qu'étudiés par Ben Bradley¹⁷ et Linda Mahood¹⁸.

Une rubrique musicale de *La Bulle* présente quant à elle quelques incontournables, parmi lesquels on retrouve du Pink Floyd et le Plastic Ono Band de John Lennon et Yoko Ono. Ces deux derniers sont d'ailleurs louangés pour les impacts sociopolitiques de leur microsillon¹⁹. Pour les témoins originaires de Rimouski que nous avons rencontrés, la musique occupait une place extrêmement importante dans le processus de découverte de la contre-culture. Ceux-ci évoquent la manière dont ils ont peint, au début des années 1970, des fresques représentant des icônes du rock progressif et de la musique alternative sur les murs d'un local que les jeunes occupaient dans un des bâtiments du Cégep de Rimouski. Une visite des lieux nous a permis de découvrir un autre pan de cette histoire de la contre-culture régionale.

4.1.2 Se réunir à *La Meunerie* : un espace de rébellion supervisé

Sur la rue Sainte-Marie à Rimouski, derrière l'une des portes commerciales d'un bâtiment du Collège de Rimouski, se trouvent les vestiges d'un café étudiant : *La Meunerie*. Cet espace, inauguré au tout début de l'année 1969, a servi de lieu de rassemblement pour les jeunes du secondaire et du collège pendant au moins un an²⁰. Nous avons eu la chance de visiter ce lieu, aujourd'hui devenu un entrepôt, en

¹⁷ Ben Bradley, « “Undesirables Entering the Town to Look for Good Times” : Banff Confronts Its Counterculture Youth Scene, 1965-1971 », *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, vol. 47, 2018, p. 71-87.

¹⁸ Linda Mahood, « “Youth Hostels and Hostile Locals : Vancouver’s “Battle of Jericho”, 1970 » , *Revue d'histoire urbaine*, vol. 48, n° 1, 2020, p. 43-65.

¹⁹ André Mailly, « Obscured by Clouds – Pink Floyd » et « Sometime in New York City », *La Bulle*, n° 1, été 1972, p. 14.

²⁰ Comme l'expliquent les témoins interrogés au sujet de *La Meunerie*, le local se trouvait au Séminaire de Rimouski – dont une partie venait d'être convertie en cégep –, mais il était très populaire auprès des jeunes de la polyvalente qui, pendant un an, fréquentaient l'établissement en raison de rénovations effectuées à l'école Paul-Hubert.

compagnie entre autres du directeur des ressources matérielles du Collège de Rimouski et de deux témoins, André et Michel. En 1969, ces derniers participaient à l'organisation de divers événements tenus à *La Meunerie*, en plus de faire partie du groupe de jeunes qui ont peint les murs du local. C'est également grâce à une série d'articles de journaux publiés dans le journal *Le Rimouskois* et conservés à l'Université du Québec à Rimouski dans le fonds du Centre de ressources en intervention populaire de l'Est (C.R.I.P.E.) que nous avons réussi à comprendre l'importance de ce lieu dans le développement de la scène contre-culturelle de Rimouski.

Un premier article permet de situer approximativement l'ouverture des lieux en rapportant la tenue d'une première soirée dansante le 8 février 1969. L'auteur souligne le succès de l'événement et précise qu'il s'agissait de « la soirée “la plus “peppée” de Québec à Gaspé ». Ce fut très réussi et on a compté au-delà de 350 personnes²¹ », ajoute-t-il. Un deuxième article décrit les activités régulières tenues à *La Meunerie*. On y apprend que « le local est ouvert le midi avant les cours, l'après-midi après la classe et en soirée. Chaque jour voit 300 jeunes y venir. [La] fin de semaine, les portes sont ouvertes pendant deux jours (fermeture à minuit) et plus de 1 000 jeunes s'y rencontrent²². »

Dans le même article, nous apprenons qu'un homme d'Église soutenait le projet. Comme le mentionnaient André et Michel, l'abbé Robert Michaud²³, qu'ils décrivent comme une personne très progressiste et à l'écoute des besoins des jeunes, avait soutenu les élèves dans cette entreprise et il leur avait permis d'utiliser ce local. Sans

²¹ Archives régionales de l'Université du Québec à Rimouski (ci-après ARUQAR), Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 51, Dossier 27, PAT, « Les activités à “La Meunerie” », *Le Rimouskois*, 19 février 1969, n. p.

²² ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 51, Dossier 27, L.L., « Des jeunes chez eux », *Le Rimouskois*, 26 février 1969, p. 4.

²³ Exégète reconnu, l'abbé Robert Michaud est plus tard devenu professeur de théologie à l'Université du Québec à Rimouski. Il fut très engagé dans le développement de la région, notamment à L'Isle-Verte dont il est originaire.

lui, *La Meunerie* n'aurait jamais existé. Comme le mentionne l'auteur de l'article, « [I]ors de l'inauguration, M. l'abbé Robert Michaud a commenté certains faits rapportant la “mise en amitié” de plusieurs jeunes qui, vivant à Rimouski pour le besoin des études, n'auraient peut-être pas d'amis et de divertissement sain autrement²⁴ ».

Un autre article, paru le même jour, relève l'enthousiasme du maire Maurice Tessier et du directeur du Collège, l'abbé Jean-Guy Nadeau, à l'égard de ce projet. Les espoirs de l'abbé Michaud s'expriment également dans ce second article, alors qu'il évoque la « solitude parfois pesante » des jeunes et le fait que *La Meunerie* devait leur permettre une « sortie bénéfique de l'anonymat²⁵ ». Par la même occasion, les adultes responsables des lieux présentent les mesures mises en place afin de rassurer les citoyens inquiets de savoir qu'il existait désormais un lieu réservé aux jeunes. Ils insistent sur l'encadrement assuré par les autorités religieuses et sur les mesures prises pour éviter de possibles dérapages. Afin de garantir une certaine paix d'esprit, les lieux étaient fermés pendant la fin de semaine précédant les périodes d'examen. En contrepartie, les jeunes s'étaient réellement approprié le local, entre autres, en le décorant. Un journaliste rapporte : « Par l'atmosphère que nous avons constatée jeudi soir, le rendez-vous est sain et répond à une nécessité. Les décorations sont psychédéliques, la musique est dans le vent, mais tout répond aux besoins des jeunes²⁶. »

Les décorations psychédéliques auxquelles l'article réfère confirment que la contre-culture occupait une place de choix à *La Meunerie*. Ces murales aux couleurs électrisantes, peintes sur les murs du local par les jeunes, comprennent de grandes fresques abstraites et des représentations des artistes cultes de la contre-culture hippie,

²⁴ L.L., « Des jeunes chez eux », *loc. cit.*, p. 4.

²⁵ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 51, Dossier 27, PAT, « La Meunerie en marche », *Le Rimouskois*, 26 février 1969, p. 6.

²⁶ *Idem*.

comme Frank Zappa, les Beatles et Jimi Hendrix (Figures 4.1 à 4.5). Michel, l'un des témoins qui nous accompagnaient, pointait les œuvres qu'il avait lui-même réalisées dans le lot. Parmi les souvenirs de cette époque, la consommation de substances illégales, comme la marijuana et le LSD (surnommé « acide », « psychotrope hallucinogène ultime²⁷ »), est évoquée. Comme l'expliquent Fortin et Warren :

[C]eux et celles qui fumaient de la marijuana ou qui avalaient des capsules de LSD espèrent augmenter la sensibilité de leur corps et ainsi favoriser l'accueil et la communication des énergies collectives. Pour les hippies la satisfaction n'est pas que purement physique ; elle n'est complète que si elle permet à l'individu de se connecter à l'ensemble de l'univers, à la totalité du cosmos, jusqu'à devenir transparent, évanescents. La drogue représente un moyen de déprogrammer des habitudes de la société dominante et de se fondre dans un grand tout²⁸.

Michel et André confirment qu'autant lors de la création des murales que pendant les soirées qu'ils qualifiaient de *happenings*, ces drogues circulaient. Évidemment, la cigarette dominait largement, à tel point que l'air de la salle était à couper au couteau. Étant donné les décorations de papier souvent accrochées au plafond, les témoins s'étonnent qu'un incendie majeur n'ait jamais éclaté, surtout en sachant que ces soirées attiraient une foule impressionnante. Michel et André se souviennent que les jeunes entendaient parler des soirées thématiques et des spectacles grâce au bouche-à-oreille. Pour citer André : « C'est une époque où on n'avait pas vraiment besoin de faire beaucoup de publicité. On disait qu'il y avait tel show, tel soir, à telle heure. [Et] c'était plein²⁹. » Lors des *happenings*³⁰, des événements de plus grande ampleur, les organisateurs envoyoyaient des invitations dans les villes voisines et, régulièrement, des

²⁷ Marc-André Brouillard, *Nos racines psychédéliques : l'héritage électrisant de la génération Mainmise*, Laval, Guy Saint-Jean Éditeur, 2018, p. 42.

²⁸ Fortin et Warren, *loc. cit.*, p. 294-295.

²⁹ Entrevue réalisée avec André et Michel, 28 février 2024, 36 :12.

³⁰ Le terme *happening*, inspiré de l'anglais, a fait son apparition dans les années 1960 et est devenu d'usage dans la langue française pour désigner les événements artistiques spontanés impliquant le public dans le processus de création. [En ligne] URL : <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/8403016/happening>.

jeunes de Rivière-du-Loup et de Matane arrivaient en autobus pour se joindre à eux le temps d'une soirée.

On constate un certain écart entre les faits rapportés dans les articles de journaux et ceux présentés par les témoins. Ce que Michel et André qualifiaient de *happening* était simplement appelé « soirées dansantes » par les journalistes. Autre exemple : à la fin du mois de mai 1969, un article paru dans *Le Rimouskois* rapporte les résultats d'un concours de batterie s'étant tenu quelques semaines auparavant à *La Meunerie*. Le journaliste y soulignait le talent et le professionnalisme des participants, ainsi que l'enthousiasme de la foule³¹. Lors de notre visite des lieux, Michel évoquait cet événement en se remémorant la disposition de la salle et quelques anecdotes sur la soirée, en particulier la chute d'un participant un peu trop absorbé par son solo. Le témoin s'est empressé de souligner que le participant, comme nombre d'autres jeunes présents, était sous l'emprise de la drogue. L'article évite pour sa part toute mention à quelque substance psychédélique. On peut penser que les informations rapportées au journal *Le Rimouskois* visaient à mettre en valeur les éléments socialement acceptables du projet tout en rassurant les lecteurs quant à la vocation du local. En insistant sur le fait que le lieu était endossé et encadré par des figures religieuses fortes et sur la gestion harmonieuse des activités et des heures d'ouverture, ces articles contribuaient à l'acceptabilité de *La Meunerie*.

Le Rimouskois, premier journal distribué gratuitement au Québec, a été fondé en 1967 par Phillip Leblond et son neveu Laurent Leblond. Ce dernier, grand adepte de la culture, est présenté comme un homme qui s'intéressait aussi bien aux grands événements et productions populaires qu'aux tendances culturelles émergentes et

³¹ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 51, Dossier 27, PAT, « La Meunerie », *Le Rimouskois*, 28 mai 1969, p. 9.

marginales. Il avait d'ailleurs engagé le jeune Eudore Belzile, cofondateur du *Théâtre des Gens d'en Bas*, à ses débuts en tant que journaliste³².

Les jeunes se devaient d'avoir de tels alliés afin de présenter au public des comptes-rendus rassurants et optimistes et d'éviter la condamnation du projet. Si, pour certains, l'ouverture d'un tel lieu était prometteuse, pour d'autres, la déchéance était inévitable :

Les adultes diront qu'ils sont enfin « ramassés ». Le terme est peut-être péjoratif, mais il dit bien ce qu'il exprime. Les séjours prolongés dans les restaurants du coin, à perdre son temps, ne sont pas intéressants et les étudiants sont les premiers à le constater. À mon sens, la meilleure conséquence de « La Meunerie » sera surtout de redorer le blason de la confiance adulte envers le comportement des jeunes. [...] Or, plusieurs sont sceptiques devant les objectifs véritables et positifs de « La Meunerie ». Pour eux, ce lieu de rencontre dégénérera et deviendra fatalement un repaire de narcomanes et d'alcooliques³³.

Cette citation ne manque pas de rappeler les plaintes exprimées par les habitants de Percé au cours de l'été 1969. Cela dit, aucun autre article retrouvé ne fait état d'une opposition citoyenne à *La Meunerie*. Nous pouvons penser que les articles qui présentaient un portrait rassurant de la situation et l'implication de figures religieuses importantes ont permis d'apaiser les esprits.

La Meunerie, au-delà de certains excès qui se limitaient la plupart du temps à des plaisirs ludiques tenus dans un lieu à l'abri des regards extérieurs, remplissait une fonction essentielle pour les jeunes de la région. Cette initiative permettait l'expression d'une culture alternative, très artistique et ancrée dans la mouvance psychédélique. Néanmoins, le projet ne semble pas avoir duré longtemps. Si on se fie aux articles

³² Nadia Ross, « Un défenseur de la culture s'éteint », *Radio-Canada*, 5 juin 2014, [En ligne] URL : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/670419/laurent-leblond-mort>.

³³ PAT, « La Meunerie en marche », *loc. cit.* Il est possible, considérant les orientations du journal *Le Rimouskois*, que ses journalistes aient également été assez jeunes et enclins à protéger *La Meunerie*. Cet extrait tend à le démontrer, notamment en raison du niveau de langage utilisé.

trouvés, qui datent tous de 1969, *La Meunerie* n'aurait existé que pendant un an. On ignore les raisons qui ont entraîné sa fermeture³⁴.

À défaut d'avoir accès à un lieu qui leur est dédié, les jeunes de Rimouski et de ses environs pouvaient cependant se rabattre sur la polyvalente.

³⁴ Les témoins que nous avons rencontrés, André et Michel, ne se souviennent pas exactement ce qui est advenu de *La Meunerie* après que les élèves du Paul-Hubert aient regagné leur établissement. Néanmoins, ils se souviennent avoir fait pression pour obtenir un café étudiant dans le Paul-Hubert. Ils ont bel et bien eu droit à un tel local, mais le contexte différent ne permettait pas les mêmes libertés qu'à *La Meunerie*.

Figure 4.1 Figures psychédéliques représentant William Shakespeare



Figure 4.2 Fleurs psychédéliques et figures abstraites

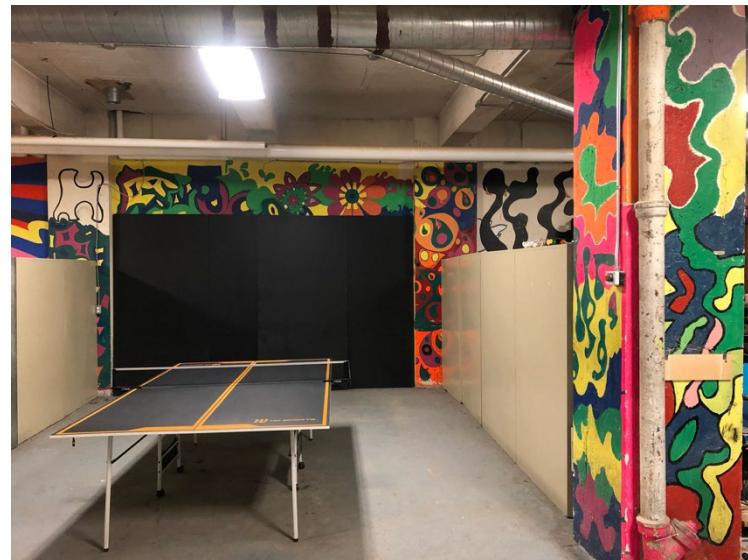


Figure 4.3 Représentations de Frank Zappa et dessins psychédéliques



Figure 4.4 Représentation de Jimi Hendrix



Figure 4.5 Représentation de John Lennon, membre des *Beatles*, avec l'inscription : « John Lennon is a true Beatle and you ? – YES »



Crédits photos : Marcel Jompe

4.1.3 L'école : lieu de régulation sociale, lieu de rencontre, lieu de contestation

Comme le rappellent Warren et Fortin, la fin des années 1960 est marquée, au Québec comme ailleurs, par la musique des Beatles, des Rolling Stones, de Jimi Hendrix et de plusieurs autres artistes, souvent d'inspiration psychédélique. La revue *Mainmise* traduisait les textes de groupes anglophones majoritairement d'origine états-unienne, tandis que *L'Osstidcho* de Robert Charlebois, Louise Forestier, Mouffe et Yvon Deschamps répandait une ambiance psychédélique à travers les salles de spectacles du Québec³⁵. De même, hippies ou non, les jeunes adoptaient massivement les codes vestimentaires inspirés de la contre-culture. Pour les garçons, cheveux longs et barbes ; pour tous, pantalons de jeans et t-shirts colorés³⁶.

Il n'existe probablement pas de meilleur lieu pour observer les influences du mouvement hippie sur les jeunes que les écoles et, spécialement, les nouvelles polyvalentes. À Rimouski, les jeunes de 14 à 17 ans fréquentent la polyvalente Paul-Hubert. Environ 50 kilomètres vers l'est, se trouve le Mistral, situé au cœur de la municipalité de Mont-Joli, qui accueille pour sa part des élèves de 12 à 17 ans.

C'est en explorant les archives du Centre de services scolaires dont relèvent ces deux polyvalentes que nous avons constaté l'omniprésence de référents associés à la contre-culture hippie. Que ce soit par un style vestimentaire clairement influencé par le mouvement ou par un penchant pour certains styles musicaux et artistes de cette mouvance, les jeunes affirmaient leur engouement pour la culture hippie. Les albums de finissants de l'école le Mistral de Mont-Joli de la seconde moitié des années 1970, par exemple, contiennent d'innombrables apologies de groupes de musique associés au mouvement. Des Beatles aux Rolling Stones, en passant entre autres par Frank Zappa,

³⁵ Fortin et Warren, *op. cit.*, p. 301.

