

**LE RÔLE GÉOGRAPHIQUE DE LA FÊTE :
LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN COMME CATALYSEUR IDENTITAIRE ET INHIBITEUR DE FRONTIÈRES**

Marie Lefebvre

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en géographie (PhD)

Département de géographie
Faculté des arts
Université d'Ottawa

© Marie Lefebvre, Ottawa, Canada, 2012

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	II
LISTE DES CARTES, DES FIGURES ET DES ANNEXES	V
REMERCIEMENTS	VI
RÉSUMÉ	VII
ABSTRACT	VIII
CHAPITRE 1	1
INTRODUCTION ET PROBLÉMATIQUE	1
1.1. LES OBJECTIFS	3
1.2. LE TERRAIN D'ÉTUDE : LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN	4
1.3. L'APPROCHE : ENTRE DISCOURS ET PERFORMANCES	6
1.3.1. LA GÉNÉALOGIE	7
1.3.2. LE COMMUNAUTAIRE	7
1.3.3. LES ARTS ET LA CULTURE	8
1.4. LES GRANDS THÈMES DE LA RECHERCHE : INTUITIONS ET GUIDE DE RÉFLEXION	9
1.5. LE CONTEXTE : LE CMA 2009 DANS LA PÉNINSULE ACADIENNE	11
1.5.1. LE TERRAIN D'ACCUEIL : LA PÉNINSULE ACADIENNE	11
1.5.2. L'ÉVÉNEMENT : L'ACADIE RASSEMBLE	14
1.6. LES DIFFÉRENTES PARTIES DU TRAVAIL	17
1.7. RÉFÉRENCES	18
CHAPITRE 2	20
REPÈRES THÉORIQUES: LES CONCEPTS QUI SOUS-TENDENT LA RÉFLEXION	20
2.1. LA FÊTE, L'IDENTITÉ ET LA COMMUNAUTÉ	20
2.1.1. LA FÊTE COMME LIEU DE RENCONTRE ET D'EXPRESSION SOCIOCULTURELLE	21
2.1.2. LA FÊTE COMME LIEU DE CONFLIT ET DE REVENDICATIONS POLITIQUES	23
2.2. LA FÊTE ET LE TERRITOIRE	26
2.3. RÉFÉRENCES	30
MÉTHODOLOGIE ET STRATÉGIE D'ANALYSE	32
3.1. LE POSITIONNEMENT ÉPISTÉMOLOGIQUE : UNE RECHERCHE EXPLORATOIRE	32

3.2. L'APPROCHE : LA GROUNDED THEORY	33
3.3. POSITIONALITÉ ET RÉFLEXIVITÉ	35
3.4. LES TECHNIQUES ET LES STRATÉGIES D'ANALYSE	37
3.4.1. L'ENTREVUE : LA PHASE PRÉPARATOIRE	38
3.4.2. L'OBSERVATION PARTICIPANTE : LE CŒUR DE L'ÉVÉNEMENT	40
3.4.3. L'ANALYSE DU DISCOURS DES PARTICIPANTS : « VOX POPULI » ET QUESTIONNAIRES	42
3.4.4. L'ANALYSE DE SOURCES SECONDAIRES	44
3.5. RÉFÉRENCES	46

CHAPITRE 4 **48**

LA FÊTE, À LA RENCONTRE DU LOCAL ET DU GLOBAL: L'EXEMPLE DU CONGRÈS MONDIAL ACADIEN **48**

4.1. REPÈRES THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES	53
4.1.1. LE LEXIQUE THÉORIQUE DU LOCAL ET DU GLOBAL : UNE ARTICULATION SOCIO-SPATIALE COMPLEXE	53
4.1.3. LE MATÉRIEL UTILISÉ ET LES STRATÉGIES D'ANALYSE : LA PRÉSENTATION DU PROGRAMME ET LES OUTILS DE PROMOTION	56
4.2. LA PRÉSENTATION DE LA FÊTE : À LA RENCONTRE DU LOCAL ET DU GLOBAL	59
4.2.1. L'ÉVÉNEMENT : LA 4 ^E ÉDITION DU CONGRÈS MONDIAL ACADIEN	59
4.2.2. LES ÉVÉNEMENTS « PHARES » DU CMA 2009	65
<i>LA JOURNÉE D'OUVERTURE</i>	66
<i>LA FÊTE NATIONALE</i>	68
<i>LA JOURNÉE DE CLÔTURE</i>	71
4.2.3. LES « PETITS » ÉVÉNEMENTS	73
4.3. LA GRAMMAIRE TERRITORIALE DE LA FÊTE : UNE DYNAMIQUE ALLIANT LOCAL ET GLOBAL	77
4.4. RÉFÉRENCES	82

CHAPITRE 5 **86**

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN ET L'IDENTITÉ : ENTRE MÉMOIRE ET TERRITOIRE **86**

5.1. CONTEXTE MÉTHODOLOGIQUE : COLLECTE DE DONNÉES ET ANALYSE	90
5.2. FÊTE ET COMMUNAUTÉ : LA RENCONTRE DE LA MÉMOIRE ET DU TERRITOIRE	92
5.3. LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN 2009 : UN FERMENT IDENTITAIRE	96
5.3.1. <i>LE CMA : L'IDENTITÉ ACADIENNE EXACERBÉE</i>	99
5.3.2. LE CMA : LA MISE EN FORME D'UNE COMMUNAUTÉ	102
5.3.3. LE CMA : UN ESPACE D'INTÉGRATION ET D'EFFACEMENT DES FRONTIÈRES	105
5.4. LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN 2009 : DE LA GÉNÉALOGIE AU TERRITOIRE	109
5.4.1. LE CMA : UN DISCOURS MÉMORIEL, GÉNÉALOGIQUE ET CULTUREL	110
5.4.2. LE CMA : L'ACTIVATION D'UN ESPACE-RÉSEAU	112
5.4.3. LE LIEU DU CONGRÈS COMME POINT D'ANCRAGE	114
5.5. RÉFLEXION ET CONCLUSION	116
5.5. RÉFÉRENCES	118

CHAPITRE 6 **120**

LA FÊTE ET LA CONSTRUCTION PERFORMATIVE DE L'ACADIE : UNE ANALYSE DES PERFORMANCES SPATIALES DANS LE CADRE DU CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

120

6.1. LES PRÉMISSSES : LA NON-REPRÉSENTATION, LES PERFORMANCES ET LES PRATIQUES	124
6.2. LA MÉTHODOLOGIE : UN CADRE ÉPISTÉMOLOGIQUE DE NATURE INDUCTIVE	126
6.3. LA COLLECTE DES DONNÉES : L'OBSERVATION PARTICIPANTE	127
6.4. LA FÊTE ET LA CONSTRUCTION PERFORMATIVE DE L'ACADIE	130
6.4.1. LES PERFORMANCES DANS L'ESPACE	130
<i>LES RÉUNIONS DE FAMILLE : L'EXEMPLE DE LA FAMILLE HACHÉ-GALLANT</i>	132
<i>LE TINTAMARRE ET LA JOURNÉE DE LA FÊTE NATIONALE</i>	136
6.4.2. LES PERFORMANCES DE L'ESPACE	142
<i>LE PAYSAGE DE LA PÉNINSULE ACADIENNE : LE PAYSAGE PRIVÉ ET LE PAYSAGE PUBLIC</i>	144
<i>LE PAYSAGE EXTÉRIEUR À LA PÉNINSULE : L'EXTENSION DE L'ESPACE FESTIF</i>	151
6.5. CONCLUSION	153
6.6. RÉFÉRENCES	154

CHAPITRE 7

159

SYNTHÈSE ET CONCLUSION

159

7.1. LA PROBLÉMATIQUE ACADIENNE : UNE AMBIVALENCE AU CŒUR DE LA FÊTE	159
7.2. UN RETOUR SUR LES ANALYSES : LE CMA, CATALYSEUR IDENTITAIRE ET INHIBITEUR DE FRONTIÈRES	165
7.2.1. ARTICLE 1 : LA FÊTE, À LA RENCONTRE DU LOCAL ET DU GLOBAL	166
7.2.2. ARTICLE 2 : LA FÊTE ET L'IDENTITÉ, ENTRE MÉMOIRE ET TERRITOIRE	169
7.2.3. ARTICLE 3 : LA FÊTE ET LA CONSTRUCTION PERFORMATIVE DE L'ACADIE	171
7.3. UNE RÉFLEXION SUR LA FÊTE ET SON RÔLE DANS LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE ET TERRITORIALE	175
7.3.1 LA FÊTE COMME MOTEUR DE LA COMMUNALISATION EN ACADIE	175
7.3.2. LE TERRITOIRE DE LA FÊTE, ENTRE CULTURE ET POLITIQUE	178
<i>APPORT THÉORIQUE</i>	179
<i>APPORT MÉTHODOLOGIQUE</i>	181
7.4. CONCLUSION : LA PORTÉE DE LA THÈSE	183
7.5. RÉFÉRENCES	185

BIBLIOGRAPHIE

189

ANNEXES

203

ANNEXE 1 : PROGRAMMATION DES DIVERS ÉVÉNEMENTS DU CONGRÈS MONDIAL ACADIEN	203
ANNEXE 2 : GUIDE D'ENTREVUE	210
ANNEXE 3 : GUIDE D'OBSERVATION	218
ANNEXE 4 : QUESTIONNAIRE AUX PARTICIPANTS	220

LISTE DES CARTES, DES FIGURES ET DES ANNEXES

CARTES

Carte 1 : La délimitation de la Péninsule acadienne, région hôtesse du CMA

Carte 2 : Les communautés de la Péninsule acadienne

Carte 3 : Carte du peuplement acadien après la Déportation

Carte 4 : Représentation de l'Acadie opérationnelle

Carte 5 : Représentation de l'Acadie généalogique

FIGURES

Figure 1 : Identité individuelle à différents groupes culturels et linguistiques

Figure 2 : Circonstances où l'identité acadienne est la plus affirmée

Figure 3 : L'affirmation de l'identité acadienne durant le CMA comparé au quotidien

Figure 4 : Importance accordée aux différentes activités du CMA

ANNEXES

Annexe 1 : Programmation des divers événements du Congrès mondial acadien

Annexe 2 : Guide d'entrevue

Annexe 3 : Guide d'observation

Annexe 4 : Questionnaire aux participants

REMERCIEMENTS

Fruit de durs labeurs, cette thèse n'aurait cependant pas vu le jour sans l'aide précieuse de plusieurs personnes, que je tiens à remercier chaleureusement. Tout d'abord, j'adresse un merci sincère à M^{me} Anne Gilbert, ma directrice, pour son soutien constant, son amitié, ses précieux conseils et ses encouragements, qui m'ont non seulement permis de mener à terme ce travail d'envergure, mais aussi de grandir en tant que personne. Je tiens également à lui exprimer toute ma gratitude pour la confiance qu'elle m'a témoignée durant notre collaboration des sept dernières années. Je profite également de l'occasion pour remercier les membres de mon comité, Marc Brosseau, Brian Ray et Luisa Veronis, pour le temps qu'ils ont accordé à la lecture de ma thèse, de même que pour les conseils qu'ils m'ont prodigués. Ce travail n'aurait pas non plus été réalisé sans l'aide ô combien appréciée de Louise Chicoyne, de Christine Mousseau et de Madeleine Lefebvre, qui m'ont accompagnée dans une partie de mon travail de terrain.

Un travail de cette envergure n'aurait pu être réalisé non plus sans le soutien financier de nombreux organismes subventionnaires, dont le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH), le Centre de recherche sur la civilisation canadienne-française (CRCCF), l'Association des universités de la francophonie canadienne (AUFC) et le Département de géographie de l'Université d'Ottawa.

Finalement, je ne saurais passer sous silence tout l'appui et toute l'énergie que j'ai reçus de ma famille, de mes amis et de mes collègues de travail, sans lesquels je ne signerais pas cette thèse aujourd'hui. Merci spécialement à Laurie, à Christine, à Mélanie et à Marielle, dont le dynamisme, la bonne humeur et les encouragements m'ont accompagnée durant toute cette aventure. Merci à tous ceux qui ont été à mes côtés non seulement dans les moments d'illumination, mais aussi, et surtout, dans les épisodes ardu et laborieux de ce parcours parfois long et sinueux. Merci enfin de m'avoir fait comprendre l'importance de l'équilibre dans la vie et de n'avoir jamais cessé de croire en moi. Enfin, je veux exprimer ma vive reconnaissance à Louise Chicoyne pour le temps et l'énergie qu'elle a consacrés à la lecture attentive et bienveillante de mon travail. Et à tous ceux que j'oublie, merci du fond du cœur. Vous avez été pour moi, tout au long de cette entreprise humaine et intellectuelle, de véritables lumières allumées.