³⁶ Louise-Monica *Le vêtement dans la culture hippie*, mémoire de maîtrise (études des arts), Université du Québec à Montréal, 2004, p. 45-51.

Pink Floyd, Cat Stevens et Genesis³⁷, le rock, style musical très prisé au sein de la contre-culture hippie, occupaient visiblement une place importante dans la vie des jeunes. Sans oublier que certains rêvaient de visiter la ville culte de San Francisco³⁸. Les photos présentant les jeunes finissants et finissantes du secondaire permettent aussi de constater l'influence hippie sur les codes vestimentaires et l'apparence des jeunes. Plusieurs garçons arboraient barbe et cheveux longs. Les photographies présentent généralement des jeunes habillés de manière plus conventionnelle (chemises, polos, blouses, jupes droites, etc., d'allure assez sobre), mais, dans le lot, quelques étudiants et étudiantes se démarquent. C'est à travers les petits textes les décrivant, à côté de leur photo, que ces jeunes d'apparence plus décontractée expriment, de manière implicite, leur adhésion au mouvement hippie. L'un d'entre eux se surnommait même « Va-nu-pied ». Certains portent des pantalons très évasés style « patte d'éléphant » en jeans, des t-shirts et des vestes de jeans³⁹. Pour les jeunes filles, le port du pantalon était très répandu. Cela contraste énormément avec les normes en place au début de la décennie. Selon les procès-verbaux de 1970-1971 du Conseil d'établissement du Mistral, le port du pantalon féminin, icône importante d'émancipation de la femme décrite par Suzanne Marchand⁴⁰, était encore interdit par le code vestimentaire afin de « conserver les valeurs de la féminité⁴¹ ».

Par ailleurs, les finissantes dont la photo apparaît dans les albums annuels semblent moins nombreuses à présenter des biographies et des *looks* inspirés de la contre-culture

³⁷ Album de finissant du Mistral 1977-1978, 74 p. Disponible aux Archives du Centre de services scolaire des Phares pour consultation restreinte.

³⁸ *Ibid.*, p. 13.

³⁹ Pour des raisons de confidentialité, le Centre de services scolaires des Phares ne permet pas la diffusion des photos de ses anciens étudiants. La description ici présentée ne pouvait donc pas être accompagnée de l'image originale.

⁴⁰ Suzanne Marchand, *Rouge à lèvres et pantalon. Des pratiques esthétiques féminines controversées au Québec, 1929-1939*, Montréal, Hurtubise, 1997, 162 p.

⁴¹ Archives du Centre de services scolaire des Phares (ci-après ACSSP), Boîte : AAA-6-1, Pochette : C1115-1-1 1970-1971, Code de conduite du Mistral, Code vestimentaire : 25 mars 1970 ou 1971.

hippie. Quelques fières représentantes du mouvement se démarquent néanmoins. Contrairement à la plupart de leurs camarades de classe portant des robes chics, des tenues cintrées ou même des blouses et des vestons leur donnant un air professionnel, les jeunes filles aux allures hippies sont vêtues de tuniques ou de chemises amples. Une porte un poncho, une autre, une veste en « patchwork »⁴². Dans leur quête spirituelle, plusieurs hippies se laissent séduire par les principes de l'astrologie et autres pseudosciences inspirées par la relation à la nature⁴³. Comme de juste, ces quelques élèves affichaient leur spiritualité en annonçant en premier lieu leur signe astrologique. L'une s'annonce par exemple ainsi : « Née sous le signe du Scorpion, je suis un vrai “bout en train” quand l'occasion s'y présente. Malgré cela, je suis individualiste à mes heures. » Une autre est présentée comme suit : « Née sous le signe du Sagittaire [elle] aime la vie au grand air. Savourant pour l'instant les joies de la campagne et raffolant du champagne. Elle aime danser, lire et rigoler malgré la vie qui n'est pas toujours gaie. Sa devise : Ne jamais faire aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit⁴⁴. » Quelques-unes adoptaient des surnoms liés à l'astrologie, comme « Jupiter » ou à la nature, comme « Champi ». Là où l'une spécifie qu'elle a la manie de manquer des cours, une autre mentionne s'épanouir dans la proximité avec la nature. La musique occupait également une place de choix dans la vie de ces jeunes filles.

Les albums souvenirs des années 1970 de la polyvalente Paul-Hubert ne sont pas disponibles. Les témoins rencontrés qui ont fréquenté cette école, André et Michel, racontent cependant que plusieurs exhibaient fièrement barbes et cheveux longs. Selon eux, les jeunes s'inspiraient volontairement de figures emblématiques du mouvement hippie. En revers, ils soulignent que, pour les enseignants, la barbe était strictement

⁴² Tel que le décrit Louise Monica Vadnais, les vêtements rapiécés et faits main étaient très populaires au sein de la contre-culture hippie, Vadnais, *op. cit.*, p. 43.

⁴³ Frédéric Monneyron et Martine Xiberras, *Le monde hippie : de l'imaginaire psychédélique à la révolution informatique*, Paris, Édition IMAGO, 2008, p. 72.

⁴⁴ Ces deux extraits sont tirés de l'album des finissants du Mistral de la cohorte de 1978-1979. Disponible aux Archives du Centre de services scolaire des Phares pour consultation restreinte.

interdite⁴⁵. « Fallait être propre !⁴⁶ », rappelle André en ricanant. De même, à la suite d'une des nombreuses manifestations menées par les élèves de la polyvalente, André raconte que le directeur de l'époque a imposé à tous les jeunes hommes de couper leurs longues tignasses. Les jeans ont également été prohibés pendant une courte période dans l'espoir de faire taire les esprits révolutionnaires.

À travers leurs anecdotes, ces témoins dépeignent une scène contre-culturelle rimouskoise animée et riche. Selon eux, les jeunes de Rimouski, très à l'affut des tendances, n'avaient pratiquement rien à envier à ceux de Montréal. Michel évoque la musique et les revues, incluant la fameuse revue *Mainmise*, comme des facteurs clés :

Rimouski était particulièrement réputée pour ça [...] On était très très ouverts à tout, ce qui arrivait de la grande ville, on était à l'affut [sic] de Montréal ! [...] On avait des magasins de disques. On passait notre temps dans les magasins de disques et puis [on achetait] les magazines [comme], *Rolling Stone*. [Dans] les magazines qui nous arrivaient [...] on découvrait qu'est-ce qui était en vogue dans la grande ville et puis, tranquillement, ça s'infiltrait ici. Quand à qu'un moment donné, le *Peace and Love*, est [devenu] cool, [...] on a embarqué [é] tout le monde : [fait le signe de la main] *Peace !*⁴⁷.

Selon André, c'est justement de revues, notamment *Mainmise*, qu'ils s'inspiraient pour mener toutes sortes de luttes. Ainsi, au début des années 1970, toute injustice dont avaient vent les jeunes du Paul-Hubert pouvait se solder en un débrayage. Quand ils ne prenaient pas la parole à la radio ou dans les journaux étudiants, les jeunes organisaient des grèves pour différentes causes. Parmi les causes défendues figurent la résolution du problème de chauffage par géothermie dans les classes et, surtout, les conditions de travail des chauffeurs d'autobus qui ont mené les 3 200 élèves de la polyvalente à être expulsés pour avoir quitté leurs cours en signe de protestation⁴⁸. À la tête de ce

⁴⁵ Entrevue réalisée avec André et Michel, 28 février 2024, 25 :48.

⁴⁶ *Ibid.*, 28 :10.

⁴⁷ Entrevue réalisée avec André et Michel, 28 février 2024, 18 :01.

⁴⁸ s.a., « 3,200 élèves chassés de la polyvalente de Rimouski », *Le Soleil*, 24 février 1971, p. 60. [En ligne]

mouvement, André raconte que les jeunes de l'époque tenaient à manifester en soutien aux chauffeurs d'autobus, parce qu'ils étaient sensibles à leur condition, qu'ils les connaissaient, eux et leur famille, et voulaient leur venir en aide. Bref, les appuyer dans leurs revendications allait de soi pour créer un monde plus juste⁴⁹. Pour ces témoins ayant fréquenté le Paul-Hubert, s'identifier au mouvement hippie ne se résumait pas à écouter de la musique et à se laisser pousser les cheveux ; il fallait agir pour changer le monde en réclamant de bonnes conditions de vie et de travail pour les gens de la région. André se souvient avoir lui-même fait partie d'un comité mis sur pieds au Paul-Hubert dans le but de publier un journal étudiant hautement revendicateur. Rien n'arrêtait les membres du comité, et leurs éditoriaux se voulaient à la fois critiques et crus. Ils avaient même milité pour l'obtention d'un local spécialement dédié à ce comité ; et ils l'ont obtenu.

Malheureusement, il n'a pas été possible de retracer des exemplaires du journal en question⁵⁰. Toutefois, nous avons trouvé, dans les archives du Centre de services scolaires, des exemplaires de la revue étudiante *L'impact* datant de 1980, 1981 et 1982. Même si elle est plus récente, cette revue nous confirme, en lien avec les affirmations d'André et de Michel, que les étudiants et étudiantes du Paul-Hubert disposaient d'une grande liberté d'expression. En plus des nouveautés disponibles à la bibliothèque de l'école et des activités sportives à venir, on y trouve par exemple un dessin représentant une explosion détruisant presque toute l'école (sauf le local du journal) sur lequel un professeur de mathématiques est explicitement propulsé à plusieurs mètres dans les airs⁵¹. Les luttes menées par certains comités s'y trouvent également à l'honneur. C'est

URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3466604?docsearchtext=le%20soleil%2024%20février%201971>.

⁴⁹ Entrevue réalisée avec André et Michel, 28 février 2024, vers 20 :58.

⁵⁰ Nous n'en avons pas trouvé de copies dans les archives du Centre de services scolaires et aucun des témoins n'en avait gardé de copie.

⁵¹ ACSSP, Boîte AAA-1-2, Pochette V105-2, *L'impact*, « Spécial capoté », 1982, p. 11.

le cas, par exemple, du « Comité de la condition des filles dans l'école », qui publiait en novembre 1981 des faits divers sur les droits des femmes et invitait les élèves à ses prochaines rencontres. Plusieurs étudiants et étudiantes y publiaient des poèmes, des textes d'opinion ainsi que des bandes dessinées. Réagissant au déclenchement fréquent du système d'alarme incendie, d'autres en profitent pour rappeler qu'il ne faut pas allumer ses « cigarettes près des détecteurs de boucane⁵² ».

La revue *L'impact* contient aussi une foule d'éditoriaux et de dessins produits par et pour les jeunes de l'école, où ils abordent sans filtre la consommation de drogues, comme la marijuana. De toute évidence, le tout se voulait loufoque. Les jeunes discutent des tendances musicales, et ce, sans censure apparente. On remarque une forte admiration pour les groupes phares de la décennie précédente, même si ceux-ci semblent déjà appartenir à une autre époque. En novembre 1980, à la sortie du nouvel album des Rolling Stones, une chronique dresse un historique du groupe :

Comme vous le savez tous, les ROLLING STONES sont un groupe vieux comme le monde. Ils ont débuté dans les alentours de 62-63, peu après les Beatles. Ils furent tout de suite engagés par Decca, lesquels venaient juste de refuser un contrat aux Beatles, qui n'arrêtaient pas de gagner de l'argent et de la popularité. Ils furent toujours entourés d'émeutes et de scandales. En 1969, rejeté du groupe, Brian Jones meurt à la suite d'abus de drogue, de boisson et tout le reste. Le tout dernier disque des ROLLING STONES s'intitule *Emotional Rescue*, d'un style plutôt latent et chanté, comme une toune des Bee Gees (vous savez : gna, gna, gna, gna, gna, gna). *Summer Romance* vient faire un équilibre avec du rock et tout plein d'autres chansons que je n'ai pas le temps de nommer, telle *Down in the Hole* et *Dance*. Un autre disque qui est super, c'est *Love you live* (enregistré en show) qui date de 1977. Entre *Love you live* et *Emotional Rescue*, on a enregistré *Some girls* en 1978. Vous vous demandez peut-être ce qu'ils racontent dans leurs chansons, je vous cite un petit extrait de *Mother Little Helper* : « Doctor, s.v.p., j'en voudrais plus ! » « Derrière la porte, elle en prend encore et encore. » Un peu plus loin : « Si tu en avales encore plus, tu vas prendre une overdose ! » Pas dur de deviner... Déjà en 1964, quand les Beatles chantaient, *Je voudrais prendre ta main*, eux y allaient tout de suite au slip — pas de formalités encombrantes⁵³.

⁵² ACSSP, Boîte AAA-1-2, Pochette V105-2, *L'impact*, novembre 1981, p. 2.

⁵³ *Ibid.*, novembre 1980, p. 8.

En 1982, c’était le groupe d’heavy metal *Iron Maiden* qui se trouvait cette fois à l’honneur dans une sombre bande dessinée où la mascotte du groupe venait semer la terreur au Paul-Hubert⁵⁴. Les lecteurs de *L’Impact* pouvaient également y découvrir leur horoscope. Toutefois, les prédictions se moquaient visiblement de l’astrologie. Ce mois-là, elles suggéraient que les cancers étaient plus à risque d’attraper une ITSS. À noter d’ailleurs que leur autrice « s’est fait interner avant d’avoir pu compléter son étude des astres⁵⁵ ». À la lumière de ces dernières parutions, il semble clair qu’au tournant de la décennie 1980, le mouvement hippie avait perdu du terrain dans les écoles secondaires. Néanmoins, ceux qui y étaient passés une décennie plus tôt rêvaient encore de fonder une utopie à l’image des valeurs du *Peace and Love*

4.2 Les jeunes adultes : le milieu communautaire comme espace alternatif

La mobilisation des jeunes de 14 à 18 ans de Rimouski et des environs confirme leur désir de fonder un monde plus ouvert, plus original et plus juste. S’inspirant du mouvement hippie, ces jeunes promouvaient, à l’échelle locale, des pratiques alternatives, comme le fait de voyager plus simplement ou de manifester pour une plus grande justice sociale. Par-delà des fêtes et des coupes androgynes, ils forgeaient leur identité sur des principes et des valeurs, comme l’anticapitalisme, la non-violence et le partage. Nous constatons cependant qu’au tournant des années 1980, les jeunes d’âge scolaire se sont détachés rapidement de ce mouvement contre-culturel. Plusieurs de ceux qui avaient pris part aux manifestations et événements liés à la contre-culture hippie pendant la décennie précédente avaient gagné le marché du travail. Certains d’entre eux y ont traîné leurs idéaux utopiques. Comme le précisent Warren et Fortin,

⁵⁴ *Ibid.*, janvier-février 1982, p. 8.

⁵⁵ *Ibid.*, « Spécial capoté », 1982, p. 12.

« beaucoup d’anciens adeptes de la contreculture se retrouvent à occuper des postes de leaders dans des organismes non gouvernementaux, les milieux communautaires, les maisons d’enseignement, les médias, le secteur alimentaire et les centres de thérapie⁵⁶ ». À la lumière d’une analyse plus approfondie du contexte rimouskois de la fin des années 1970 et du début des années 1980, il semblerait effectivement que ces valeurs aient subsisté et qu’elles aient inspiré des initiatives locales tangibles.

C’est en interrogeant Marc⁵⁷, un fervent adepte de la contre-culture hippie, que cette piste s’est dessinée. Après avoir voyagé pendant cinq ans en Europe et en Afrique à la suite de son secondaire, désireux de poursuivre la mise en œuvre de projets utopiques, ce témoin s’est lancé dans de nombreuses initiatives communautaires et culturelles à son retour à Rimouski.

À cette époque, au Québec, plusieurs entreprises, organismes et coopératives, dont les orientations culturelles et communautaires s’inspiraient ouvertement de l’anticonformisme et de l’anticapitalisme promu par les hippies, étaient déployées. Comme Marc nous l’apprenait, entre 1978 et 1986, un certain nombre de ces projets se fédérèrent au sein du *Regroupement des organismes culturels et communautaires de Rimouski* (ROCCR), aussi connu, à ses débuts, comme le *Centre populaire de documentation*. Il va sans dire que tous les milieux communautaires n’entretenaient pas, de facto, des liens avec les milieux contestataires et contre-culturels et que plusieurs n’avaient pas de visées revendicatrices. Cela dit, en dépouillant les archives du ROCCR, plusieurs liens entre la contre-culture hippie, en tant que mouvement créateur d’« un environnement culturel alternatif [...] propos[ant] une série d’alternatives à la société capitaliste dominante⁵⁸ », dans le cas présent par des

⁵⁶ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 243.

⁵⁷ Entrevue réalisée avec Marc, 28 mars 2024, vers 19 :41.

⁵⁸ Bennett, *loc. cit.*, p. 20.

entreprises alternatives, le ROCCR et leurs associés ont émergé, prouvant, une fois de plus, la persistance et le dynamisme de la scène contre-culturelle rimouskoise.

Le *Centre populaire de documentation* de Rimouski fait également l'objet d'un mémoire de sociologie de l'UQAM, remanié et publié dans les *Cahiers du GRIDEQ* en 1986⁵⁹ par Marie Blanchard. Ce mémoire contient surtout des informations relatives à l'idéologie et au fonctionnement de l'*École populaire d'arts et d'essais*, des *Habitations populaires de l'Est*, de la *Garderie populaire de Rimouski*, du *Collectif de Rimouski pour la santé des femmes*, des *Assoiffés de vivre* et de la *Radio communautaire*, qui sont tous des organismes membres du ROCCR. Le mémoire présente très bien les orientations engagées du ROCCR, organisme auquel l'autrice était affiliée en tant que militante. Cependant, la recherche de Blanchard a été sévèrement critiquée par le sociologue Gabriel Gagnon, qui souligne le parti pris de l'autrice envers l'organisme et juge que le mémoire n'est ni impartial ni très critique⁶⁰. Pour sa part, Gabriel Gagnon cosigne en 1988 avec son collègue sociologue, Marcel Rioux, un essai en deux parties, intitulé *À propos d'autogestion et d'émancipation*, dans lequel ils explorent plusieurs projets alternatifs⁶¹. Ces deux professeurs originaires du Bas-Saint-Laurent abordent notamment le ROCCR. La partie de Gagnon s'intéresse entre autres aux principes qui régissent les garderies, les comptoirs alimentaires et les écoles à vocation alternative, en plus de présenter une sensibilité pour les enjeux liés au féminisme, à l'écologie et au pacifisme. De son côté, Rioux se penche sur les possibilités réelles de mener à terme des projets d'émancipation sociale viables. Dans cette optique, le ROCCR leur permet, comme l'explique Gagnon, de « réfléchir sur le rêve québécois d'une culture prolétarienne et sur la difficile survie d'une culture

⁵⁹ Marie Blanchard, *Organisations populaires et transformation sociale : le R.O.C.C.R. et six de ses organismes-membres*, Rimouski, Groupe de recherche interdisciplinaire en développement de l'Est-du-Québec, coll. » Cahiers du GRIDEQ », n° 18, 1986, 360 p.