RÉSUMÉ

Dans la foulée des débats entourant la définition et la compréhension de l'Acadie, dans ses dimensions identitaires et territoriales, cette thèse se veut un regard analytique sur l'adéquation entre la fête, le territoire et l'identité. Par l'étude du 4^e Congrès mondial acadien tenu en août 2009 dans la Péninsule acadienne au Nouveau-Brunswick, nous cherchons à mieux cerner le rôle géographique de la fête, de même que son importance dans le développement des collectivités minoritaires comme l'Acadie. Ainsi, en étudiant trois terrains différents, soit le terrain géographique tel que dévoilé dans le jeu politique d'échelles performé par les organisateurs, celui des identités telles qu'elles sont exprimées dans le discours des participants et celui de l'action et des performances spatiales des gens et des paysages, nous tentons de démontrer que le CMA est une fête qui témoigne certes de l'ambivalence de l'Acadie et de nos sociétés contemporaines, mais dans un contexte qui se veut essentiellement culturel, unificateur et rassembleur. En ce sens, il se constitue un événement qui permet à la communauté de se vitaliser, de se renouveler et de s'ancrer non plus uniquement dans un passé trouble, mais dans un présent et un avenir riches de possibilités. Sans nécessairement trancher le débat, cette analyse se veut porteuse d'une réflexion positive pour la communauté acadienne, tout en permettant d'élargir le propos théorique et méthodologique sur la fête en géographie.

ABSTRACT

Following on the debates surrounding the definition and understanding of Acadia, in its identity and territory aspects, this thesis is meant to be an analysis of the adequacy between the festival, the territory and the identity. By studying the 4th Acadian World Congress (CMA) held in August, 2009 in the Acadian Peninsula in New Brunswick, we try to better understand the geographical role of festivals, as well as their importance in the development of minority communities like Acadia. Thus, by studying three different grounds, namely the geographical ground as it is revealed in the political construction of scales as they are performed by the organizers, that of identities as they are expressed in the discourses of the participants and that of the action and the spatial performances of people and landscapes, we try to demonstrate that the CMA is a festive event which undoubtedly reveals the ambivalence of Acadia and our contemporary societies, but in a context which is meant to be essentially cultural and unifying. Thus, it is also an event which vivifies and revitalizes the community, so that it is not only fixed in a shady past, but also in a present and a future rich in possibilities. Without claiming to settle the issue, we hope to help move forward and carry a positive reflection for the Acadian community as well as widen study of festivals in geography.

CHAPITRE 1

INTRODUCTION ET PROBLÉMATIQUE

L'Acadie recèle en elle certaines tensions, dont plusieurs découlent de son rapport au territoire. Archipel aux contours territoriaux flous, elle se caractérise à la fois par un territoire *frontalier*, restreint aux provinces Maritimes, et par un territoire *diasporique*, plus diffus et variable. Cette particularité a soulevé dans les dernières décennies plusieurs interrogations sur son extension géographique et ses effets sur l'identité. Certains soutiennent l'existence d'une Acadie opérationnelle, qui comprend l'ensemble des provinces Maritimes actuelles, tout en se concentrant sur les régions identifiées comme acadiennes, et qui inclut autant les Acadiens *de souche* que les francophones vivant en français dans les Maritimes. C'est une Acadie centrée sur les activités sociales, culturelles et politiques des parlants français des Maritimes et dont l'identité se fonde sur la langue à défendre et sur les liens communautaires balisés dans les institutions qu'elle s'est données. D'autres parlent d'une Acadie généalogique, qui s'étend partout où résident les porteurs de nom acadien, c'est-à-dire ceux qui ont du sang acadien dans les veines. Plus que diasporique, cette Acadie est informelle, globale et sans territoire défini, et son identité a une connotation essentiellement génétique, basée sur l'histoire, les liens de sang et la culture au sens large. Apolitique et inclusive, cette vision met d'ailleurs l'accent sur la possibilité d'identités et d'appartenances géographiques multiples (Caron, 2007). Entre ces deux visions se situent d'autres représentations spatio-temporelles comme celle de l'Acadie historique, disparue après les déportations, et celle de l'Acadie prospective, d'essence politique et matérialisée par une province acadienne (Bérubé, 1987). L'Acadie est d'autant plus difficile à saisir que, comme Cécyle Trépanier (1996) l'a fait ressortir, il appert que dans l'Acadie des Maritimes, les Acadiens vivent leur *acadianité* différemment selon la province et la région. Samuel Arsenault (1999) souligne le caractère diversifié et éclaté de l'Acadie en présentant une régionalisation des provinces Maritimes, alors que Marie Lefebvre (2007) propose, à partir de la relation qui s'opère entre l'identité et le territoire, une typologie de différentes communautés acadiennes au Québec et dans les Maritimes.

Il ressort de cette indécision définitoire le caractère intrinsèquement ambigu et flou du territoire acadien, induit par des discontinuités frontalières qui tendent à disloquer la communauté acadienne et à freiner le dialogue susceptible de donner lieu à des pratiques communes et de sanctionner des