⁶⁰ Gabriel Gagnon et Marcel Rioux, *À propos d'autogestion et d'émancipation, deux essais*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988, 89 p.

⁶¹ Gagnon et Rioux, *op. cit.*

populaire régionale qui ne serait pas simplement un avatar déguisé de la culture savante élitiste⁶² ». Cela dit, cette réflexion ne fait pas abstraction de tous les déboires vécus par le ROCCR.

À la lumière de cette analyse, nous poursuivrons les réflexions amorcées par ces sociologues afin de retracer les origines idéologiques de certains membres du ROCCR, particulièrement ceux et celles qui portaient des initiatives liées à la contre-culture des *Long Sixties*. Contrairement à Gagnon et Rioux, nous mettrons davantage l'accent sur les entreprises rimouskoises, leurs visées et leurs offres de services⁶³. En nous référant à une foule de documents administratifs et promotionnels ainsi qu'à des articles de journaux datant de 1975 à 1985, nous brosserons un portrait de ce milieu. Finalement, nous conclurons en nous intéressant à la chute de cette entreprise. En identifiant les causes potentielles de sa faillite rapportées à travers l'historiographie, nous tenterons de comprendre si le contexte régional détaillé tout au long du mémoire a pu avoir un impact sur le destin de cette initiative qui se voulait une alternative viable au modèle capitaliste.

4.2.1 Le ROCCR et ses partenaires en tant que porteurs d'un vent de changement

Comme les tentatives de retour à la terre et la vie en commune, les coopératives et les organismes communautaires pouvaient être arrimés à la vision utopique de la contre-culture. Les valeurs de partage, les structures égalitaires ainsi que les services et produits alternatifs étaient souvent en phase avec la philosophie du mouvement. Le meilleur exemple documenté de ce phénomène demeure le *Rézo* des coopératives

⁶² Gagnon et Rioux, *op. cit.*, p. 27.

⁶³ Dans cette optique, le dépouillement du considérable fonds d'archives du ROCCR mené dans le cadre de cette étude reste partiel. Nous nous sommes limitée aux éléments susceptibles de documenter les valeurs et initiatives contre-culturelles du regroupement. Un dépouillement plus exhaustif permettrait de mettre en lumière toute la complexité du ROCCR et de son histoire.

d'aliments naturels du Québec, auquel la sociologue Andrée Fortin a consacré un essai qui s'inscrit directement dans le cadre du projet de recherche de Marcel Rioux et Gabriel Gagnon évoqué plus haut⁶⁴. Le travail de Fortin représente une référence incontournable pour comprendre les influences, les aspirations, les préoccupations et les pratiques concrètes des jeunes adultes qui se trouvaient à la tête d'entreprises alternatives. Cela dit, au-delà des coopératives d'alimentation, nous constatons que le modèle coopératif et les actions communautaires représentaient des occasions professionnelles prisées par les défenseurs des valeurs alternatives, qu'ils aient œuvré en santé, en événementiel ou dans d'autres secteurs. Ce fut le cas pour plusieurs des organismes associés au ROCCR, qui comptait notamment parmi ses membres fondateurs des coopératives d'habitation et de travail, une troupe de théâtre engagé, une garderie et un café-galerie-centre d'art⁶⁵. Cette dernière entreprise, nommée *La Grande Ourse*, entretenait des liens formels avec le mouvement hippie, comme en témoigne un article paru dans la revue contre-culturelle québécoise par excellence, *Mainmise*. Intitulé « Rezo-atelier-galerie la Grande Ourse de Rimouski », l'article présente la démarche inusitée de l'atelier-galerie communautaire qui, pour la saison estivale, cède ses locaux à une auberge de jeunesse, *L'arc-en-ciel*. On y apprend que « [I]es membres ont d'ailleurs décidé à la dernière réunion du mode de représentativité à adopter pour la salle d'exposition soit : le tiers des expositions devra venir de la ville même de Rimouski, l'autre tiers de la région de l'Est-du-Québec (La Pocatière aux îles de la Madeleine) et, enfin, le reste viendra des autres régions du Québec⁶⁶. » En outre, l'atelier servait « à produire [du matériel publicitaire] pour les organismes à but non lucratif de la région (quelques dizaines de contrats d'illustrations, d'affiches, de

⁶⁴ Andrée Fortin, *Le Rézo, essai sur les coopératives d'alimentation au Québec*, Institut québécois de recherche sur la culture, Québec, 1985, 282 p.

⁶⁵ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 5, Dossier 2, Historique du ROCCR, document de travail de novembre 1979.

⁶⁶ Bruno Santerre, « Rezo-atelier-galerie la Grande Ourse de Rimouski », *Mainmise*, été 1978, p. 27, [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2219930>.

collants, de dépliants, de macarons...)⁶⁷ ». Cette initiative confirme la volonté de mettre en œuvre des actions contribuant à renforcer un sentiment fort d'appartenance et de mise en valeur des forces locales.

Mise à part la *Grande Ourse*, le ROCCR chapeautait d'autres initiatives très proches du mouvement contestataire hippie, comme en témoignent ses archives. Le fonds du ROCCR contient notamment des dossiers sur *La Meunerie* et sur diverses manifestations menées à Rimouski. Un dossier entier est consacré aux marches pour la paix et le désarmement ayant eu lieu dans la ville. S'y trouvent des articles dont les titres évoquent instantanément les liens au mouvement *Peace and Love*, comme « Le Commando de l'Amour »⁶⁸. L'un des membres fondateurs du regroupement, *Le théâtre des Gens d'en Bas*, est aussi connu pour ses créations engagées. En 1979, l'organisme à but non lucratif présentait la pièce « *On est partis pour rester* » dans laquelle,

sept comédiens relat[ai]ent la vie et les luttes des gens du Bas du fleuve. Le spectacle [était] d'ailleurs présenté prioritairement dans les villages concernés par les menaces de fermeture [...] de dépeuplement et de chômage ; villages situés entre La Pocatière et Gaspé. [...] Dans son travail, le groupe de Rimouski continue d'ajouter un effort dans un sens politique au niveau d'un engagement social. [...] En cela, la troupe demeure fidèle à l'orientation prise en 1975⁶⁹.

Par ailleurs, le ROCCR est lui-même reconnu comme un regroupement particulièrement engagé et militant. Dans un article paru en 1985, le sociologue de l'Université de Montréal Jean-Pierre Dupuis affirme justement le caractère anticonformiste du regroupement rimouskois par rapport à ses analogues du Saguenay-Lac-Saint-Jean, de l'Outaouais et de la Montérégie :

⁶⁷ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 49, Dossier 10, s.a., « C'est quoi au juste La Grande Ourse ? », *Le Rimouskois*, 25 février 1978, n.p.

⁶⁸ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 27, Dossier 13, Liste de recensement des articles publiés sur les manifestations pour la Paix à Rimouski, « Le Commando de l'Amour ».

⁶⁹ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 16, Dossier « Les Gens d'en bas A-GENS-12 », Adrien Gruslin, « Les Gens d'en bas et la fermeture des villages », *Le Devoir*, 14 avril 1979, n.p.

Le Regroupement des organismes communautaires et culturels (ROCC) de Rimouski, aux portes de la Gaspésie, est unique et il ne l'est pas. Il ne l'est pas, car d'autres regroupements du genre existent au Québec : à Rouyn, Alma, Hull, St-Jean-sur-Richelieu, etc. Ces regroupements, apparus à la fin des années 70, semblent propres aux villes moyennes québécoises, aux capitales régionales surtout, où l'institutionnel — université, CÉGEP, bureaux gouvernementaux — domine. À la marge de ces institutions, des professeurs, étudiants, travailleurs sociaux ou culturels, chômeurs instruits mettent sur pied de tels regroupements. Il est unique, car le seul à avoir poussé aussi loin l'engagement politique du côté de l'autogestion et mis en avant la notion de « culture populaire ». Cela tient à la nature de son membership et à l'histoire de cette région de l'Est-du-Québec. Ses groupes membres sont en grande majorité très militants, contrairement à ceux des autres regroupements à vocation plus socioculturelle⁷⁰.

À la base, Dupuis avait contacté le ROCCR pour y mener une intervention sociologique. Peu de temps avant la mise en œuvre de ce projet, *Le Centre de documentation* recula sur son engagement et refusa l'intervention de Dupuis. Gagnon attribue ce refus aux orientations marxistes-léninistes du ROCCR⁷¹. Dupuis ne s'opposa pas à cette décision, mais il produit tout de même un article descriptif, considérant que « l'exploration des difficultés de l'intervention auprès de groupes populaires [...] [est] aussi un phénomène à étudier⁷² ». Le portrait qu'il brosse des instigateurs de plusieurs projets communautaires et culturels n'est pas sans rappeler celui des hippies installés sur les terres agricoles de la Gaspésie :

Les militants de ces groupes sont en très grande majorité des jeunes de 20 à 35 ans. [...] Pour plusieurs d'entre eux, formés en sciences sociales, c'est surtout le désir de passer enfin à des choses concrètes qui les motive. Ces militants ont choisi l'expérience sociale, le changement par l'action quotidienne au jour le jour plutôt que d'investir dans de grands projets théoriques, hypothétiques, comme la société socialiste future des marxistes de salon de jadis ou le projet souverainiste du Parti québécois. Ce choix est aussi celui de vivre en région, à Rimouski, et, pour certains, de créer leur propre emploi. Mais au-delà de ces points communs, des différences existent : certains sont plus actifs et plus impliqués que d'autres ; toute

⁷⁰ Jean-Pierre Dupuis, « Le R.O.C.C de Rimouski », *Autogestion*, 1985, vol. 20-21, numéro thématique « Alternatives Québécoises », p. 66.

⁷¹ Gagnon et Rioux, *op. cit.*, p. 88.

⁷² *Ibid.*, p. 89.

la gamme des idéologies politiques ou presque est représentée (marxiste, féministe, écologiste, etc.)⁷³.

Ces jeunes adultes s'affairaient à la construction d'un monde à l'image de leurs valeurs prônant l'égalité et l'entraide. Pour caractériser les organismes ciblés, nous nous sommes fiée à la définition du terme « alternatif » présentée par Harold Bherer et André Joyal dans l'ouvrage *L'entreprise alternative : mirages et réalités* paru en 1987. C'est cette même définition qu'utilise Gabriel Gagnon dans sa partie de l'essai sur le mouvement autogestionnaire québécois qu'il cosigne l'année suivante avec Marcel Rioux. Bien que Gagnon qualifie le reste de l'ouvrage de Bherer et Joyal de « bâclé » et qu'il rejette la typologie quantitative qu'ils proposent pour évaluer le « degré d'alternativité »⁷⁴, il n'en retient pas moins ces quatre critères qualitatifs, que nous reprenons à notre tour pour caractériser le ROCCR :

Si ces entreprises sont alternatives, c'est qu'elles partagent à un degré plus ou moins important les quatre caractéristiques suivantes :

- 1) un fonctionnement appuyé sur une gestion collective ;
- 2) la recherche de la rentabilité sans objectif d'enrichissement ;
- 3) la production de biens et de services pouvant répondre aux « véritables » besoins de la population environnante ;
- 4) l'implication des travailleurs qui, par leurs objectifs ou leurs conditions, se situent en marge de la société [...]⁷⁵.

Nous nous sommes penchée sur le ROCCR dans la mesure où l'intérêt qu'il a suscité ouvre une fenêtre sur les activités des organismes culturels et communautaires de Rimouski. Tout comme les affrontements survenus à Percé au cours de l'été 1969, l'existence et les déboires du ROCCR ont incité la structuration d'un fonds d'archives regroupant une foule de documents administratifs, promotionnels et médiatiques sur toutes les instances qui y étaient affiliées de près ou de loin. C'est ainsi que nous avons

⁷³ Dupuis, *loc. cit.*, p. 67-68.

⁷⁴ Gagnon et Rioux, *op. cit.*, p. 40.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 40.

rassemblé quantité d'informations sur les organismes, services et événements auxquels nous nous intéresserons.

Parmi les organismes associés à un moment ou à un autre au ROCCR et qui correspondent de manière significative à ces critères, nous retenons surtout les actions communautaires et les services offerts par la garderie populaire et le planning, le café communautaire *Au coin*, le café resto-bar *La place publique*, la coopérative d'alimentation *Alina* ainsi que le *Bar O'*, sans oublier le centre de bien-être *L'Éveil du Verseau*.

4.2.2 De l'alignement de chakras à l'alimentation biologique : services, organismes et coopératives alternatives de Rimouski

Concrètement, le ROCCR assurait un rôle de pivot pour les organismes communautaires membres. Un travail étudiant présenté en 1980 dans le cadre d'un cours d'animation sociale et de développement communautaire donné par Hughes Dionne à l'Université du Québec à Rimouski résume ainsi le contexte rimouskois avant la création de ce regroupement :

Avant le R.O.C.C.R., il existait ça et là quelques groupes qui vivaient dans des conditions très difficiles et qui rencontraient à peu près tous les mêmes problèmes : il n'existe aucun infrastructure pour le développement communautaire et culturel dans la ville de Rimouski (30 000 habitants), donc aucune bâtie pour abriter les groupes et aucun équipement pour faciliter leur travail ; cette situation était loin de les aider à réaliser leurs objectifs. La majorité des énergies des membres bénévoles passait à la recherche de locaux convenables, permanents et accessibles à tous. C'est dans le but principal de résoudre ce problème que cinq groupes se réunissaient au mois d'août 78 et formaient un Comité provisoire faisant front commun. Ces groupes étaient l'École populaire

d'Arts et d'Essais, la Radio communautaire du Bas St-Laurent, la Grande Ourse, le Théâtre des Gens d'en Bas et la Garderie Populaire de Rimouski⁷⁶.

Les auteurs de ce travail de recherche comparent le ROCCR à d'autres initiatives du même genre s'étant démarquées au Québec. Sommairement, ils concluent que le contexte bas-laurentien des années 1960-1970 a contribué à l'identité beaucoup plus revendicatrice du ROCCR. Ils résument ainsi leurs observations, avant d'identifier plus tard le Bureau d'aménagement de l'Est-du-Québec (BAEQ) comme une mise en œuvre de ces principes capitalistes contre lesquels le ROCCR se battait :

Ce mouvement de résistance instinctif se situe dans le contexte historique des années soixante. Cette époque fut caractérisée par la pénétration du capitalisme dans toutes les sphères de la société. [...] On fut donc les spectateurs de réaménagements à plusieurs niveaux, soit dans l'éducation, la santé, etc. Toutes ces transformations amenèrent des changements assez profonds dans la société québécoise. On parle alors de société de consommation, tout devient marchandise, les termes rentabilité et rationalité connaissent une vague sans précédent. Parallèlement, on assiste à une déqualification. Tout cela se répercute directement sur les conditions de vie ; détérioration de l'environnement, chimie dans l'alimentation, problèmes de logement, etc. C'est alors que plusieurs groupements se forment pour réagir et se défendre en proposant de nouvelles alternatives⁷⁷.

Cette analyse, dans laquelle l'engagement partisan pointe, se poursuit en développant plus longuement sur le rôle du ROCCR auprès des organismes. Dès sa création en 1978, le ROCCR a notamment œuvré à l'acquisition d'une bâtie pour loger et regrouper plusieurs services alternatifs. Une démarche qui a toutefois engendré de vives tensions entre le regroupement et le Conseil de la Ville de Rimouski. Si cet épisode illustre le caractère revindicateur et anticonformiste du ROCCR identifié par Dupuis⁷⁸, les services, organismes et coopératives qu'il regroupe ajoutent encore davantage à son

⁷⁶ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 5, Dossier 25, Kathleen Aubry, Hélène Landry et Jean Boulet, « Les maisons communautaires », travail présenté en sciences humaines dans le cadre du cours animation sociale et de développement communautaire SOC-410-77, Université du Québec à Rimouski, décembre 1980, p. 4-5.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁷⁸ Dupuis, *loc. cit.*

caractère contre-culturel. Spiritualité, anticapitalisme et anti-technocratie, promotion d'une sexualité saine et libérée, ainsi qu'alimentation équitable et végétarienne, au cœur des valeurs partagées par les organismes membres du ROCCR, y trouvent également leur place.

4.2.2.1 *L'Éveil du Verseau* : pour tous vos besoins spirituels

*When the moon is in the Seventh House
And Jupiter aligns with Mars
Then peace will guide the planets
And love will steer the stars*

This is the dawning of the Age of Aquarius⁷⁹

Le rôle central de la spiritualité dans la contre-culture hippie prend forme dans une foule de pratiques populaires inspirées des religions orientales, dont la méditation et le yoga⁸⁰. À cela s'ajoutent l'astrologie et les croyances voulant que les astres influencent le destin des individus⁸¹. Popularisée par la comédie musicale *Hair*, parue en 1967, la prophétie de l'Ère du Verseau symbolise le changement holistique attendu par les hippies. Ce mythe, auquel fait référence la chanson *The 5th Dimension* du groupe *The Age of Aquarius*, a été une source d'inspiration pour plusieurs⁸², notamment les initiateurs du centre de bien-être rimouskois *L'Éveil du Verseau*.

Portée par quatre hommes et trois femmes, cette entreprise dévoilait en 1983 son slogan à la population rimouskoise : « L'éveil du Verseau : une rencontre avec soi... ». Son association au ROCCR confirme la sympathie du regroupement pour les initiatives

⁷⁹ Chanson de The 5th Dimension, « Let the Sunshine In », *The Age of Aquarius*, 1969. Il s'agit de la chanson thématique de la comédie musicale *Hair* de James Rado et Gerome Ragni sortie en 1967.

⁸⁰ Warren et Fortin, *op. cit.*, p. 242.

⁸¹ Monneyron et Xiberras, *op. cit.*, p. 72.

⁸² L'historienne Gretchen Lemke-Santangelo fait également référence à ce symbole fort du mouvement dans le titre de son ouvrage qui porte sur la place des femmes dans la contre-culture hippie : Gretchen Lemke-Santangelos, *Daughters of Aquarius: Women of the Sixties Counterculture*, Lawrence, University Press of Kansas, 2009, 234 p.

liées à la contre-culture. Selon les articles de journaux et les dépliants promotionnels retrouvés dans le fonds du ROCCR, le centre « Nouvel âge » offrait des services pratiques de relaxation, de méditation et de bien-être alternatifs popularisés par le mouvement hippie. À l'hiver 1985, le dépliant publicitaire proposait par exemple les activités suivantes : tarot, yoga, méditation, activité de « créativité », massage « Néo Reichien », « Rebirth », Tai-Chi, « Imagerie mentale et anti-gymnastique », Réflexologie et « Polarité ». La description suivante accompagnait l'offre de ce dernier service nouvellement instauré :

Le corps humain est en harmonie avec les courants d'énergie qui le parcourent et qui en soutiennent ses fonctions naturelles. Douleurs et maladies sont le résultat de tensions et de toxicités qui entravent la circulation de ces courants. En polarité, nous apprenons à utiliser l'énergie qui circule dans nos mains pour relâcher les tensions emmagasinées et rétablir les courants naturels qui circulent dans le corps. Au cours de ces 3 jours, nous apprendrons un traitement général de base pour harmoniser et repolariser les énergies de notre corps physique et mentale⁸³.

De même, les instructeurs donnaient des cours afin de canaliser l'énergie de l'eau à la piscine du Cégep de Rimouski ; une des formatrices offrait quant à elle des ateliers « de techniques douces pendant la grossesse⁸⁴ ».

Comme le précise un article publié dans *Le Rimouskois* en septembre 1985, « [p]our enrichir sa programmation, l'Éveil du Verseau invite des personnes-ressources de Montréal qui animeront des ateliers intensifs en week-end⁸⁵ ». Ainsi, à l'hiver 1986, s'ajoute à l'offre de service, la cuisine macrobiotique :

La macrobiotique [est] une façon de cuisiner qui vise à réaliser l'harmonie dans le corps et l'esprit. Une façon de s'alimenter qui peut être thérapeutique lorsque l'équilibre physique est perturbé et donne place à la maladie. Un atelier pour

⁸³ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 32, Dossier 8, Dépliant promotionnel, *L'Éveil du Verseau*, hiver 1985.

⁸⁴ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 32, Dossier 8, Francine Beauchamp, « Atelier de techniques douces pendant la grossesse... », *Le Rimouskois*, 17 octobre 1984, p. B-7.

⁸⁵ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 32, Dossier 8, s.a., « Plusieurs nouveautés pour la session d'automne à l'Éveil du Verseau », *Le Rimouskois*, 10 septembre 1985, p. B-6.

apprendre à structurer avec facilité des repas, des menus en fonction des lois de la polarité (yin-yang) et des lois des cinq éléments. Théorique et pratique à la fois, cette rencontre nous permettra de cuisiner et de déguster les plats ensemble⁸⁶.

Ces services, tous plus audacieux les uns que les autres, promouvaient des pratiques alternatives en phase avec les besoins spirituels de tous. Par ailleurs, toutes les questions entourant l'alimentation des hippies, qui se voulait plus saine pour les individus comme pour la planète, occupaient une place d'autant plus importante dans la scène alternative rimouskoise. Plusieurs cafés et une coopérative d'alimentation veillaient à offrir une gamme variée d'options aux personnes soucieuses de respecter ce mantra de la contre-culture hippie⁸⁷.

4.2.2.2 Le café resto-bar *La place publique*, le café communautaire *Au coin*, la coopérative d'alimentation *ALINA* et le *Bar O'*: pour une alimentation saine et abordable

La vision de l'alimentation promue dans l'atelier de cuisine macrobiotique de *L'Éveil du Verseau* rejoint sous plusieurs aspects les objectifs de trois autres entreprises rimouskoises ayant vu le jour au cours des années 1970 et au début des années 1980. En juin 1983, le café resto-bar *La Place publique* fusionnait avec le café communautaire *Au coin* (voir figure 4.6), qui appartenait au ROCCR depuis fin août 1981⁸⁸. Ces deux entreprises sont des exemples de restaurants poursuivant des objectifs d'alimentation saine et encourageant la réduction de la consommation de viande. Ils offraient à la population rimouskoise des menus créatifs dans un espace communautaire. De même, le *Bar O*, fondé en 1978⁸⁹ selon un modèle communautaire,

⁸⁶ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 32, Dossier 8, Dépliant promotionnel, *L'Éveil du Verseau*, hiver 1986.

⁸⁷ À ce propos, voir notamment Brouillard, *op. cit.*, p. 79-99.

⁸⁸ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 5, Dossier 8, Rapport du *Café-bar La Place publique* à l'Assemblée générale du ROCCR du 15 juin 1983.

⁸⁹ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 49, Dossier 11, s.a., « Le Bar Ô fêtait ses 3 ans samedi 6 février », *Le Nouvel-Est*, 11 février 1981, n.p.

misait sur des activités tendance et variées pour allier divertissement et ambiance festive à petits prix pour ses consommateurs. Finalement, une coopérative d'aliments naturels, la coop *ALINA*, s'est également implantée officiellement à Rimouski en 1977⁹⁰.

Chacun poursuivait des objectifs qui lui étaient propres, mais se basait sur des principes visant une alimentation saine et biologique tout en promouvant d'autogestion ainsi que de valorisation du travail d'autrui, et ce, sans but lucratif. Par exemple, le café communautaire *Au Coin*, dont le slogan était « Au Coin Rond... pour ne pas manger idiot », présente une liste de principes de base, en phase avec ces valeurs, qui dictait la gestion du restaurant :

Le café — restaurant constitué en corporation à but non lucratif se définit comme un organisme à la fois communautaire et culturel. Il est communautaire parce que :

- il veut entrer en lutte contre l'alimentation trafiguée, standardisée, monopolisée, à des prix exorbitants offerts par les restaurants traditionnels ;
- il cherche à s'approvisionner chez les cultivateurs, les maraîchers et les coopératives de la région ;
- il est autogéré (ni patron, ni hiérarchie ; même salaire horaire quel que soit la tâche, rotation des tâches [...] et fonctionne sans profit (vente = coût de la nourriture achetée + montant du loyer et de l'emprunt + les salaires) ;
- il vise par une action à long terme le mieux-être collectif (information alimentaire, favoriser des habitudes de nutrition qui respectent le corps, implication des usagers) ;

Il est culturel parce que :

- la cuisine est considérée comme une activité créatrice pratique et diffusée par ses membres ;

⁹⁰ Larocque, *op. cit.*, p. 294.

– il constitue un endroit privilégié d’information et un lieu d’expression pour les organismes du R.O.C.C⁹¹.

Pierre angulaire du plan de promotion du ROCCR⁹², ce café visait à offrir un lieu convivial où la santé restait à la portée de tous les portefeuilles. L’objectif d’offrir à la population la possibilité de s’alimenter sainement en suivant des principes d’alimentation naturelle animait également la coopérative *ALINA*. Plutôt que des repas à commander, celle-ci offrait essentiellement une variété de produits sains, biologiques, cultivés localement ou importés : « La coop [est] là pour toute personne qui considère l’assainissement de l’alimentation comme un élément important dans une démarche visant à l’amélioration de nos conditions de vie individuelle et collective⁹³. » Parmi ses produits se trouvaient différentes alternatives à une alimentation carnivore. Le plan d’affaires présenté par les membres fondateurs de la coopérative décrit l’étendue de son mandat :

La coop Alina, c’est un groupe de personnes qui, insatisfaites du type d’alimentation véhiculé par les grands marchés, se sont réunies pour s’offrir une alternative : l’alimentation naturelle. Par son comptoir, l’information qu’elle diffuse, les cours, les soupers mensuels et les activités sociales qu’elle organise et auxquels elle participe, la coop se définit comme un intervenant communautaire en alimentation. La coop veut développer un mode alimentaire sain, de qualité, et à bon marché. La formule coopérative a été adoptée de façon à ce que les adeptes de cette alternative ne puissent être exploités par les monopoles détenant un grand pouvoir financier⁹⁴.

L’idée de combattre le capitalisme en développant une entreprise où les employés recevaient un salaire décent et proportionnel à la part de travail effectuée tout en offrant des produits et services abordables avait également charmé les instigateurs du *Bar O*. Ce bar communautaire, où travaillait notre témoin Marc, ne servait pas nécessairement

⁹¹ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 14, Dossier 2, Plan d’affaires résumé du café communautaire *Au Coin*, n.d.

⁹² ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 14, Dossier 2, Document de promotion du ROCCR, n.d.

⁹³ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 60, Formulaire d’adhésion en tant que membre à la *Coop Alina*, n.d.

⁹⁴ *Ibid.*

des repas sains et équilibrés. Néanmoins, les consommations restaient abordables, surtout que l'entreprise ne poursuivait pas des objectifs lucratifs. De plus, le bar tenait à rester très inclusif tout en adhérant à des principes d'ouverture. Divers artistes étaient invités à s'y produire en soirée. Marc raconte que le bar faisait souvent salle comble et qu'il s'agit d'un des premiers endroits à Rimouski où se tenaient des spectacles de jazz⁹⁵. Au contraire, en après-midi, aucune consommation alcoolisée n'était servie et des fêtes d'enfants y étaient organisées périodiquement⁹⁶. Il faut préciser que le milieu contre-culturel rimouskois célébrait également la vie à tous les âges et valorisait la présence et la participation des familles.

⁹⁵ Voir également : ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 49, Dossier 11, s.a. « Jazz au Bar O », *Le Rimouskois*, 8 août 1979, n.p.

⁹⁶ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 49, Dossier 11, s.a., « Fêtes d'enfants au Bar O », *Le Rimouskois*, 22 mars 1978 p. A18.

Figure 4.6 Affiche promotionnelle du café *Au Coin rond*.



Dans ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 14, Dossier 2.

4.2.2.3 La Garderie populaire et le planning : vecteur d'émancipation des femmes

Comme nous l'avons souligné dans le chapitre précédent, à partir du milieu des années 1970, plusieurs jeunes adultes du mouvement hippie avaient déjà fondé une famille⁹⁷. Les valeurs de partage et d'entraide du mouvement s'appliquaient alors à cet aspect du quotidien. Dans certains milieux, comme en Gaspésie, un service de garde familial avait été ouvert par des femmes de la commune pour les enfants de la population locale⁹⁸. Ailleurs, comme dans la commune où vivait Marc Corbeil, les membres souhaitaient répartir plus équitablement les tâches liées aux enfants tout en s'affranchissant des rôles genrés⁹⁹. Ces objectifs, qui s'inscrivent directement en phase avec ceux du féminisme radical et du féminisme de tradition marxiste et socialiste¹⁰⁰, trouvaient également leur place dans l'offre de services alternatifs de Rimouski. Dans les locaux du ROCCR, soit au 1^{er} étage de l'école Sacré-Cœur, située à l'angle des rues Évêché et Saint-Louis à Rimouski, ouvrait, en janvier 1980, la Garderie populaire de Rimouski¹⁰¹. On y servait des repas végétariens, encourageait l'apprentissage de tâches manuelles et ménagères chez tous les enfants et prônait une grande liberté d'expression, tout en prohibant toute forme de violence. Mis en branle en octobre 1977, ce projet avait reçu, en 1979, l'appui du Conseil de Ville, malgré des tensions grandissantes entre le ROCCR et le maire de Rimouski, Philippe Michaud¹⁰². Le projet employait à ses débuts 12 adultes, offrait d'accueillir quotidiennement 70 enfants et répondait à un

⁹⁷ À ce propos, voir notamment Bernard Lacroix, *L'utopie communautaire*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, 225 p., et Keith Melville, *Communes in the Counter Culture. Origins, Theories, Style of Life*, New York, William Morrow and Company, 1972, 256 p.

⁹⁸ Entrevue réalisée avec Guy, 7 mars 2024, 29 :29.

⁹⁹ Marc Corbeil, *L'utopie en acte : la commune de la Plaine*, mémoire de maîtrise (développement régional), Université du Québec à Rimouski, 1990, p. 16.

¹⁰⁰ À ce propos, voir notamment Louise Toupin, *Qu'est-ce que le féminisme? Trousse d'information sur le féminisme québécois des vingt-cinq dernières années*, Montréal, Centre de documentation sur l'éducation des adultes et la condition féminine/Relais-femmes, 1997, 116 p.

¹⁰¹ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 16, C.P., « La Garderie populaire ouvre ses portes à Rimouski », *Le Rimouskois*, 9 janvier 1980, p. A-3.

¹⁰² s.a., « Appui de la ville de Rimouski », *Progrès-Echo*, mai 1979, p. A2.

besoin très pressant de la population, puisque les milieux de garde, même traditionnels, se faisaient très rares¹⁰³.

La Garderie populaire jouait par ailleurs un rôle crucial dans la promotion d'une philosophie plus égalitaire à Rimouski. Les intérêts des instigatrices et des instigateurs du projet rejoignaient directement ceux de plusieurs communautés alternatives prônant une éducation collective des enfants¹⁰⁴. Dans leur plan d'entreprise, ils annonçaient vouloir contrer la solitude ressentie par les familles :

Actuellement la société se désintéresse quasi complètement de l'éducation de l'enfant de l'âge préscolaire en laissant exclusivement aux parents la charge de toutes les difficultés que celle-ci peut présenter, ceci sans aucun regard à la capacité réelle (économique, psychologique, etc...) d'une famille et de son entourage immédiat, de les résoudre. La création de la garderie se veut une réaffirmation de la responsabilité sociale dans ce domaine (quoique partielle, car incapable d'atteindre les racines des disparités sociales et économiques)¹⁰⁵.

Le projet visait à rétablir un équilibre entre les sexes. Permettre aux femmes de gagner le marché du travail constitue l'un des principaux objectifs du plan d'action :

L'insertion des femmes dans le marché du travail, motivée dans de nombreux cas par la nécessité d'un deuxième salaire ainsi que par leur engagement croissant, dans les autres activités et luttes sociales reliées à leur émancipation économique et culturelle, est le contexte global de la mise sur pied de la Garderie de Rimouski. Par-delà d'un simple « service », la Garderie de Rimouski veut contribuer à une redéfinition de la division sociale de travail entre les sexes (donc à une restructuration de la cellule familiale) et à l'élargissement de la vie sociale et affective de l'enfant¹⁰⁶.

¹⁰³ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 16, C.P., « À Rimouski, une deuxième garderie verra bientôt le jour », *Le Rimouskois*, 29 août 1979, p. A-12.

¹⁰⁴ La commune de Twin Oaks aux États-Unis s'inspire par exemple des travaux de Burrhus Frederic Skinner pour établir son système éducatif collectif. Pour plus d'informations, voir Michel Lallemand, *Un désir d'égalité*, Paris, Éditions du Seuil, 2019, 544 p.

¹⁰⁵ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 16, Document de présentation du programme de la Garderie populaire de Rimouski, « Philosophie et objectifs de la garderie », n. d., n.p.

¹⁰⁶ *Idem*.

Cette idée de promouvoir une société plus juste et équitable où l'influence des normes genrées tendrait à disparaître s'inscrivait au cœur du projet éducatif de la Garderie populaire. Les principes pédagogiques de ce milieu de garde communautaire reposaient par ailleurs sur une « phylosophie », qui s'apparente à celle pronée dans des milieux communaux (tout comme sa calligraphie qui rappelle la manière d'écrire « *kommune*¹⁰⁷ »). Une éducation démocratique était en plus préférée aux principes autoritaires¹⁰⁸ :

Il s'ensuit que l'objectif fondamental de la Garderie est de créer un milieu microsocial qui favorise une libre découverte du sens des relations interpersonnelles, l'initiative individuelle et collective et la capacité d'intégration dans des groupes plus larges que la famille. Dans cette perspective, la Garderie favorisera un encadrement souple et non autoritaire de toutes les activités. [...] Pour répondre au besoin d'autonomie des enfants, la garderie de Rimouski Inc. se propose de valoriser les travaux dits « ménagers ». Cette valorisation se fera en encourageant les enfants à participer sous forme d'activités aux préparations du matériel, rangement, nettoyage décoration, réparations, etc... et ce sans discriminations sexuelles afin de ne pas reproduire les rôles traditionnels, tels que la femme fait la cuisine l'homme bricole¹⁰⁹.

Malgré ses nobles intentions, la Garderie populaire de Rimouski rencontra rapidement des obstacles, surtout en raison de son manque de financement. Cela mena à sa fermeture temporaire en octobre 1981¹¹⁰. Ces difficultés financières n'avaient cependant rien à voir avec le modèle communautaire adopté par la garderie. La même année, cinq autres garderies de la région vivaient les mêmes difficultés¹¹¹, une situation qui engendra un mouvement provincial de manifestation auquel la Garderie populaire

¹⁰⁷ Entrevue réalisée avec Guy, 7 mars 2024, 28 :01.

¹⁰⁸ Lallemand, *op. cit.*, p. 453-463.

¹⁰⁹ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 16, Document de présentation du programme de la Garderie populaire de Rimouski. « Phylosophie et objectifs de la garderie », n.d., n.p.