projets intégrateurs. Dans la vie quotidienne, une certaine insécurité règne chez les différentes communautés acadiennes quant à l'unité et à la cohérence de l'Acadie, de ses fondements et de ses perspectives d'avenir. Pour les Acadiens des Maritimes, plus particulièrement ceux du Nouveau-Brunswick, il existe une certaine hésitation quant à la possibilité de s'ouvrir aux membres de la diaspora acadienne, hésitation qui témoigne certes d'une volonté d'ouverture, mais aussi d'une peur que l'élargissement de leurs actions affaiblisse leur situation déjà fragile. Pour les groupes de la diaspora, la volonté d'un dynamisme d'échanges avec l'Acadie des Maritimes est réelle, mais un défi demeure, celui d'ancrer cette identité acadienne dans le temps et dans des milieux où la culture acadienne n'est pas nécessairement la culture dominante et où les réalités politiques et sociales ne sont pas les mêmes (Galarneau, 1996). Nonobstant ces préoccupations quotidiennes, il semble que la force du lien qui unit encore les descendants dispersés plus de deux siècles et demi après la Déportation et les conséquences tragiques qui s'ensuivirent est réelle. C'est du moins ce qu'a montré l'ampleur qu'ont prise les festivités et les divers événements entourant la tenue des trois premiers Congrès mondiaux acadiens qui ont eu lieu dans le sud-est du Nouveau-Brunswick en 1994, en Louisiane en 1999 et en Nouvelle-Écosse en 2004. Ces grandes retrouvailles à saveur tant festive que scientifique ont permis non seulement de soulever des préoccupations importantes et de débattre de points d'intérêt communs, mais aussi de rapprocher les différentes communautés acadiennes et de développer des solidarités, notamment dans leurs rapports les uns avec les autres et face aux autres groupes culturels et linguistiques. En effet, au-delà de ses dissensions internes, c'est dans son rapport à l'« Autre », à la majorité anglophone et non acadienne, que l'Acadie s'affirme. Société minoritaire, que ce soit sur le plan linguistique, politique, symbolique ou culturel, l'Acadie vit en superposition par rapport aux structures dominantes. Elle intègre évidemment certains de leurs éléments, mais ce sont également ces structures qui servent à baliser les frontières qui canalisent la vie sociale du groupe. Dans cette optique, l'espace de la fête constitue un espace de communication, d'interaction et d'affirmation composé d'un ensemble de membres qui s'identifient et qui sont identifiés par les autres comme constituant une catégorie distinguable des autres catégories du même ordre et qui donne lieu à des comportements marqués et à des différences culturelles persistantes (Barth, 1969).

Ces constats sont à la base d'une réflexion sur l'adéquation entre la fête, le territoire et l'identité. En fait, l'intérêt de la fête dans ce contexte, c'est qu'elle dévoile des enjeux spatiaux et territoriaux, de nature sociale, qui ne surgissent pas forcément dans la vie de tous les jours. En tant qu'espace-temps

interstitiel de la vie sociale qui remplit une sorte de fonction régulatrice des rapports sociaux et territoriaux, en ce sens qu'elle voile momentanément les frontières géographiques et les clivages sociaux, la fête constitue une rupture de l'espace-temps ordinaire, quotidien et routinier. Elle participe d'une volonté idéologique, sociale, culturelle et politique où les acteurs décrivent un espace commun, à la fois réel et imaginaire. À l'occasion de la fête, ils dévoilent l'espace le plus symbolique de la communauté dans laquelle ils s'inscrivent, avec ses frontières, les rapports sociaux et les identités qu'il suscite. L'espace de la fête devient ainsi l'un des espaces-miroirs parmi les plus évocateurs d'une communauté qui se fonde ou se refonde périodiquement en le produisant et en le reproduisant (Di Méo, 2001).

Nous avons donc sondé le rôle de la fête dans la construction territoriale et identitaire et, plus précisément, la manière dont elle agit comme moteur de création d'un sentiment unitaire et comme inhibiteur de frontières en Acadie en étudiant trois terrains différents : d'abord, le terrain géographique, où nous examinons, dans une perspective politique, le territoire de la fête tel qu'il est dévoilé dans le jeu d'échelles performé par les organisateurs. Ensuite, celui des identités telles qu'elles sont exprimées dans le discours des participants au CMA. Finalement, le terrain de l'action et des performances, tant celles des individus qui participent aux diverses activités que celles des paysages de la fête, où nous cherchons à voir comment se conjuguent les territorialités et les identités mises en scène au moment de l'événement. Dans chacune de ces analyses, nous tentons de mieux comprendre le rôle du CMA en tant que fête qui témoigne certes de l'ambivalence de l'Acadie et de nos sociétés contemporaines, mais dans un contexte qui se veut essentiellement culturel, unificateur et rassembleur. En ce sens, il se veut, selon nos intuitions, un événement qui permet à la communauté de se vitaliser, de se renouveler et de s'ancrer non plus uniquement dans un passé trouble, mais dans un présent et un avenir riches de possibilités.

1.1. LES OBJECTIFS

Dans cette optique, notre recherche poursuit un objectif double. D'abord pour l'Acadie, pour laquelle elle s'inscrit dans les discussions et les débats entourant sa définition, elle nous permettra de faire ressortir l'Acadie telle qu'elle est performée, c'est-à-dire sentie, pensée et vécue dans un contexte festif, et ce, sur les plans géographique et identitaire. En ce sens, elle contribuera à poursuivre le travail de compréhension de l'Acadie que nous avons entrepris il y a quelques années déjà. Ensuite

pour la géographie, elle tentera d'expliciter le rôle géographique et identitaire de la fête, en se basant sur les propositions de la nouvelle géographie culturelle, le positionnement épistémologique dans lequel elle s'insère. En s'appuyant sur une recherche de l'adéquation entre la fête, le territoire et l'identité, elle permettra d'élargir le propos de la nouvelle géographie culturelle, qui s'est surtout préoccupée des dimensions politiques de la fête comme lieu de conflit pour faire ressortir ses caractères culturels comme lieu de rassemblement et d'unité, notamment chez les communautés minoritaires dispersées.

Par ailleurs, cette recherche s'inscrit résolument et volontairement dans une conceptualisation exploratoire, selon une position épistémologique qui s'appuie sur la *Grounded Theory* (Guillemette, 2006). Ainsi, cette recherche se veut essentiellement inductive, en donnant le primat à ce qui va surgir de la collecte et de l'analyse des données, à la faveur de certaines intuitions. Divers concepts seront certes mobilisés, le processus de déduction n'étant pas complètement évacué de la démarche, mais ceux-ci servent davantage à orienter la lecture des données qu'à confirmer ou infirmer la nature d'une réalité particulière. Bien que cette approche soulève certains défis, comme celui de se donner une structure pour mener à bien le processus d'induction au regard de la diversité et du foisonnement possible de données amenant le chercheur à faire des choix qui l'obligent à prouver la rigueur de la recherche, elle s'avère d'autant plus intéressante qu'elle nous permet de plonger au cœur d'un phénomène peu connu et d'en déchiffrer la plus profonde signification (D'Amboise et Audet, 1996). Nous étudierons donc un objet connu, soit l'identité acadienne dans toute sa complexité, dans un contexte peu connu, c'est-à-dire telle qu'elle se dégage des pratiques originales de la fête et des territorialités qu'elle met en scène. En ce sens, cette recherche nous fournira quelques outils pour aborder la géographie de la fête sur le plan méthodologique.