¹¹⁰ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 16, Claude Pineault, « Une centaine de parents sont pris au dépourvu. La Garderie populaire de Rimouski ferme temporairement ses portes », *Le Rimouskois*, 7 octobre 1981, n. p.

¹¹¹ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 16, A.L., « Cinq garderies de la région en difficultés financières », *Progrès-Echo*, 8 juillet 1981, n.p.

prit part. Dans la foulée, le ROCCR affirma son soutien au personnel de la garderie. Il fit parvenir au gouvernement des lettres d'appui réclamant de meilleurs financements¹¹².

La clinique de planning et les activités promouvant une sexualité saine et sécuritaire auprès de la population générale, et particulièrement de la clientèle scolaire, représentent un autre cheval de bataille important du ROCCR. Comme mentionné à quelques reprises, le mouvement hippie valorisait une sexualité libérée¹¹³. Cela a eu des répercussions chez les jeunes notamment. À ce propos, un article du journal *Le Rimouskois* datant de 1983 faisait état des inquiétudes des professionnels de la santé face aux habitudes sexuelles des adolescents :

L'âge moyen des premières relations se situe autour de 15 ans. On sait également que 90 % des filles n'utilisent aucun contraceptif lors de leur première relation sexuelle [...]. Ceci a pour résultat qu'environ 30 % des avortements thérapeutiques, effectués au Canada, le sont chez les moins de 20 ans (33 % à la Clinique de Rimouski depuis novembre 1980). [...] Rimouski est une ville étudiante où nous retrouvons au-delà de 7,000 étudiants seulement de la Polyvalente et du CÉGEP. Ces étudiants(es) viennent très souvent de l'extérieur et sont donc démunis de ressources en planning et ne connaissant pas le milieu et étant loin de leur médecin de famille. Pour les adolescents(es) de la région, ils ne veulent souvent pas rencontrer le médecin de famille de peur d'être « dénoncés » aux parents, d'où l'importance d'avoir des gens dans le milieu qui les motiveront et pourront les réorienter vers d'autres sources¹¹⁴.

En septembre de la même année, en réponse à ces inquiétudes, des travailleurs sociaux associés au département de santé communautaire de l'Hôpital de Rimouski visitaient les élèves du Paul-Hubert et du Cégep de Rimouski afin de promouvoir des pratiques sexuelles saines (prévention des grossesses et des infections transmissibles

¹¹² ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 2, Dossier 12, Lettre d'appui envoyée au gouvernement par le ROCCR pour réclamer de meilleurs financements pour la Garderie populaire de Rimouski, n.d.

¹¹³ Fortin et Warren, *loc. cit.*, p. 29.

¹¹⁴ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 33, Dossier 1, Département de Santé Communautaire de Rimouski, « Clinique de Planning des naissances », *Le Rimouskois*, 31 août 1983, p. AA-5.

sexuellement)¹¹⁵. De même, à cette époque l'Association féminine d'éducation et d'action sociale réclamait activement un nouveau programme d'éducation sexuelle dans les écoles¹¹⁶. Le ROCCR suivait également de près l'enjeu et intervenait régulièrement sur la scène publique, surtout pour défendre les services offerts par la clinique de planning de Rimouski¹¹⁷ et pour critiquer les coupures menaçant le poste des celles qui travaillaient auprès des femmes réclamant l'accès un avortement¹¹⁸. Considérant que le problème des grossesses indésirées constitue un enjeu genré, puisque les jeunes filles et les femmes se retrouvent souvent à assumer seules les conséquences physiques et psychologiques d'un avortement ou les responsabilités de la monoparentalité, cet enjeu est étroitement associé aux droits des femmes¹¹⁹.

Cependant, le fait de promouvoir une sexualité saine, le respect du corps des femmes et la liberté de mettre fin à une grossesse non désirée n'empêchait pas les organismes de Rimouski de glorifier le fait de porter la vie. La vision pro-choix du ROCCR et des organismes qu'il soutenait s'inscrivait en tout point dans la philosophie de la vie des hippies. Comme l'explique Lemke-Santangelo dans *Daughters of Aquarius*, si de nombreuses hippies ont eu recours à la contraception et à l'avortement, lorsqu'elles choisissaient de donner la vie, elles voulaient le faire dans un environnement des plus naturels : « Hippies women, viewing birth as a naturel process and an opportunity for communal or familial bonding, preferred home birth to delivering in an institutional,

¹¹⁵ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 31, Dossier 11, Laurent Leblond, « Au Paul-Hubert et au Collège de Rimouski : Une éducation sexuelle avant...la lettre », 10 août 1983, p. A-11.

¹¹⁶ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 31, Dossier 11, s.a., « Éducation à la sexualité : L'AFEAS prend position », *Progrès-Echo*, 9 février 1983, p. A-13.

¹¹⁷ Ici encore, avec les luttes menées pour le droit à l'avortement, les idées du féminisme radical (voir Micheline Dumont et Louise Toupin, *La pensée féministe au Québec. Anthologie 1900-1985*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2003, p. 495-523, trouvaient leur place dans les causes défendues par le ROCCR. Ce constat porte à réfléchir sur les orientations somme toutes féministes et radicales de la scène contestataire rimouskoise.

¹¹⁸ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 2, Dossier 12, Lettre d'appui envoyée au gouvernement par le ROCCR pour contester les coupures budgétaires de la clinique de planning de Rimouski, n.d.

¹¹⁹ Lemke-Santangelo, *op. cit.*, p. 64-66.

medical setting. Hippie babies [...] were thus born surrounded by family and friends in gardens, forests, tipis, rustic cabins, domes, buses, and communal gathering places¹²⁰. » Adhérant à cette vision de la naissance, Alizée avait justement accouché à la maison, assistée d'une sage-femme¹²¹. Ces professionnelles de la naissance se trouvaient également dans les Maisons des naissances qui permettent un accouchement plus naturel, dans un lieu moins stérile et impersonnel que l'hôpital¹²².

En dépit des cours prénataux offerts à *L'Éveil du Verseau*, il n'existe pas de tels services à Rimouski. Dans un article publié dans le journal le *Progrès-Écho* en janvier 1983, un couple déplorait d'ailleurs l'absence d'une maison des naissances à Rimouski après en avoir fait l'expérience à Sainte-Anne-des-Monts, en Gaspésie. Il déplorait ainsi que l'hôpital de Rimouski soit sa seule option pour accoucher en ville :

Les premières visites médicales prénatales et la visite à la salle d'accouchement à l'hôpital Saint-Joseph de Rimouski furent une grande déception : manque d'information, froideur des lieux et, de plus, impossibilité d'accoucher à ma façon (car il existe différentes façons d'accoucher). Les seules possibilités que l'on nous y offrait étaient une ambiance très médicalisée avec tout l'équipement stérilisé et préventif [...] Nous aurions voulu vivre cette fête de famille le plus naturellement possible¹²³.

Dans *Le Rimouskois*, un article paraissait également en 1985 pour dénoncer la manière dont les sages-femmes étaient traitées. Dans cet article, Claude Pineault — qui signe plusieurs articles contestataires ici présentés — dénonçait une « chasse aux sorcières » contre ces spécialistes¹²⁴. Malgré le dynamisme de la scène contre-culturelle rimouskoise et les divers services offerts à sa population, il n'y aura pas de maison des

¹²⁰ *Ibid.*, p. 82.

¹²¹ Entrevue réalisée avec Alizée, 8 mars 2024, 1 :00 :34.

¹²² À ce propos, voir notamment le chapitre 6 d'Andrée Rivard, *Histoire de l'accouchement dans un Québec moderne*, Montréal, les Éditions du remue-ménage, 2014, 450 p.

¹²³ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 33, Dossier 1, Marie Côté et Réjean Beaulieu, « Notre accouchement à Sainte-Anne-des-Monts », *Progrès-Écho*, 26 janvier 1983, p. A-7.

¹²⁴ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 33, Dossier 1, Claude Pineault, « La chasse aux sorcières », *Le Rimouskois*, 21 mai 1985, p. A-4.

naissances à Rimouski. La faillite à laquelle faisait face le ROCCR l'année même de la publication de cet article pourrait expliquer son silence face à la situation.

4.3 La fin d'une époque : les déboires du ROCCR

4.3.1 Un regroupement désuni ?

En dépit des initiatives innovantes et de l'optimisme du ROCCR et de ses membres, le regroupement connut un sort tragique. Au milieu des années 1980, pris dans un conflit avec le Conseil municipal, il n'eut d'autres choix que de déclarer faillite. Les deux études produites par Dupuis ainsi que par Gagnon et Rioux soulignent longuement les embûches rencontrées par le regroupement. La principale fut certainement la redevance d'une somme astronomique en taxes impayées à la ville de Rimouski. Ce défaut de paiement s'inscrit dans une longue lutte menée par le ROCCR afin de faire respecter ses valeurs auprès du Conseil municipal.

Sommairement, Gagnon explique que le regroupement, dont l'objectif devait être au départ d'offrir des services et du soutien aux organismes communautaires, s'est éloigné de ce mandat dès 1981, en s'engageant dans une lutte contre les autorités municipales qui se montrait apparemment belliqueuses à son égard. En 1982, une partie des membres du conseil du ROCCR refusait de payer un compte de taxes municipales s'élevant à 60 000 \$ si le maire ne lui octroyait pas le même montant en subvention, ce qui engendra des troubles internes irréversibles.

Au moment où Dupuis menait ses recherches, soit avant 1985, l'eau bouillait déjà, mais la guerre n'était pas encore perdue pour le ROCCR. Dupuis souligne les penchants militants de l'organisme, que ne manquait pas de railler le maire de la ville à travers des propos jugés diffamatoires :

À sa fondation, les partisans d'un regroupement de services et ceux d'un regroupement plus politique s'opposaient déjà. Les premiers désiraient avant tout loger les groupes et s'offrir des services communs (dactylographie, papeterie), alors que les seconds voulaient en plus, prioritairement, doter Rimouski d'une politique cohérente et progressiste de développement communautaire et culturel. Les partisans d'un regroupement plus politique l'ont vite emporté, d'autant plus que le maire de Rimouski, qui a qualifié l'action du ROCC de culture de bas étage, a favorisé cette voie¹²⁵.

La population voyait aussi d'un mauvais œil les conflits auxquels prenait part le ROCCR ainsi que ses orientations très gauchistes :

[En 1984, de] nombreux Rimouskois le boude[nt], le boycotte[nt] à cause de ses conflits avec la Ville ou à cause d'un simple poster de Marx sur une des fenêtres de la « défunte librairie socialiste ». [...] [C]ertains de ses propres groupes, la Maison des femmes et la Coopérative d'aliments purs Alina, quitte[nt] [...] le Centre pour mieux « rejoindre » la population locale¹²⁶.

En 1985, la dette du ROCCR atteignait désormais 170 000 \$ et, l'année suivante, il déclarait faillite. La plupart des organismes qui le comptaient auraient néanmoins poursuivi leurs activités normalement. Les liens établis par le ROCCR entre les organismes et les luttes qu'il avait entreprises n'ont toutefois pas été maintenus¹²⁷.

Gagnon conclut ainsi :

Pour bien comprendre l'expérience du ROCCR, il faut constater qu'il n'arriva jamais à élaborer le programme local de culture populaire qui aurait réussi à unir les groupes culturels et communautaires qu'il représentait. Il fut plutôt d'abord un « organisme politique de luttes » dont les instances dirigeantes furent presque toujours dominées par des militants culturels qui y trouvaient, en l'absence de publics appropriés, « l'instrument privilégié... pour affirmer et afficher leur parti pris populaire » [...]. En agissant ainsi, le Regroupement faisait fuir de nombreuses associations moins engagées, confirmait son opposition aux élites locales et suscitait même la critique de plusieurs de ses membres plus intéressés à gérer un organisme communautaire de services¹²⁸.

¹²⁵ Dupuis, *loc. cit.*, p. 68.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 69-70.

¹²⁷ Gagnon et Rioux, *op. cit.*, p. 91.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 92.

En insistant sur le caractère anticonformiste, alternatif et militant des membres du ROCCR, dont le profil cadre avec celui des jeunes appartenant à la contre-culture, les travaux de Dupuis et Gagnon mettent en évidence le lien de continuité entre la culture dite « populaire » défendue par les organismes du ROCCR et la contre-culture hippie.

4.3.2 Un autre conseil de ville qui n'aimait pas les hippies ?

Du point de vue des auteurs de la synthèse *Rimouski depuis ses origines*, le militantisme du ROCCR serait moins à blâmer dans sa perte que ce que le laissent entendre Dupuis et Gagnon. L'existence laborieuse du ROCCR s'inscrirait plutôt dans une série d'affrontements menés par le maire Philippe Michaud, « homme d'affaires chevronné, [...] dont le chiffre d'affaires dépasse 200 M \$ [et] [f]igure dominante de l'establishment de la ville¹²⁹ ». Paul Larocque, professeur d'histoire de l'Université du Québec à Rimouski, et ses collaborateurs décrivent le ROCCR comme le résultat de forces composées de la gauche rimouskoise auxquelles s'opposait personnellement le maire Michaud. Homme très opiniâtre, ce dernier a, au cours de ses multiples mandats, accumulé les querelles. Entre autres, sa relation avec les citoyens de Sacré-Cœur a été entachée lorsqu'il a choisi ce quartier pour l'établissement d'un site d'enfouissement des déchets de Rimouski¹³⁰. La polémique entourant le ROCCR n'en reste pas moins son combat le plus acrimonieux.

Le point de vue plus nuancé et clément à l'égard du ROCCR qui se dégage de la synthèse sur l'histoire de Rimouski aboutit à un constat des torts partagés. Afin d'illustrer les fautes du maire dans ce qui devint la saga des taxes impayées que

¹²⁹ Larocque, *op. cit.*, p. 330. Le profil de Philippe Michaud présente plusieurs ressemblances avec celui que présente Linda Mahood (*op. cit.*, p.47) du maire de Vancouver, Tom Campbell. Ce dernier livrait aussi une guerre ouverte aux jeunes correspondant au profil hippie qu'il qualifiait de « parasites on the community ».

¹³⁰ Larocque, *op. cit.*, p. 332.

rapportent Dupuis et Gagnon, le collectif cite les propos tenus par Philippe Michaud au moment d'une victoire du ROCCR sur la Ville de Rimouski¹³¹. Ce dernier aurait déclaré :

Je voudrais qu'il n'y ait pas seulement de la culture populaire de bas étage comme c'est le cas actuellement, mais qu'on atteigne un certain sommet. [...] On doit penser aux arts avec un grand A, c'est-à-dire se rapprocher de la perfection et dépasser la médiocrité. [...] Il faut savoir ce qui élève l'âme, mais, bien sûr, ce n'est pas donné à tout le monde de comprendre cela intellectuellement¹³².

Les propos du maire Michaud ne manquent pas d'enflammer le débat public. Une série d'articles conservés dans le fonds du C.R.I.P.E. provenant de journaux comme *Le Rimouskois* et le *Progrès-Écho* présentent des textes rejetant les propos du maire. Un article écrit par un enseignant, par exemple, déplore la vision méprisante du maire en précisant que « la vision rétrograde du maire nous fait remonter loin en arrière, à une époque où le clergé avait encore droit de vie ou de mort sur les idées véhiculées par l'éducation¹³³ ». Même une citoyenne de l'Outaouais publie un texte dans le *Progrès-Écho*, intitulé « L'élitisme de monsieur le Maire », pour dénoncer le mépris du maire à l'endroit d'organismes se battant contre les problèmes sociaux engendrés par l'idéologie qu'il défend¹³⁴. Le fonds comprend aussi des affiches créées pour contester les propos diffamatoires du maire. L'une d'entre elles affiche ouvertement le slogan « Le ROCCR... ce n'est pas un ghetto¹³⁵ ! ».

¹³¹ Selon Larocque, en juin 1979, la Corporation du Musée régional de Rimouski vendait au ROCRR pour le prix symbolique de 1 \$ et le paiement d'un montant de 7 500 \$ par année pendant 9 ans l'édifice de l'ancien Institut maritime du Québec situé sur la rue St-Louis. Cet édifice était également convoité par la Ville de Rimouski dont l'offre déposée n'avait pas été retenue. Larcoque, *op. cit.*, p. 333.

¹³² Larocque, *op. cit.*, p. 333.

¹³³ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 6, Dossier 13, Michel Savard, « La culture et l'épicerie », *Progrès-Écho*, 8 août 1979, p. A-8.

¹³⁴ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 6, Dossier 13, Marie Pérusse, « L'élitisme de monsieur le maire », *Progrès-Écho*, 5 septembre 1979, p. A-14.

¹³⁵ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 6, Dossier 16, Affiche promotionnelle du ROCCR, n.d.

Puis, en janvier 1984, la ville retirait son appui à *L'Éveil du Verseau*, d'abord en le retranchant de son bottin d'activités, puis en l'évinçant de ses locaux. Un premier article paru dans *Le Rimouskois* annonçait : « L'Éveil du Verseau en est exclu. Nouvelle programmation du Service des loisirs. » On peut lire :

Si le bottin est passablement moins volumineux que le précédent, cela est dû en grande partie à l'absence de l'organisme « L'Éveil du Verseau » qui, par le biais de différentes personnes, donnait une panoplie de cours variés dits « parallèles », axés sur des théories corporelles. Interrogé sur cette absence remarquée, le directeur du Service, M. Luc Boucher, a répondu que le Service avait voulu donner une chance à cet organisme pour partir et se faire connaître, mais qu'il devait maintenant voler de ses propres ailes, d'autant plus que la vocation de cet organisme ne correspondait pas à celle du Service des loisirs qui est de privilégier les organismes socioculturels, ce qui n'est pas le cas de l'Éveil du Verseau¹³⁶.

Dans un article du 5 septembre 1984, il est ensuite mentionné qu'après avoir été forcé de quitter les locaux municipaux, l'Éveil du Verseau s'est relocalisé au 167 rue Saint-Louis, dans le centre communautaire et culturel¹³⁷. En regard du profil du maire, de ses propos et de ceux de ses principaux opposants, nous concluons que ladite « culture populaire » à laquelle il s'opposait avec tant de fermeté renvoie directement à des valeurs et pratiques associées au mouvement hippie et très éloignées des siennes. De toute évidence, le mouvement est, une fois de plus, dédaigné par les figures d'autorité. Notons que les organismes alliés du ROCCR s'inscrivaient tous dans une vision communautaire et offraient des services à la population sans en retirer de profit.

La situation conflictuelle entre les représentants du pouvoir municipal et les organismes contre-culturels rimouskois rappelle évidemment les événements survenus à Percé au cours de l'été 1969. Dans les deux cas, le contexte propre à la région et aux dynamiques locales a mis en lumière des facteurs extrinsèques, ayant en partie déterminé leur sort.

¹³⁶ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 32, Dossier 8, Robin Arguin, « L'Éveil du Verseau est exclu. Nouvelle programmation du Service des loisirs », *Le Rimouskois*, 18 janvier 1984, p. A-15.

¹³⁷ ARUQAR, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 32, Dossier 8, Claude Pineault, « L'Éveil du verseau revient en force », *Le Rimouskois*, 5 septembre 1984, p. A-19.

En dépit de problèmes structurels, les autorités extérieures ont joué un rôle déterminant dans le dénouement des activités de la *Maison du pêcheur*, comme dans celles du ROCCR. L'hostilité du Conseil de ville et du maire Michaud envers les organismes communautaires qui défendaient des idéologies complètement opposées permet de compléter le portrait menant à un moment crucial de l'essoufflement de la frange locale de la contre-culture hippie. L'établissement du néolibéralisme dans le courant des années 1980 vient compromettre les initiatives collectives. Marquée par l'échec du front commun syndical de 1982-1983, cette époque annonce l'avènement d'une idéologie plus individualiste¹³⁸.

¹³⁸ Voir notamment Étienne Beaudry-Soucy, *Néolibéralisme et inégalités*, Québec, Université Laval, mémoire de maîtrise (sociologie), 2020, 104 p.

CONCLUSION

La contre-culture hippie a laissé une empreinte profonde sur le Bas-Saint-Laurent et la Gaspésie. Des jeunes de ces régions et d'ailleurs ont adhéré aux valeurs de ce mouvement phare des *Long Sixties* pour mieux les transposer dans le contexte régional qui était ou qui est devenu le leur. À partir de l'historiographie occidentale de la contre-culture et d'une conceptualisation du mouvement hippie québécois en tant que phénomène contre-culturel, nous avons ciblé les pratiques « proposant une série d'alternatives à la société capitaliste dominante¹ ». Entre 1969 et 1986, au moins trois types de manifestations associées à cette forme spécifique de culture se sont déployées sur le territoire de l'Est-du-Québec : le tourisme contre-culturel ; les phénomènes des communes et de la néo-ruralité ; ainsi que les projets portés par les jeunes sur la scène urbaine rimouskoise. Chacun de ces phénomènes proposait des alternatives qui ont marqué les régions bas-laurentienne et gaspésienne. Les exemples abondent au fil du mémoire. : voyager à moindre coût comme le voulaient les jeunes touristes « va-nu-pied »; chercher à partager les responsabilités familiales et à adopter un mode de vie plus écologique tout en refusant les normes de consommation moderne, comme les néo-ruraux; fonder des entreprises et coopératives à but non lucratif, sans hiérarchie arbitraire. Tous ces projets ont fait vivre à leur manière un vaste mouvement contre-culturel dans l'Est-du-Québec.

¹ Andy Bennett, « Pour une réévaluation du concept de contre-culture », *Volume !*, vol. 9, n° 1, 2012, p. 20.

L'étude de ces phénomènes pose plusieurs défis méthodologiques, dont la rareté des sources n'est pas la moindre. Le caractère désinstitutionnalisé du mouvement et le désir des individus et des groupes contre-culturels de se soustraire à la société nous ont obligée à varier les formes documentaires : archives institutionnelles et médiatiques, enquête d'histoire matérielle, témoignages – notamment recueillis dans le cadre d'une enquête orale originale.

Le premier chapitre mettait en vedette les jeunes qualifiés d'« itinérants », de « vagabonds » ou d'« hippies » qui, en dormant à la belle étoile, sous une tente ou dans des auberges peu coûteuses, s'engageaient dans une nouvelle forme de tourisme. À l'été 1969, cette tendance prit de véritables proportions historiques lorsqu'un groupe de jeunes montréalais loua une vieille bâtie nommée *La Maison du Pêcheur* afin de faire de l'éducation populaire au service du projet d'indépendance. S'imposant comme un lieu d'accueil incontournable pour les jeunes marginaux, elle attira rapidement l'attention du Conseil municipal, qui y vit une menace pour son économie locale fondée sur le tourisme estival. L'attention médiatique portée au conflit a érigé *La Maison du Pêcheur* en symbole national, désormais inscrit dans la mémoire collective, de la lutte contre l'oppression capitaliste et culturelle.

Quelques conclusions s'imposent concernant ce pan de la scène contre-culturelle régionale. D'abord, la popularité grandissante du voyage « à la hippie » et l'attrait particulier généré par *La Maison du Pêcheur* pourraient avoir influencé la création d'un réseau d'auberges de jeunesse dans l'Est-du-Québec. Ailleurs au Canada, comme l'ont démontré Ben Bradley² pour l'Alberta et Linda Mahood³ pour la Colombie-Britannique, la présence de jeunes touristes représentait aussi un enjeu important. La

² Ben Bradley, « “Undesirables Entering the Town to Look for Good Times” : Banff Confronts Its Counterculture Youth Scene, 1965-1971 », *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, vol. 47, n°s 1-2, 2018, p. 71-87.

³ Linda Mahood, « Youth Hostels and Hostile Locals : Vancouver's “Battle of Jerico”, 1970 », *Urban History Review / Revue d'histoire urbaine*, vol. 48, n° 1, automne 2020, p. 43-65.

création d'établissements voués à accueillir les jeunes touristes tout en les gardant à l'écart des lieux publics était alors une solution pour éviter que ces jeunes aux « cheveux longs et aux pieds sales » ne perturbent la quiétude des consommateurs. L'ouverture d'un tel établissement à Percé l'été suivant le conflit, ainsi que d'une dizaine d'autres dans tout l'Est-du-Québec au cours des années 1970, semble confirmer cette hypothèse.

Ensuite, les événements survenus à Percé au cours de l'été 1969 cristallisent les peurs et démontrent l'intolérance marquée envers les jeunes et la contre-culture. Autant les jeunes qui se réclamaient publiquement de la mouvance hippie que ceux qui adoptaient informellement les codes contre-culturels furent visés. Quiconque représentait une menace pour l'ordre établi se voyait attribuer l'étiquette péjorative de « hippie ». C'est pourquoi la contre-culture, pensons-nous, étant donné sa nature revendicatrice et la promotion qu'elle faisait des changements sociaux, politiques et économiques, a pu être parfois amalgamée avec le combat pour l'indépendance nationale, même si le caractère politique du mouvement indépendantiste pouvait possiblement rebuter les adeptes du *Flower Power*⁴. Comme de nombreux éléments ayant émergé au fil de la production de ce mémoire, cette question mériterait une plus ample attention.

La présence hippie dans l'Est-du-Québec est toutefois loin de se limiter aux événements survenus en Gaspésie au cours de l'été 1969. Le retour à la terre et les communes représentaient la mise en œuvre ultime de l'utopie hippie. Portée par de jeunes adultes, cette frange du mouvement se heurtait à des défis de taille, comme les rigueurs climatiques et la cohabitation avec les locaux. La pauvreté extrême résultant des mauvaises récoltes, du manque de ressources et de soutien, de même que les

⁴ L'implication de jeunes qui furent plus tard associés au FLQ à *La Maison du Pêcheur*, tout comme la présence soupçonnée de drogues en ces lieux portent à croire qu'il existe probablement des informations récoltées par les corps policiers fédéraux du Canada et des États-Unis (GRC et FBI). Le dépouillement des archives de ces institutions, comme Marcel Martel l'a fait dans son article évoqué plus haut, pourrait permettre l'expansion du champ historiographique concernant ces événements.

conflits internes, ont conduit plusieurs individus à abandonner prématulement leur projet. Chez les femmes, il semble également que la reconduction fréquente des normes genrées héritées de la culture dominante ait pu ajouter encore aux déceptions et désillusions. Comme tous les contre-culturels, les néo-ruraux et les « communes » inspiraient un mélange d'attraction et de méfiance chez la population locale. Plusieurs éléments nous obligent néanmoins à nuancer cette idée selon laquelle les deux groupes étaient irréconciliables. Si l'apport direct des hippies aux luttes menées contre le BAEQ reste incertain et mérite lui aussi d'être étudié davantage, nous constatons tout de même qu'ils ont contribué à renverser, au moins de manière partielle et temporaire, la chute démographique dans certains villages ainsi qu'à dynamiser l'offre de services dans l'Est-du-Québec en démarrant des institutions à l'image de leurs valeurs. Les témoignages des enfants issus de ces milieux que nous avons pu recueillir résument en eux-mêmes l'expérience contre-culturelle. N'ayant pas choisi ce mode de vie, forcés de socialiser avec les locaux pendant leur scolarisation, les enfants de communards témoignent souvent d'un ressenti négatif. Pourtant, aujourd'hui adultes, ils posent un regard rétrospectif nuancé et savent tirer le positif de cette marginalité qu'ils n'avaient pas choisie. La complexité de leur récit soulève ainsi des pistes de réflexion qui mériteraient certainement d'être approfondies.

Par ailleurs, le dernier chapitre montre qu'à Rimouski, la scène contre-culturelle naissante passa d'abord par les adolescents fréquentant les nouvelles polyvalentes. Portées par les icônes musicales du mouvement hippie, la contre-culture s'exprima dans des lieux de rébellion supervisés, comme *La Meunerie* et s'affirma dans des journaux étudiants, tels que *La Bulle*. Malgré les prévisibles inquiétudes qu'ils suscitaient parmi la population et les médias, ces espaces d'expérimentation, de liberté et de créativité ont grandement contribué au développement de l'identité alternative des jeunes en région.

Vers la fin des années 1970, alors que les adolescents ne s’identifiaient déjà plus à la contre-culture hippie, la scène contre-culturelle rimouskoise, désormais portée par de jeunes adultes, se déplace vers les initiatives coopératives et communautaires, fédérées au sein du ROCCR. Clinique de santé communautaire et de planning, garderie, centre de « bien-être », cafés et épicerie bio sont autant d’organismes qui incarnent les idéaux hippies et qui font la promotion d’un modèle entrepreneurial alternatif défiant le capitalisme. Le conflit qui éclate entre le regroupement et les autorités municipales – qui n’est pas sans rappeler celui qui a opposé les jeunes locataires de *La Maison du Pêcheur* au conseil municipal de Percé en 1969 – et qui mène à la dissolution de l’organisme en 1986 marque, en quelque sorte, la fin d’une époque. Cette période de contestations envers la culture dominante capitaliste au Bas-Saint-Laurent s’inscrit ainsi au cœur des *Long Sixties*, et en repousse même les limites.

Même si plusieurs projets ont été balayés par la montée parallèle du néolibéralisme et de l’individualisme, les idéaux hippies ont survécu sous d’autres formes. De nombreuses initiatives écologiques, sociales et culturelles – les fermes biologiques, les maisons de naissance, les centres de bien-être et notamment les studios de yoga, les ateliers de création ainsi que les cafés communautaires – témoignent de l’influence durable de la contre-culture hippie sur le Bas-Saint-Laurent et la Gaspésie.

ANNEXE A

QUESTIONNAIRE : ENTREVUE AVEC DES MEMBRES DE LA CONTRE-CULTURE HIPPIE

QUESTIONNAIRE

ENTREVUES AVEC DES MEMBRES DE LA CONTRE-CULTURE HIPPIE

PARCOURS PERSONNEL ET CONTEXTE GÉNÉRAL

QUESTION 1

Parlez-moi un peu de vous.

Lieux de naissance, enfance, adolescence;

Métier(s) des parents/Milieu de vie;

Études;

Parcours de vie et occupations;

QUESTION 2

Et dans les années 1960-1970, que faisiez-vous?

Lieu(x) de résidence;

Occupation(s);

Place des parents;

Intérêts particuliers;

PRISE DE CONTACT AVEC LE MILIEU CONTRE-CULTUREL

QUESTION 3

Comment se sont passés vos premiers contacts avec le milieu contre-culturel ou ses idéaux?

Qui, où, quoi, pourquoi?

À quel âge?

Dans quel contexte?

Événements marquants;

Idéaux particulièrement forts;

Prise de conscience personnelle ou mouvance populaire?

Vous considériez-vous membre du mouvement hippie?

QUESTION 4

Quels étaient les enjeux qui vous tenaient le plus à cœur?

Phénomènes locaux, provinciaux ou internationaux?

Comment vous en êtes venu à défendre ces enjeux?

Qu'est-ce qui vous inspirait à défendre ces causes là?

QUESTION 5

Comment vous exprimiez votre contestation?

Étiez-vous conscient.e de l'étendue du mouvement hippie à cette époque là?

Sur la scène mondiale, en Amérique, au Québec.

Les organisations marquantes comme *Mainmise* ou la *Maison du pêcheur* à l'été 1969 ou encore Woodstock;

Autour de vous; communes, jeunes adultes, adolescents, etc.

QUESTION 6

Et comment vous vous situez par rapport aux autres contre-culturels?

Conscience d'enjeux typiquement américains;
Rapport avec d'autres types de groupes contre-culturels;
Voyages;
Rencontres avec des voyageurs venus au Bas-Saint-Laurent;

PARTICULARITÉS DE LA SCÈNE CONTRE-CULTURELLE BAS-LAURENTIENNE

QUESTION 7

Selon votre connaissance actuelle des manifestations contre-culturelles hippie à l'échelle de la province, du pays ou même du continent, pouvez-vous me décrire les particularités de la scène contre-culturelle bas-laurentienne?

Niveau d'engagement;
Étendue;
Homogène, diversifiée?

QUESTION 8

Où est-ce que vous pouviez rencontrer des jeunes qui partageaient vos idées et exprimer ces idées?

Rôle de l'école;

QUESTION 9

Avez-vous des anecdotes de moments ou d'événements qui vous ont particulièrement marqués?

QUESTION 10

Est-ce que vous pouvez me parler des particularités de la scène contre-culturelle au Bas-Saint-Laurent?

Pensez-vous que le fait que les village et villes du Bas-Saint-Laurent, y compris Rimouski, soient beaucoup moins peuplés et vastes que des grosses villes comme Montréal par exemple ça a pu avoir un impact sur votre expérience en tant que contre-culturel?

Lieux;

Groupes concernés;

Événements;

RELATIONS AVEC LES AUTORITÉS RÉGULATRICES

QUESTION 11

Comment décririez-vous vos relations avec les gens qui ne faisaient pas partie du mouvement?

Vos parents;

Votre voisinage;

La manière dont les gens que vous rencontriez vous traitaient/vous jugeaient aux premiers contacts;

QUESTION 12

Et avec les personnes en position d'autorité, comme les enseignants, les religieux, les policiers, comment ça se passait?

QUESTION 13

Avez-vous déjà senti qu'il y avait des stéréotypes ou des préjugés qui vous collaient à la peau en tant que partisan du mouvement hippie?

QUESTION 14

Croyez-vous que c'était plus difficile pour certains groupes d'exprimer leur contestation?

Est-ce que le genre était un facteur important?

L'origine ethnique?

La classe sociale?

QUESTION 15

Si on fait le lien avec les différences entre Rimouski et Montréal par exemple, pensez-vous que ça avait un impact, positif ou négatif là-dessus aussi?

QUESTION 16

Finalement, j'aimerais vous entendre pour savoir ce qui, selon vous, a contribué à l'essoufflement du mouvement hippie?

FIN

Est-ce qu'il y a quelque chose qu'on n'a pas abordé qui vous semble important?

ANNEXE B

PRÉSENTATION DES TÉMOINS

Guy :

Benjamin d'une fratrie de deux, Guy est originaire d'un petit village du Saguenay. Son père était propriétaire du magasin général de leur village et sa famille était très pratiquante. Il a fait ses études collégiales en sciences humaines à Chicoutimi. C'est là qu'il a découvert la revue *Mainmise*, la spiritualité, l'alimentation biologique et végétarienne et toutes ces valeurs du mouvement hippie. Il a vécu dans plusieurs communes urbaines. À l'hiver 1975, il s'est installé en Gaspésie avec des amis. Pendant quatre ans, il a vécu dans la commune de Pin rouge ; il a consommé beaucoup de drogues pendant cette période. En 1979, il s'est rendu en France pour un stage sur l'agriculture biodynamique. Il est revenu en Gaspésie pour mettre en œuvre un projet de serres de tomates. Cette période de sa vie a duré environ sept ans pendant lesquelles il a construit sa maison dans les hautes terres de la Baie-des-Chaleurs. Il est ensuite retourné aux études pour travailler comme intervenant dans les milieux sociaux et communautaires. Il a œuvré à la mise sur pied de coopératives d'habitations dans l'Est-du-Québec. L'entrevue s'est déroulée le 7 mars 2024 dans la maison qu'il s'est construite.

Alizée :

Alizée est née dans une famille nombreuse de Charlevoix. Ses parents, attachés au catholicisme, étaient cultivateurs, mais plusieurs membres de sa famille élargie œuvraient dans l'artisanat. Elle a d'abord suivi une formation pour devenir infirmière, puis elle est déménagée à Limoilou pour étudier en philosophie au Cégep. Elle a ensuite habité à Ottawa avec son copain qui étudiait en Arts visuels à l'université. C'est à cette époque qu'elle a participé à plusieurs manifestations (contre les mesures de guerre, pour le droit à l'avortement, etc.), définissant ainsi son identité contre-culturelle. Elle et son copain ont acheté une maison dans l'arrière-pays de la Baie-des-Chaleurs en

1974, après avoir entendu dire que le climat était bon pour l'agriculture. Pendant cette période qui a duré presque dix ans, elle partageait sa maison avec les passants voulant travailler sur sa terre et vivre l'expérience communale, pratiquait l'amour libre et faisait de l'agriculture biologique. Elle est mère d'une enfant. Elle continue d'œuvrer dans diverses causes pour la protection de l'environnement. L'entrevue s'est déroulée le 8 mars 2024 dans cette même maison qu'elle a achetée dans les années 1970, mais qu'elle a modernisée au fil des ans.