1.2. LE TERRAIN D'ÉTUDE : LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

Le Congrès mondial acadien est un grand rassemblement d'Acadiennes et d'Acadiens de partout dans le monde qui a pour mission de faire mousser les liens entre eux. Depuis 1994, il a lieu tous les cinq ans en divers endroits représentatifs de l'Acadie, où il est l'occasion de réunions de famille, de grandes fêtes populaires, d'activités thématiques et communautaires ainsi que de conférences scientifiques et populaires. C'est un événement important de l'Acadie au cours duquel se déploient une myriade d'activités. Comme nul autre événement, il rompt le mutisme acadien, donnant à la communauté un

lieu privilégié pour exprimer sa vitalité. D'aucuns soulignent qu'il provoque d'importants bouleversements signés par la fête, le chant, la parole et même l'écrit. Il se fait marqueur collectif, propagateur identitaire – on n'a qu'à penser aux maisons, aux pelouses, aux voitures et même aux gens qui arboraient fièrement le drapeau tricolore orné de l'étoile dorée. L'indécision identitaire, quelle qu'elle soit, pâlit devant l'évidence de la participation à une telle signification publique de l'appartenance collective (Clarke, 2004). L'ampleur des CMA précédents nous donne une idée de la force de la communauté et de l'identité acadiennes.

La fête, c'est en fait le théâtre où se jouent les moments les plus intenses du processus d'affirmation de l'identité acadienne, et le Congrès mondial ne fait pas exception. Son caractère institutionnel et son but éminemment politique lui confèrent un sens qui dépasse le ludique. Par son côté solennel, donné dans le divertissement, les participants sont amenés à porter un regard différent sur eux-mêmes, sur les leurs et sur les autres; ils reprennent collectivement la tragédie du peuple, ils célèbrent la mémoire et la culture, ils s'affirment et se distinguent en balisant les frontières, plus ou moins rigides, du groupe auquel ils appartiennent. C'est ce que nous montrent en fait les grandes réunions de famille, qui rassemblent les membres éparpillées de part et d'autre de l'Atlantique, de même que les productions artistiques et les événements culturels, quels qu'ils soient. Le Congrès ne se limite cependant pas à cet aspect de « Grandes Retrouvailles » et de divertissement culturel. Il s'insère aussi dans un axe associatif et organisationnel qui témoigne d'un ou de plusieurs discours sur ce qu'est l'Acadie et soulève plusieurs enjeux auxquels elle fait face, mais auxquels font face aussi, de façon plus générale, les sociétés contemporaines en cette période de postmodernité : la dialectique du local et du mondial, la place de l'héritage par rapport à la modernité, la vitalité associative et réticulaire des minorités, notamment eu égard à leur dispersion et à leur fragmentation, le rapport à l'« Autre » et la question des identités en voie d'éclatement ou en recomposition (Allain, 1997). C'est dans cette optique que le Congrès mondial s'avère un terrain d'étude particulièrement intéressant puisqu'il fait ressortir, dans le contexte de la fête, des identités et des territoires. L'analyse du Congrès mondial acadien dans toutes ses dimensions nous permet ainsi de sonder la question de l'adéquation entre la fête, le territoire et l'identité, dans le contexte particulier qui émane à la fois du discours et des performances.

1.3. L'APPROCHE : ENTRE DISCOURS ET PERFORMANCES

La recherche de la définition de soi au sein d'une communauté minoritaire qui ne possède pas de territoire juridique à proprement parler mène presque toujours à des prises de position qui se révèlent dans le discours. Celui qui parle, ce qui est dit et comment on le dit sont autant de manifestations des relations sociales qui prennent place tant au sein de la communauté que dans les rapports de celle-ci avec la majorité. Ce sont ces discours qui façonnent les représentations mentales et l'identité des minorités. Nous nous inspirons en fait des théories de Bourdieu (1977) pour aborder le Congrès mondial acadien comme la résultante d'actes de perception et d'appréciation, de connaissance et de reconnaissance, où les agents investissent leurs intérêts. Le Congrès est aussi la résultante de représentations objectales, dans des choses comme des emblèmes, des drapeaux et des insignes, ou des actes, des stratégies intéressées de manipulation symbolique qui visent à déterminer la représentation mentale que les autres peuvent se faire de ces propriétés et de leurs porteurs. L'Acadie est donc une construction de la pensée, du discours.

L'Acadie est aussi une entité performée, une communauté, avec tout ce qu'elle témoigne d'identité, qui prend place dans les actions concrètes des acteurs qui la font vivre. Ce que l'on fait, comment on le fait et la relation qui s'établit entre des gens et leur environnement physique et social, bref le royaume des pratiques ou des performances, c'est ce qui définit les identités, et, plus généralement, la communauté (Butler, 1999). Nous nous inspirons en fait des théories de Butler (1999) et de Thrift (2004) pour aborder le Congrès mondial acadien comme une résultante de pratiques, parfois structurées et orchestrées autour de normes, parfois spontanées, improvisées ou volontaires, à saveur artistique, certes, mais aussi comme des comportements où les acteurs se donnent à voir, des improvisations quotidiennes par lesquelles le moment présent est construit. Il résulte autant d'une interaction entre des structures, des dispositions et des orientations à l'action que de l'action elle-même. Le Congrès mondial acadien, tel qu'il est représenté et tel qu'il est vécu, s'organise autour de trois pôles principaux, celui de la généalogie, celui du communautaire et celui des arts et de la culture. Nous les avons retenus comme lieux d'observation de l'adéquation entre fête, territoire et identité dans le contexte acadien.

1.3.1. LA GÉNÉALOGIE

Sur le plan généalogique, l'Acadie est, dans son sens le plus profond, essentiellement issue d'un discours. En effet, l'Acadie généalogique est organisée autour de parentés éloignées, qui constituent autant d'artifices discursifs permettant de donner son sens à l'Acadie contemporaine (Caron, 2007). Mais l'Acadie de la généalogie existe aussi en actes, et c'est ce qui ressort de la vitalité de la Fédération des associations de familles acadiennes (FAFA) ainsi que de ses plus de 10 000 membres et de l'engouement réel pour la question, qui se traduit par le foisonnement des associations familiales et le succès de leurs réunions annuelles, où les Acadiens présents diffusent et renforcent leur identité. Les liens affectifs créés lors de la rencontre d'Acadiens du monde entier dans le cadre des précédents CMA et de réunions de familles souches sont bien réels, faisant vivre, de façon peut-être éphémère mais tout de même tangible, une communauté acadienne organisée autour des liens de sang en exaltant un sentiment de fierté et une cohésion communautaire et en soulageant un malaise identitaire. Dans le cadre du Congrès mondial acadien, les retrouvailles ou les réunions de famille sont la manifestation de cette Acadie de la généalogie. En fait, le cœur des CMA est sans aucun doute cet aspect de retrouvailles, et une majorité des participants y viennent d'abord pour ces dernières. Bien que ces réunions servent entre autres à perpétuer le discours historique que la famille se raconte à elle-même par la voix de ses généalogistes, elles contribuent également à exalter, par les performances auxquelles elles donnent lieu, un sentiment d'*acadianité*, en même temps qu'elles alimentent les réseaux fondateurs de l'Acadie et qu'elles offrent une occasion d'organiser le groupe et de s'identifier par rapport à l'« Autre » (Caron, 2007).

1.3.2. LE COMMUNAUTAIRE

L'Acadie communautaire acquiert sa signification avec les premières conventions nationales acadiennes qui ont eu lieu au début des années 1880, en plein cœur de la période que les historiens appellent la « renaissance acadienne ». Ces conventions sont une indication du réveil acadien qui se manifeste surtout à compter des années 1860, marquant la fin d'un siècle d'isolement et la prise en main de leur destin collectif. Désormais, les Acadiens sortent de leur état d'infériorité dans tous les domaines; ils cherchent leur place au soleil, se considérant comme les égaux des anglophones qui les entourent. L'Acadie des conventions nationales a mené à la création d'une nouvelle classe sociale, d'une élite qui sera porteuse, par ses discours, ses revendications, ses projets collectifs et la mise en

place des premières institutions, d'une référence acadienne bien particulière, œuvrant à une *acadianité* définie par des critères qui sont les siens. C'est dans le cadre de ces grandes conventions qu'ont été adoptés les grands symboles nationaux, comme le drapeau et l'hymne national, qui sont encore aujourd'hui de puissants vecteurs d'identité, et qu'ont été débattues les grandes questions concernant l'éducation, l'économie et la démographie. Si les conventions nationales sont si importantes dans la définition d'une Acadie communautaire, c'est qu'elles sont à la base de son rayonnement aujourd'hui, qui tient essentiellement aux luttes institutionnelles et linguistiques et au développement communautaire. C'est également dans la veine de ces grandes conventions que s'inscrit le Congrès mondial acadien, qui propose une panoplie d'événements à saveur économico-politique et communautaire, dont le Grand rassemblement jeunesse 2009. L'aspect communautaire du Congrès, tel qu'il se manifeste dans le cadre de cet événement, fait référence, d'une part, aux organismes locaux et régionaux qui le chapeautent et à l'expérience des jeunes de partout qui y participent, et, d'autre part, aux discours qu'il sous-tend et aux enjeux territoriaux et identitaires qu'il fait ressortir.

1.3.3. LES ARTS ET LA CULTURE

Culturellement, l'Acadie renvoie à une myriade de manifestations artistiques de toutes sortes, depuis la chanson jusqu'à la littérature en passant par le cinéma. La création artistique a été et sera toujours au cœur de l'Acadie. Sans elle, l'âme acadienne n'aurait pu se renouveler, grandir et évoluer afin de continuer à façonner la culture acadienne d'aujourd'hui et de demain, et la place dévolue à ce secteur dans la réflexion sur le développement de l'Acadie en atteste. En effet, depuis les années 1960, il n'est pas prétentieux d'affirmer que le secteur des arts et de la culture en Acadie a été parmi les plus florissants. Malgré des moyens financiers limités, les artistes ont su non seulement créer et produire aussi bien et autant qu'ailleurs, faisant rayonner l'Acadie dans le monde entier, mais aussi à mobiliser toute la communauté acadienne dans l'élaboration d'une stratégie globale d'intégration des arts et de la culture dans toutes les sphères de notre société (AAAPNB, 2009). En Acadie, l'affirmation des arts et de la culture se fait normalement sans problème, ceux-ci étant reconnus comme des vecteurs fondamentaux du développement de l'Acadie, l'usage de la mémoire artistique et culturelle servant même à justifier le projet de société acadienne (Forest et Gilbert, 2010). Ils s'insèrent autant dans un discours qui permet de nommer la communauté dans sa cohérence et de la définir en harmonie avec son passé et son devenir que dans des préoccupations liées à la diversité, au pluralisme et à

l'ouverture à l'« Autre » (Lemieux, 2007). Dans le cas du CMA, nous abordons le volet des arts et de la culture comme un ensemble de significations, de modèles et d'idéaux (Langlois et Martin, 1995), en mettant l'accent sur leur forme et leur contenu. Ainsi, c'est sur une série de spectacles et d'événements culturels comme le Tintamarre que nous avons jeté notre regard d'analyse.

1.4. LES GRANDS THÈMES DE LA RECHERCHE : INTUITIONS ET GUIDE DE RÉFLEXION

Le rôle géographique de la fête et la construction identitaire et territoriale

La fête se profile comme un espace-temps particulier. Rupture avec le temps normal et socialisé, elle évoque l'expérience partagée par les individus qui la créent ou qui y participent, leur représentation de l'histoire, de la société, de ses rapports avec la nature ou le monde. Rupture avec l'espace, la fête permet une ouverture entre des espaces habituellement séparés – entre l'intérieur et l'extérieur – et atteste périodiquement de l'unité de la communauté. Elle s'affirme ainsi comme un espace-temps de rencontres et de connivences; elle abolit les frontières et se nourrit de valeurs proxémiques (Villadary, 1968; Di Méo, 2001). Mais en tant qu'événement social et culturel, elle dévoile aussi des enjeux manifestement politiques. En effet, en entrant dans un processus de fabrication permanente des rapports sociaux et des territoires, la fête participe d'une volonté idéologique et politique et est portée par certains acteurs. Relevant d'un processus inévitablement politique, la fête produit des discours, mais aussi potentiellement des contre-discours, elle est un lieu de rassemblement tout autant que de conflit. C'est dans cette optique que nous tentons de comprendre si, dans ses diverses dimensions, elle peut effacer ou résorber les clivages territoriaux et les frontières sociales, culturelles, politiques et idéologiques qui caractérisent l'Acadie ou si, au contraire, elle accentue les tensions et les fractures inhérentes aux frontières existantes entre les différentes populations acadiennes. En d'autres mots, cette question nous amènera à réfléchir aux territorialités que la fête fait ressortir et aux identités qu'elle alimente, au gré de processus consensuels ou conflictuels, rassembleurs ou diviseurs.