André :

Né en 1951 à Rimouski dans une famille de six enfants, André provient d'un milieu relativement aisé. Son père était dans l'immobilier et, en dépit d'un revers de fortune, sa famille se débrouillait bien grâce au travail de sa mère, qui était logeuse. Il a fait son primaire chez les frères du Sacré-Cœur et ses années de secondaire 1-2 à l'école Saint-Jean-Baptiste avant d'entrer au Paul-Hubert où il est resté cinq ans, parce qu'il a fait trois fois sa 10^e année. C'est ce parcours atypique qui l'a conduit dans la même classe que Michel. À cette époque, soit au tournant des années 1970, il s'inspirait énormément du mouvement hippie. Il a été rédacteur en chef du journal étudiant et a coordonné plusieurs manifestations. Il était membre du comité de *La Meunerie*, puis il est déménagé à Rivière-du-Loup pour poursuivre ses études en Arts visuels au Cégep. Il est ensuite revenu à Rimouski et a travaillé dans le milieu culturel. L'entrevue s'est déroulée à Rimouski chez Michel, le 28 février 2024.

Michel :

Originaire de Havre-Saint-Pierre sur la Côte-Nord, Michel est né en 1955. Sa famille était très conformiste ; ses parents provenaient d'un milieu assez modeste. Son père

était concierge, sa mère téléphoniste. Ils étaient quatre enfants dans la famille. Il est arrivé à Rimouski à l'âge de sept ans et y a fait une partie de son primaire et l'entièreté de son secondaire. Il a fréquenté l'école Paul-Hubert et était impliqué dans le comité de *La Meunerie* avant de poursuivre ses études en Arts visuels au Cégep de Rivières-du-Loup, en même temps qu'André. C'est pendant ses dernières années de secondaire qu'il a été le plus actif au cœur du mouvement contre-culturel hippie, notamment en tant que membre du comité éditorial du journal *La Bulle* pendant l'été 1972. Par la suite, il est déménagé en Outaouais et a travaillé à Ottawa pendant plus de 30 ans. Il est revenu à Rimouski en 2017. À sa demande, l'entrevue s'est déroulée chez lui, le 28 février 2024, à Rimouski, en compagnie d'André, afin de tenir une discussion plus animée considérant leurs nombreux souvenirs communs.

Marc :

Robert est né en 1949 à Rimouski. Il y a fait ses études primaires et secondaires. Ses parents étaient permissifs. Bien que sa mère ait été une catholique pratiquante, il a cessé à l'adolescence de se rendre à la messe. Au début des années 1970, il a fait un DEC en philosophie avant de partir voyager (avec très très peu d'argent) pendant cinq ans à travers l'Europe et l'Asie. En revenant à Rimouski, il s'est joint à un groupe de jeunes partageant les mêmes valeurs que lui pour administrer un bar communautaire. Il a ensuite travaillé à son compte dans le milieu culturel avant d'accepter un poste dans un organisme, ce qui lui permettait de passer un crédit à la banque pour l'achat d'une propriété. Il précise avoir conservé des valeurs du mouvement, notamment en étant toujours végétarien. L'entrevue s'est déroulée dans un local de l'immeuble hébergeant notamment la Bibliothèque Lisette-Morin de Rimouski, le 28 mars 2024.

Robert :

Robert est originaire de Luceville, un village à proximité de Rimouski. Il a fréquenté l'école Paul-Hubert, mais il dit ne s'être jamais identifié au mouvement hippie. À l'adolescence, ceux-ci étaient pour lui des « poilus » qui vivaient dans les bois des hautes terres de la région. En raison de ses fonctions professionnelles, il a toutefois côtoyé de près des individus contre-culturels qui vivaient en commune dans la région du Témiscouata à partir des années 1970-1980. Son rôle en faisait un intermédiaire entre la population locale, les instances officielles chargées de la dynamisation du territoire par le développement d'entreprises coopératives et les communards qui souhaitaient entreprendre des projets de coopératives. Ses expériences personnelles et professionnelles nous ont permis de bénéficier d'une vision extérieure au mouvement. Robert a également été impliqué dans les luttes des *Opérations Dignité* dans les villages du JAL (St-Juste, Auclair et Lejeune) dans le Témiscouata. L'entrevue s'est déroulée dans un local de l'immeuble hébergeant notamment la Bibliothèque Lisette-Morin de Rimouski, le 23 avril 2025.

BIBLIOGRAPHIE

Sources imprimées et audiovisuelles

Fonds d'archives

Archives de la Municipalité de Percé, Boîte sur *La Maison du Pêcheur*.

Archives régionales de l'Université du Québec à Rimouski, Fonds du *Centre de ressources en intervention populaire de l'Est* (C.R.I.P.E.), UQAR-87-02-33.

Archives régionales de l'Université du Québec à Rimouski, Fonds du *Regroupement des organismes culturels et communautaires de Rimouski*, UQAR-95-03-55.

Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Fonds Cours de magistrat pour le compté de Rimouski, Plumitifs, 1968-1972.

Archives du Centre de services scolaires des Phares, Boîtes AAA-1-2, 1978-2009.

Archives du Centre de services scolaires des Phares, Boîtes AAA-6-1, 1970-2002

Archives du Centre de services scolaires des Phares, Boîtes AAA-6-3, 1969-2009.

Archives du Centre de services scolaires des Phares, Boîtes B-1-6, 1977-1997.

Revues et journaux dépouillés systématiquement

Journal *En 4 pages*, Archives du Diocèse de Rimouski.

Journal *Le Centre Saint-Germain*, Archives régionales de l'Université du Québec à Rimouski, 1959-1967.

Revue *La Bulle*, [Archives personnelles d'un témoin], n^{os} 1-4, été 1972.

Revue *L'impact*, [publication étudiante de la polyvalente Paul-Hubert de Rimouski], Archives du Centre de services scolaire des Phares, Boîte AAA-1-2, Pochette V105-2, 1980-1982.

Revues et journaux consultés ponctuellement

Journal *L'Avant-Poste gaspésien*.

Journal *Le Nouvel-Est*.

Journal *Le Progrès-Echo*.

Journal *Le Rimouskois*.

Journal *Le Soleil*.

Journal *Le Voyageur de la Gaspésie*.

Journal *La Presse*.

Revue *Mainmise*.

Rapports

Conseil des loisirs de l'Est-du-Québec, *Rapport sur la situation et les perspectives d'avenir des Auberges de jeunesse de l'Est-du-Québec*, Rimouski, 1986, p. 173-175.

Haut-commissariat à la jeunesse, aux loisirs et aux sports, *Réseau intégré et permanent d'auberges de jeunesse dans l'Est-du-Québec* : document de travail, s.l., 1973, n. p.

La corporation de l'auberge de jeunesse de Rivière-du-Loup, *Investissements mobiliers auberge de jeunesse Rivière-du-Loup*, Rivière-du-Loup, 1972, n.p.

s.a., *Auberge de la jeunesse* (document dactylographié), n.d., n.p. ; documentation régionale de la Bibliothèque de l'Université du Québec à Rimouski.

Documents imprimés

LEPAGE, Mahigan, *Peuplement*, Montréal, Éditions Leméac, 2021, 117 p.

TREMBLAY, Rose-Hélène, *La révolution des fleurs*, Bonaventure, Les Inéditions, 2018, 355 p.

s.a., *Dossier Paul Rose*, Montréal, Éditions du C.I.P.P, 1981, 244 p.

Œuvres audios et audiovisuelles

CHARLEBOIS, Robert, *Robert Charlebois aka Demain l'hiver*, Unidisc Music Inc., 1967.

La Maison du pêcheur, Alain Chartrand, Montréal, Éléphant films, 2013, long-métrage, 1h37 minutes.

The 5th Dimension, « Let the Sunshine In », *The Age of Aquarius*, 1969.

Articles

s.a., « 3,200 élèves chassés de la polyvalente de Rimouski », *Le Soleil*, 24 février 1971, p. 60. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3466604?docsearchtext=le%20soleil%2024%20février%201971>.

s.a., « Appui de la ville de Rimouski », *Progrès-Echo*, mai 1979, p. A2.

s.a., « C'est quoi au juste La Grande Ourse ? », *Le Rimouskois*, 25 février 1978, n.p., Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 49, Dossier 10.

s.a., « Éducation à la sexualité : L'AFEAS prend position », *Progrès-Echo*, 9 février 1983, p. A-13, Boîte 31, Dossier 11.

s.a., « Fêtes d'enfants au Bar O », *Le Rimouskois*, 22 mars 1978, p. A18, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 49, Dossier 11.

s.a., « Jazz au Bar O », *Le Rimouskois*, 8 août 1979, n.p., Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 49, Dossier 11.

s.a., « Le Bar Ô fêtait ses 3 ans samedi 6 février », *Le Nouvel-Est*, 11 février 1981, n.p., Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 49, Dossier 11.

s.a., « Le ministre Choquette ne joue pas son rôle », *Le Soleil*, 27 juillet 1970. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3129011>.

s.a., « Plusieurs nouveautés pour la session d'automne à l'Éveil du Verseau », *Le Rimouskois*, 10 septembre 1985, p. B-6, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 32, Dossier 8.

A.L., « Cinq garderies de la région en difficultés financières », *Progrès-Echo*, 8 juillet 1981, n.p., Fonds du C.R.I.P.E, Boîte 16.

ARGUIN, Robin, « L'Éveil du Verseau est exclu. Nouvelle programmation du Service des loisirs », *Le Rimouskois*, 18 janvier 1984, p. A-15, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 32, Dossier 8.

AUBRY, Kathleen, Helene LANDRY et Jean BOULET, « Les maisons communautaires », travail présenté aux sciences humaines dans le cadre du cours animation sociale et de développement communautaire SOC-410-77, Université du Québec à Rimouski, décembre 1980, 57 p. Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 5, Dossier 25.

BASILE, Jean, « Et le psychédélisme ? », *Le Devoir*, 30 décembre 1967, p. 15.

BEAUCHAMP, Francine, « Atelier de techniques douces pendant la grossesse... », *Le Rimouskois*, 17 octobre 1984, p. B-7, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 32, Dossier 8.

BERNIER, Lionel, « Le maire de Percé s'attend à des rebondissements », *Le Soleil*, 12 août 1969, p. 1. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3170838>.

BERNIER, Lionel, « Percé réclame l'aide de la PP », *Le Soleil*, 31 juillet 1969, p. 1 (suite p. 6). [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3170828>.

Bibliothèque et Archives nationales du Québec, « De la contre-culture en capsule », *À rayons ouverts*, n° 86, printemps-été 2011, p. 9-10.

BLANCHETTE, Josée, « C'est la vie ! Ex-fan des Sixties. Les années 60 comme une note d'espoir dans le nouveau millénaire », *Le Devoir*, 28 mars 2003, p. 88.

BOUCHER, Yvon, « Un livre-article de Jean Basile sur la cocaïne », *Le Devoir*, 13 août 1977, p. 15.

BRILLANT, Chantal, « Matane tane ne », *La Bulle*, n° 1, été 1972, p. 8.

BUSSIÈRE, Ian, « La Cité écologique 25 ans plus tard : “Il y a des choses que je ferais différemment” », *Le Soleil*, 29 juin 2009, mis à jour le 3 février 2023. [En ligne] URL : <https://www.lesoleil.com/2009/06/29/la-cite-ecologique-25-ans-plus-tard-il-y-a-des-choses-que-je-ferais-differemment-b104400d03784e3875b144e22b93b087/>.

C.P., « À Rimouski, une deuxième garderie verra bientôt le jour », *Le Rimouskois*, 29 août 1979, p. A-12, Fonds du C.R.I.P.E, Boîte 16.

C.P., « La Garderie populaire ouvre ses portes à Rimouski », *Le Rimouskois*, 9 janvier 1980, p. A-3, Fonds du C.R.I.P.E, Boîte 16.

CHODAN, Lucinda, « Most have said goodbye to life in the fast lane. But the memories live on », *The Montreal Gazette*, 16 février 1985, p. E7.

CÔTÉ, Marie, et Réjean BEAULIEU, « Notre accouchement à Sainte-Anne-des-Monts », *Progrès-Écho*, 26 janvier 1983, p. A-7, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 33, Dossier 1.

Croc, août 1989, 80 p. [En ligne], URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2165012>.

Département de Santé Communautaire de Rimouski, « Clinique de Planning des naissances », *Le Rimouskois*, 31 août 1983, p. AA-5, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 33, Dossier 1.

DESJARDINS, Simon, entrevue anonymisée, 24 mai 2023 dans le cadre du projet *La mémoire des boîtes à chansons*.

GOULET, Paul-Henri, « Phénomène des “crash pads” communautaires au Québec. Les “communes” », *Pop jeunesse*, vol. 2, n° 16, 25 août 1973, p. 16.

GRUSLIN, Adrien, « Les Gens d'en bas et la fermeture des villages », *Le Devoir*, 14 avril 1979, n.p., Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 16, Dossier « Les Gens d'en bas A-GENS-12 ».

L.L., « Des jeunes chez eux », *Le Rimouskois*, 26 février 1969, p. 4, Fonds du C.R.I.P.E., Université du Québec à Rimouski, Boîte 51, Dossier 27.

LASSONDE, Normand, « Selon Félix Maltais : le prochain incident va donner lieu à une bagarre. La tension monte à Percé », *L'Action*, 31 juillet 1969, p. 3. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3493492?docsearchtext=La%20tension%20monte%20%C3%A0%20Perc%C3%A9>.

LAVOIE, Benoît, « La Superfrancofête n'est pas terminée pour Lucien Gagnon », *Le Soleil*, 2 novembre 1974, cahier D, p. 2. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2712925>.

LEBLOND, Laurent, « Au Paul-Hubert et au Collège de Rimouski : Une éducation sexuelle avant... la lettre », 10 août 1983, p. A-11, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 31, Dossier 11.

LECLERC, Jean-Claude, « Le maire de Percé et la maison du pêcheur », (présumé dans *Le Devoir*, 25 juin 1970).

LEMELIN, Claude, « Le comité d'action pour les droits civiques proteste contre la "chasse aux hippies" », *Le Devoir*, 10 juillet 1968, p. 3.

MAILLY, André, « Obscured by Clouds – Pink Floyd » et « Sometime in New York City », *La Bulle*, n° 1, été 1972, p. 14.

MARIER, Gérard, « Les communes québécoises : 2000 "anarchistes" en quête d'un nouveau style d'existence », *Le Devoir*, 6 août 1971, p. 5.

PAT, « La Meunerie en marche », *Le Rimouskois*, 26 février 1969, p. 6, Fonds du C.R.I.P.E., Université du Québec à Rimouski, Boîte 51, Dossier 27.

PAT, « La Meunerie », *Le Rimouskois*, mercredi 28 mai 1969, p. 9, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 51, Dossier 27.

PAT, « Les activités à "La Meunerie" », *Le Rimouskois*, 19 février 1969, n. p., Fonds du C.R.I.P.E., Université du Québec à Rimouski, Boîte 51, Dossier 27.

PÉRUSSE, Marie, « L'élitisme de monsieur le maire », *Progrès-Écho*, 5 septembre 1979, p. A-14, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 6, Dossier 13.

PINEAU, Marcel, « Aubergiste », *La Bulle*, n° 1, été 1972, p. 4.

PINEAU, Marcel, « La tourbière », *La Bulle*, n° 1, été 1972, p. 3.

PINEAULT, Claude, « L'Éveil du verseau revient en force », *Le Rimouskois*, 5 septembre 1984, p. A-19, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 32, Dossier 8.

PINEAULT, Claude, « La chasse aux sorcières », *Le Rimouskois*, 21 mai 1985, p. A-4, Fonds du C.R.I.P.E., Boîte 33, Dossier 1.

PINEAULT, Claude, « Une centaine de parents sont pris au dépourvu. La Garderie populaire de Rimouski ferme temporairement ses portes », *Le Rimouskois*, 7 octobre 1981, n.p., Fonds du C.R.I.P.E, Boîte 16.

Radio-Canada, « Archive. 1969 : Que se cache-t-il derrière la Maison du pêcheur de Percé ? », 18 juillet 2019, [En ligne] URL : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1227716/maison-pecheur-perce-histoire-archives>.

ROSS, Nadia, « Un défenseur de la culture s'éteint », *Radio-Canada*, 5 juin 2014. [En ligne] URL : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/670419/laurent-leblond-mort>.

ROWAN, Renée, « Pour les jeunes de 13 à 16 ans, des mots nouveaux : pot, grass, boo, stone, high, dime, bag, trip... », *Le Devoir*, 30 décembre 1967, p. 18.

SANTERRE, Bruno, « Rezo-atelier-galerie La Grande Ourse de Rimouski », *Mainmise*, juillet 1978, p. 27. [En ligne], URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2219930>.

SAVARD, Michel, « La culture et l'épicerie », *Progrès-Écho*, 8 août 1979, p. A-8, dans fonds du C.R.I.P.E., Boîte 6, Dossier 13.

TRÉPANIER, François, « La Maison du Pêcheur pose le problème de la vocation touristique de la Gaspésie : La RCMP croit que la Maison du Pêcheur est un centre de distribution de narcotiques », *La Presse*, 28 juillet 1969, p. 1-2. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2682440?docsearchtext=hippies%20maison%20du%20p%C3%A9cheur>.

TRÉPANIER, François, « La police de Percé a agi illégalement selon Rémi Paul », *La Presse*, 31 juillet 1969, p. 1-2. [En ligne] URL : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2682447?docsearchtext=Guit%C3%A9%20maison%20du%20p%C3%A9cheur>.