Notre réflexion sur le rôle géographique de la fête est alimentée par certaines intuitions qui ont guidé l'approche adoptée pour la collecte des données et l'analyse et nous ont permis d'examiner sous différents angles les multiples dimensions de la fête en tant qu'événement important dans la définition et la reproduction des communautés. Nous examinerons ainsi la fête en adoptant trois grandes thématiques :

1. La fête et le territoire : les territorialités dessinées par la fête

En nous basant sur les débats sur la dialectique entre le local et le global et sur les dimensions politiques et identitaires des échelles et en nous appuyant sur les choix politiques des organisateurs de la fête, c'est-à-dire les stratégies utilisées pour présenter et promouvoir l'événement dans le programme papier et tel qu'il figure sur Internet, nous réfléchissons aux territorialités dessinées et négociées au moment de la fête, notamment dans le rapport d'échelles qui y est dévoilé. Au terme de cette analyse, nous serons en mesure de mieux saisir le rôle politique de la fête dans l'articulation et la construction des territoires et, dans ce cas particulier, de discuter sur la territorialité acadienne telle qu'elle se décline au moment de la fête.

2. La fête et l'identité : la saveur des identités dévoilées et les éléments qui les caractérisent

Par un examen de l'identité acadienne telle qu'elle est perçue et vécue par les participants aux divers événements du 4^e CMA tenu en août 2009, nous cherchons à mieux comprendre le rôle de la fête comme ferment identitaire et plus précisément, la saveur des identités qui en sont issues. Nous espérons ainsi, à partir de cette analyse, arriver à mieux comprendre le rôle culturel de la fête dans la création des identités et des communautés et, de façon plus précise, à dévoiler la place des différentes composantes de l'Acadie, soit l'histoire, la mémoire, la culture, le projet politique et le territoire dans l'identité acadienne mise en évidence dans la fête.

3. La fête et les performances : la nature de la communauté créée

À la lumière des éléments analytiques relevés au terme de l'observation participante réalisée dans le cadre de l'événement, nous tentons de révéler l'ordre comportemental qui existe dans l'espace de la fête, dans le cadre d'une manifestation sociale, culturelle et politique élaborée, en décrivant les performances des individus dans l'espace, depuis les mimiques, l'habillement et la face qu'ils présentent jusqu'aux interactions qui se créent naturellement au moment de l'événement et aux paysages festifs qui leur donnent sens. Au terme de cette analyse, nous souhaitons être en mesure de comprendre comment la fête contribue à la consolidation d'une communauté, avec tout ce qu'elle révèle d'unité et de fractures. Nous pourrions en outre porter un regard nouveau sur l'Acadie, ses identités et ses territoires ainsi que sur leur conjugaison au moment de la fête.

1.5. LE CONTEXTE : LE CMA 2009 DANS LA PÉNINSULE ACADIENNE

1.5.1. LE TERRAIN D'ACCUEIL : LA PÉNINSULE ACADIENNE

Malgré sa mission de rapprocher les Acadiens et Acadiennes et tous ceux qui s'intéressent à l'Acadie pour leur donner l'occasion de tisser des liens durables, d'explorer des moyens de se développer, de prendre conscience de leur identité et de renforcer leur fierté, nous demeurons conscients que le Congrès mondial acadien reste un événement localisé qui prend la saveur particulière du lieu dans lequel il prend place. Il est donc impératif, selon nous, de présenter quelques éléments du contexte particulier de notre terrain d'étude, soit la 4^e édition du Congrès mondial acadien qui s'est tenu dans la Péninsule acadienne du 7 au 23 août 2009.

D'abord, le territoire de la Péninsule acadienne, région hôte du 4^e CMA, forme une pointe à l'extrémité nord-est du Nouveau-Brunswick enclavée entre la Baie-des-Chaleurs au nord et le Golfe du Saint-Laurent à l'est et regroupe une soixantaine de communautés, dont les municipalités de Caraquet, de Shippagan et de Tracadie-Sheila, les villes principales, et d'autres villages comme Paquetville, Saint-Isidore, Grande-Anse, Allardville, Pokemouche, Négouac et les îles Lamèque et Miscou. Dans le cadre de cette analyse, c'est cet ensemble de communautés formant la Péninsule acadienne qui définit le contexte local de la fête (carte 1).

Carte 1 : La délimitation de la Péninsule acadienne, région hôte du CMA 2009



Source : WIKIPEDIA (2012) « Péninsule acadienne, limites », [En ligne], URL : http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:P%C3%A9ninsule_acadienne_limites.svg, page consultée le 21 mai 2011.

La particularité de la Péninsule acadienne comme région hôte d'un événement d'envergure comme le Congrès mondial acadien, c'est qu'elle s'affiche comme un lieu privilégié d'art et de culture, d'attractions et d'hospitalité. Tout au long de l'année, mais spécialement pendant la saison estivale, des festivals et des événements de toutes sortes ont lieu un peu partout sur le territoire, comme le Festival acadien de Caraquet, le Festival international de musique baroque de Lamèque, le Festival des arts visuels en Atlantique, le Festival des pêches et de l'aquaculture de Shippagan, le Festival Moisson d'art et la Ruée de Tracadie-Sheila, le FestiVin de Caraquet, le Festival provincial de la tourbe de Lamèque, le Salon du livre de la Péninsule acadienne, le Festival acadien de poésie, pour ne nommer que ceux-là. Et c'est sans compter les nombreux autres festivals qui ont lieu dans pratiquement tous les villages de la région, comme le Festival marin de Bas-Caraquet, le Homard Moto Weekend, la Fête des vents de Shippagan, le Festival country western et l'Exposition agricole de Saint-Isidore, le Festival du blé d'inde de Saint-Léolin, des huîtres de Maisonnnette, et le Rendez-vous

de Néguaac... Sans oublier le spectacle *Ode à l'Acadie*, qui est présenté l'été dans la Péninsule, les nombreuses pièces de théâtre, la Bot'à chansons de Donat Lacroix, les soirées musicales, les soupers-théâtre, les boîtes à chanson, les vernissages dans les nombreuses galeries d'art et divers lieux publics. La richesse culturelle de la Péninsule acadienne est d'autant plus frappante qu'elle se manifeste dans des événements très diversifiés. En ce sens, la Péninsule acadienne possède des outils incommensurables pour mettre sur pied un rassemblement comme le Congrès mondial acadien.