Études

Conceptualisation et description de la contre-culture

BENNETT, Andy, « Pour une réévaluation du concept de contre-culture », *Volume !*, vol. 9, n° 1, 2012, p. 19-31.

COATES, Colin M. (dir.), *Canadian Countercultures and the Environment*, Calgary, University of Calgary Press, 2016, 302 p.

CORMIER, Émilie, « “Elle est une femme libérée” ? Les stéréotypes et préjugés à l’égard de l’apparence et du corps des femmes hippies », *Laius. Revue étudiante du Département des lettres et humanités de l’UQAR*, n° 26-27, 2023-2024, p. 143-157.

DENISOFF, R. Serge, et Mark H. LEVINE, « Generations and Counter-Culture : A Study in the Ideology of Music », *Youth and Society*, n° 1, vol 2, 1970, p. 33-58.

DUCHASTEL, Jules, « La contre-culture, une théorie de l’apolitisme », dans [s.a.], *Les transformations du pouvoir au Québec. Actes du colloque de l’ACSALF*, 1979, Montréal, Éditions Albert Saint-Martin, 1980, p. 253-264

FRANK, Thomas, *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, 287 p.

GITLIN, Todd, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*, New York Bantam Books, 1987, 513 p.

HODGDON, Tim, *Manhood in the Age of Aquarius : Masculinity in two Counterculture Communities, 1965-1983*, thèse de doctorat (philosophie), Arizona State University, 2002, 469 p.

JEZO-VANNIER, Steven, *Contre-culture(s). Des anonymous à Prométhée*, Paris, Le mot et le reste, 2013, 439 p.

LANE, Gilles, *L’urgence du présent. Essai sur la culture et la contre-culture*, Montréal, Presses de l’Université du Québec, 1973, 207 p.

LEMKE-SANTANGELO, Gretchen, *Daughters of Aquarius : Women of the Sixties Counterculture*, Lawrence, University Press of Kansas, 2009, 234 p.

MARWICK, Arthur, *The Sixties : Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974*, Oxford [England] ; New York, Oxford University Press, 1998, 903 p.

MONNEYRON, Frédéric, et Martine XIBERRAS, *Le monde hippie. De l’imaginaire psychédélique à la révolution informatique*, Paris, Auzas Éditeurs Imago, 1997, 163 p.

PLASSART, Marie, *La contre-culture américaine années 1960 révoltes et utopies*, Neuilly, Éditions Atlande, 2011, 254 p.

ROCHON, Gaétan, *Politique et contre-culture. Essai d'analyse interprétative*, Montréal, Hurtubise HMH, 1979, 211 p.

ROSZAK, Theodore, *The Making of Counterculture*, New York, Anchor Books, 1968, 303 p.

ROUZAUD, Jean, *Contre-culture : chroniques*, Paris, Éditions Nova, 2018, 496 p.

STRAIN, Christopher B., *The Long Sixties. America 1955-1973*, Hoboken, Wiley Blackwell, 2016, 224 p.

VADNAIS, Louise-Monica, *Le vêtement dans la culture hippie*, mémoire de maîtrise (études des arts), Université du Québec à Montréal, 2004, 233 p.

WESTHUES, Kenneth, *Society's Shadow : Studies in the Sociology of Countercultures*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1972, 223 p.

YOUNG, Kevin, et Lara CRAIG, « Beyond White Pride : Identity, Meaning and Contradictions in the Canadian Skinhead Subculture », *Canadian Review of Sociology / Revue canadienne de sociologie*, vol. 34, n° 2, mai 1997, p. 125-246.

Histoire du Québec

BAILLARGEON, Denyse, *Ménagères au temps de la Crise*, Montréal, Les éditions du remue-ménage, 1991, 311 p.

BEAUDRY-SOUCY, Étienne, *Néolibéralisme et inégalités*, Québec, mémoire de maîtrise (sociologie), Université Laval, 2020, 104 p.

BEAULIEU, Victor-Lévy, « Le Québec, la langue pis sa contre-culture », *Études littéraires*, vol. 6, n° 3, décembre 1973, p. 363-368.

BRABANT, Christine, Sylvain BOURDON et France JUTRAS, « L'école à la maison au Québec : l'expression d'un choix familial marginal », *Enfances, Familles, Générations*, n° 1, 2004. [En ligne] URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/efg/2004-n1-efg761/008894ar/>.

-André, « Au cœur de la contre-culture. La revue *Mainmise* et le cannabis, 1969-1973 », *Cap-aux-Diamants*, n° 137, printemps 2019, p. 32.

BROUILLARD, Marc-André, *Nos racines psychédéliques : l'héritage électrisant de la génération Mainmise*, Montréal, Guy Saint-Jean, 2018, 253 p.

- COUTURE, Adrien, *Étude sur le réseau des auberges de jeunesse du Québec*, mémoire de maîtrise (géographie), Université Laval, 1971, 58 p.
- De CHANTAL BLANCHETTE, Marie-Ève, *Fragments d'apparences : découverte des changements d'un paysage : une auberge de jeunesse à La Malbaie*, Québec, essai de maîtrise (architecture et urbanisme), 2012, 58 p.
- DUCHASTEL, Jules, « La contre-culture, l'exemple de Main Mise », dans Jacques Pelletier (dir.), *L'avant-garde culturelle et littéraire des années 70 au Québec*, Montréal, Les Cahiers du département d'études littéraires de l'Université du Québec à Montréal, 1986, p. 61-81.
- DUGAS, Clermont, « Le développement régional de l'Est-du-Québec de 1963 à 1972 », *Cahiers de géographie du Québec*, n° 41, vol. 17, 1973, p. 283-316.
- DUMONT, Micheline, et Louise TOUPIN, *La pensée féministe au Québec. Anthologie 1900-1985*, Montréal, Les Éditions du remue-ménage, 2003, 750 p.
- FORTIN, Andrée, et Jean-Philippe WARREN, « “Montréal, capitale hippie” : Réseaux et représentations de la contre-culture québécoise », dans Denis Saint-Jacques, Marie-José des Rivières et Élizabeth Plourde (dir.), *Quand la culture québécoise se fait connaître au monde*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2024, p. 293-308.
- FORTIN, Andrée, « Le Rézo coopératif d'alimentation », *Autogestion*, n° 20-21, 1985, p. 48-50.
- FORTIN, Andrée, *Le Rézo. Essai sur les coopératives d'alimentation au Québec*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1985, 282 p.
- GIROUX, Alex, *La musique populaire et la contre-culture au Québec (1967-1973)*, mémoire de maîtrise (histoire), Université du Québec à Montréal, 2015, 197 p.
- HENRICHON, Pierre, « Préface. La jeunesse manifeste, une pensée émerge », dans Martin Robert et coll., *Le souffle de la jeunesse*, Montréal, Les éditions écosociétés, 2012, p. 7-23.
- HOUDE, Dominic, *De Woodstock à Manseau : manifestations musicales et contre-culture aux États-Unis et au Québec (1967-1970)*, Sherbrooke, mémoire de maîtrise (histoire), 2014, 108 p.
- LABELLE-HOGUE, Simon-Pier, « Ginsberg à Montréal : contre-culture et résurgence de l'American Dream », dans Lélia Young (dir.), *Langues poétiques et poésie*

francophone en Amérique du Nord, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 77-90.

LAROSE, Karim, et Frédéric RONDEAU (dir.), *La contre-culture au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, coll. « Nouvelles études québécoises », 2016, 524 p.

LAVOIE, Pierre, *Mille après mille. Célébrité et migrations dans le Nord-Est américain*, Montréal, Édition du Boréal, 2022, 324 p.

MOORE, Marie-France, « Mainmise, version québécoise de la contre-culture », *Recherches sociographiques*, n° 14, 1973, p. 363-381.

MOORE, Marie-France, *Contre-culture et culture politique au Québec : une analyse de contenu de la revue Mainmise*, thèse de doctorat (communication), Université du Québec à Montréal, 1975, 287 p.

PERRON, Dorothée, *Entre nature et culture : le féminisme hippie dans la mémoire contre-culturelle québécoise (1967-1987)*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Sherbrooke, 2024, 150 p.

RICARD, François, *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers nés du baby-boom*, Montréal, Les éditions du Boréal, coll. » Boréal compact », 1994, 288 p.

RIVARD, Andrée, *Histoire de l'accouchement dans un Québec moderne*, Montréal, les Éditions du remue-ménage, 2014, 450 p.

ROY, Bruno, « Lecture politique de la chanson québécoise », *Cité*, vol. 3, n° 23, 2005, p. 155-163.

ROY, Bruno, *Chanson québécoise : dimension manifestaire et manifestation(s) (1960-1980)*, , thèse de doctorat (études françaises), Université de Sherbrooke, 1992, 362 p.

ROY, Bruno, *L'Osstidcho, ou, le désordre libérateur : essai*, Montréal, XYZ éditeur, coll. » Document », 2008, 200 p.

SIMARD, Francis, *Pour en finir avec Octobre*, Montréal, Éditions internationales Alain Stanké, 1982, 221 p.

SIMARD, Martin, « Urbain, rural et milieux transitionnels : les catégories géographiques de la ville diffuse », *Cahier de géographie du Québec*, vol. 56, n° 157, avril 2022, p. 109-124.

TOUPIN, Louise, *Qu'est-ce que le féminisme ? Trousse d'information sur le féminisme québécois des vingt-cinq dernières années*, Montréal, Centre de documentation sur l'éducation des adultes et la condition féminine/Relais-femmes, 1997, 116 p.

TURGEON, Émilie, *Hospitalité urbaine et modernisme contemporain : proposition d'une auberge de jeunesse dans le Vieux-Limoilou*, mémoire de maîtrise (architecture et urbanisme), Université Laval, 2010, 40 p.

WARREN, Jean-Philippe, et Andrée FORTIN, *Pratiques et discours de la contre-culture au Québec*, Québec, Les éditions du Septentrion, 2015, 266 p.

WARREN, Jean-Philippe, « Fondation et production de la revue *Mainmise* (1970-1978) », *Mémoire du livre / Studies in Book Culture*, vol. 4, n° 1, 2012, p. 1-24.

Études de cas et manifestations contre-culturelles

ARONSEN, Lawrence Robert, *City of Love and Revolution : Vancouver in the Sixties*, Vancouver, New Star Books, 2010, 197 p.

BRADLEY, Ben, « “Undesirables Entering the Town to Look for Good Times” : Banff Confronts Its Counterculture Youth Scene, 1965-1971[1] », *Urban History Review*, vol. 47, 2018, p. 71-87.

DOUVILLE, Bruce, « Christ and Counterculture : Churches, Clergy, and Hippies in Toronto's Yorkville, 1965-1970 », *Histoire sociale / Social History*, vol. 47, n° 95, novembre 2014, p. 747-774.

HENDERSON, Stuart, *Making the Scene. Yorkville and Hip Toronto in the 1960s*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, p. 268.

MACEACHERN, Allan et O'CONNOR, Ryan, « Children of the Hummus: Growing Up Back-to-theLand on Prince Edward Island », dans COATES, Colin M. (dir.), *Canadian Countercultures and the Environment*, Calgary, University of Calgary Press, 2016, p. 259-286.

MAHOOD, Linda, « Youth Hostels and Hostile Locals : Vancouver's “Battle of Jericho”, 1970 », *Revue d'histoire urbaine*, vol. 48, n° 1, 2020, p. 43-65.

MARTEL, Marcel, « “They smell bad, have diseases, and are lazy” : RCMP Officers Reporting on Hippies in the Late Sixties », *Canadian Historical Review*, vol. 102, n° 2, 2021, p. 451-475.

NEUFELD, David, « Building Futures Together: Western and Aboriginal Countercultures and the Environment in the Yukon Territory », dans COATES, Colin M. (dir.), *Canadian Countercultures and the Environment*, Calgary, University of Calgary Press, 2016, p. 201-228.

ROSS, Daniel, « Panic on Love Street : Citizens and Local Government Respond to Vancouver's Hippie Problem, 1967-1968[1] », *BC Studies*, n° 180, 2013-2014, p. 11-41.

ROSS, Daniel, « “Vive la Vélorution!”: Le Monde à Bicyclette and the Origins of Cycling Advocacy in Montreal », dans COATES, Colin M. (dir.), *Canadian Countercultures and the Environment*, Calgary, University of Calgary Press, 2016, p. 127-150.

Phénomènes des communes et de la néo-ruralité

s.a., *Le rôle des femmes dans la cité écologique de l'ère du verseau*, Nord-Ham, Éditions Jivot, 1987, 139 p.

BARD, Christine, « Fanfan : l'utopie devenue réalité ? », *Clio*, vol. 22, 2005, p. 219-225.

CORBEIL, Marc, *L'Utopie en acte : la Commune de La Plaine*, mémoire de maîtrise (développement régional), Université du Québec à Rimouski, 1990, 109 p.

EIDUSON, Bernice T., « Emergent Families of the 1970s : Values, Practices, and Impact on Children », dans Reiss D. Hoffman (dir.), *The American Family*, Boston, Springer, 1979, p. 157-201.

GRUNSTEIN, Margaret, *Naked in the Wood : My Years in a Hippie Commune*, Corvallis, Oregon State University Press, 2015, 222 p.

LACROIX, Bernard, *L'utopie communautaire*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 225.

LALLEMAND, Michel, *Un désir d'égalité*, Paris, Les Éditions du Seuil, 2019, 544 p.

MELVILLE, Keith, *Communes in the Counter Culture. Origins, Theories, Style of Life*, New York, William Morrow and Company, 1972, 256 p.

WEISNER, Thomas S. et Helen GAMIER, « Nonconventional family lifestyles and school achievement: A 12-year longitudinal study », *American Educational Research Journal*, vol. 29, n° 3, p. 605–632.

Histoire régionale

ARCHAMBAULT, Jacinthe, « “Much more than a few hundred miles of land or water...” : témoignages du voyage autour de la péninsule gaspésienne (1929-1950) », *Cahier de géographie du Québec*, vol. 57, n° 162, décembre 2013, p. 479-502.

ARCHAMBAULT, Jacinthe, « *Near Enough to be Neighbors yet Strange Enough to be the Goal of our Pilgrimage* » : tourisme, consommation et représentations identitaires, thèse de doctorat (histoire), Université du Québec à Montréal, 2017, 330 p.

BLANCHARD, Marie, *Organisations populaires et transformation sociale : le R.O.C.C.R. et six de ses organismes-membres*, Rimouski, Groupe de recherche interdisciplinaire en développement de l’Est-du-Québec, coll. « Cahiers du GRIDEQ », n° 18, 1986, 360 p.

DESJARDINS, Marc et coll., *Histoire de la Gaspésie*, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval, 1999, 795 p.

DUPUIS, Jean-Pierre, « Le R.O.C.C. de Rimouski », *Autogestion*, vol. 20-21, n° thématique « Alternatives Québécoises », 1985, p. 66-70.

GAGNON, Gabriel, et Marcel RIOUX, *À propos d'autogestion et d'émancipation, deux essais*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1988, 190 p.

LAROCQUE, Paul (dir.), *Rimouski depuis ses origines*, Rimouski, Société d’histoire du Bas-Saint-Laurent, 2006, 411 p.

LEMIEUX, Paul, « *C'est arrivé par chez nous...* » *Tourisme – Chasse – Pêche – Loisir. L'histoire d'un Ministère dans l'Est du Québec*, Rimouski, Direction régionale du ministère du Loisir, de la Chasse et de la Pêche de l’Est du Québec, 1986, 325 p.

MORIN, Dominique, « Le BAEQ, la légende et l'esprit du développement régional québécois », dans Harold Bérubé et Stéphane Savard (dir.), *Pouvoir et territoire au Québec depuis 1850*, Québec, Septentrion, 2017, p. 263-309.

NAMASTE, Viviane, « “Débarasser la ville de Rimouski de ces déchets littéraires” : la sexualité et la censure des journaux jaunes à Rimouski dans les années 1950 », dans Jean-Philippe Warren (dir.), *Une histoire des sexualités au Québec au XX^e siècle*, Longueuil, VLB éditeur, 2012, p. 138-159.

SIMARD, Myriam, et Laurie GUIMOND, « Des “étrangers” parmi nous ? Représentations et pratiques de divers acteurs ruraux face à l’installation de nouvelles populations dans les campagnes au Québec », *Géographie, économie, société*, n° 1, vol. 15, 2013, p. 25-46.

Compte rendu

VICKERS, Simon, Compte rendu de Jean-Philippe Warren et Andrée Fortin, *Pratiques et discours de la contreculture au Québec*, Québec, Septentrion, 2015, 266 p., dans *Histoire sociale / Social History*, vol. 49, n° 100, 2016, p. 728-729.

Divers

Auberges Saintlo, « Saintlo, notre histoire ». [En ligne] URL : <https://saintlo.ca/apropos/histoire-de-lassociation/#:~:text=1938,l'affilier%20au%20réseau%20HI>.

BOYER, Marc, *Histoire du tourisme de masse*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 1999, 127 p.

DESCAMPS, Florence, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution de la source orale à son exploitation*, Paris, Institut de la gestion publique et du développement économique, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2005, 888 p.

KASPAR, Claude, « Le tourisme, objet d’étude scientifique », *The Tourist Review*, vol. 31, n° 4, 1976, p. 2-5.

MARCHAND, Suzanne, *Rouge à lèvres et pantalon. Des pratiques esthétiques féminines controversées au Québec, 1929-1939*, Montréal, Hurtubise, 1997, 162 p.

MULAIRE, Bernard, « Les InÉditions », *Publications sur les arts*, 1997. [En ligne] URL : https://bernardmulaire.ca/articles/article_actuel26_InEditions.php.

PÉTONNET, Colette, « L'anonymat urbain », dans Cynthia Ghorra-Gobin (dir.), *Penser la ville de demain : qu'est-ce qui institue la ville ?*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 17-21.

Vitrine Linguistique. [En ligne] URL :
<https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/8403016/happening>.