La Péninsule est aussi un lieu où les attractions touristiques jouissent d'une réputation enviable. Que ce soit le Village Historique Acadien situé près de Caraquet, le Musée des Papes de Grande-Anse, l'Aquarium et Centre marin de Shippagan, l'Éco-parc de Lamèque, le Cajun, un bateau à aubes situé à Tracadie-Sheila, le phare de l'île Miscou, l'Éco-musée de l'huître de Caraquet ou encore le Musée historique de Tracadie, entre autres, les lieux à visiter sont nombreux et impressionnants. Sur des kilomètres et des kilomètres de côtes, on trouve des plages accueillantes aux eaux chaudes, des sites de plongée sous-marine et de planche à voile, les plus beaux endroits au pays pour le *kitesurf*, des excursions en bateau, des randonnées en kayak, des sorties de pêche, l'observation de baleines ou des promenades sur les quais agrémentées de jassettes avec un pêcheur qui raconte ses histoires de pêche. Que dire des couchers de soleil à couper le souffle, de l'observation d'oiseaux, des visites de tourbières, des randonnées pédestres, des pistes cyclables, du parcours de golf... Et c'est sans parler de la cuisine et des délicieux fruits de mer servis à profusion au cours de la saison estivale.

Mais plus encore qu'une communauté vivant de sa culture, riche de ses beautés naturelles et dynamique grâce à ces événements, c'est une communauté forte de son identité acadienne qui a accueilli le Congrès mondial en 2009. Et c'est précisément cette communauté que l'on a voulu montrer au monde. Faisant partie de la colonie française de l'Acadie depuis 1604 et ayant été un refuge pour plusieurs Acadiens déportés durant le Grand Dérangement, la Péninsule acadienne compte une population à plus de 90 p. 100 francophone et s'identifiant d'abord et avant tout comme acadienne. On trouve aussi sur ce petit territoire dont la population ne dépasse guère 50 000 habitants, des activités et des manifestations qui se déroulent essentiellement en français et affichent fièrement l'identité acadienne, de même que des institutions culturelles, scolaires et autres solidement implantées, comme le théâtre populaire d'Acadie, le Musée acadien de Caraquet, le Festival acadien de Caraquet, les Caisses populaires acadiennes, l'École des Pêches du Nouveau-Brunswick et le campus de

l'Université de Moncton à Shippagan, pour ne nommer que celles-là. C'est de cette réputation de centre à la fois historique et culturel de l'Acadie, renforcée entre autres par la désignation de Caraquet comme capitale culturelle du Canada, que s'enorgueillit la Péninsule acadienne, réputation qui fait d'elle une communauté locale forte capable de se présenter au monde et d'accueillir un événement de l'envergure du CMA. Il appert toutefois que malgré son dynamisme culturel et le développement du mouvement coopératif et du tourisme au cours du siècle dernier, la Péninsule, dont l'économie repose essentiellement sur la pêche, les ressources naturelles et les activités manufacturières, souffre depuis les années 2000 de plusieurs crises économiques. Cette situation, alimentée par un exode massif des jeunes vers les régions urbaines du sud-est de la province, notamment, et des troubles sociaux comme des divisions internes au sein des communautés, fait de la Péninsule un lieu à certains égards fragiles.

1.5.2. L'ÉVÉNEMENT : L'ACADIE RASSEMBLE

Sous le thème *L'Acadie rassemble*, le CMA se présente comme la célébration d'une Acadie sans frontières. C'est un événement grandiose, une grande manifestation publique de l'existence et de la force du peuple acadien. Par une programmation variée, il est ouvert sur le monde, il encourage la diversité et l'innovation et il permet de découvrir la grande Acadie. Des événements populaires d'envergure aux nombreuses activités communautaires, la programmation du Congrès mondial acadien 2009 propose mille et un trésors de découverte, offrant de quoi plaire à tous les goûts. C'est ainsi que, selon les brochures de promotion officielles, le CMA 2009 s'affirme comme¹ :

Des grandes fêtes de famille

Le Congrès mondial acadien 2009 est l'occasion par excellence de rassembler la descendance acadienne, dispersée aux quatre coins du monde. Plus de 70 fêtes de famille sont organisées dans le cadre du Congrès. C'est ainsi que les Arseneault, les Breau, les Comeau, les Dugas, pour ne nommer que ceux-là, venus de l'Île-du-Prince-Édouard, de la Nouvelle-Écosse, du Nouveau-Brunswick, du Québec, de la Louisiane et de l'Europe, entre autres, se sont donné rendez-vous pour célébrer ensemble leurs origines et leur culture. À ces milliers de descendants acadiens s'ajoutent également des familles « amies » de l'Acadie qui, ayant partagé leur histoire, leurs combats et leurs rêves, souhaitent prendre part à ces grandes retrouvailles.

¹ Un exemple de la programmation de ces diverses activités est présenté en annexe (annexe 1).

Des célébrations au rythme du monde francophone

Ses racines ancestrales bien ancrées en Europe et les conflits entre la France et l'Angleterre l'ayant forcé à parcourir les Amériques à la recherche d'une terre où il pourrait s'établir et vivre en paix, le peuple acadien a toujours conservé et cultivé des liens étroits avec les divers espaces francophones de la planète. Le Congrès mondial acadien 2009 est le prétexte tout désigné pour inviter à la fête les représentants de ces nombreux territoires de même que les peuples et collectivités qui cultivent des liens d'amitié avec l'Acadie. La Péninsule acadienne est donc devenue pendant 17 jours la terre d'accueil et le théâtre d'une multitude d'activités festives et interactives où l'innovation, la créativité et le savoir-faire de l'Acadie et de la Francophonie ont été mis en valeur, plus particulièrement à l'occasion des grands rassemblements marquant l'ouverture du 7 août 2009, la Fête des Acadiens du 15 août, l'Espace Neuf, qui s'est tenu du 16 au 22 août à Pokemouche, et la clôture de l'événement, le 23 août.

La Grande Jasette.com ou l'Acadie en mouvement

Le volet des conférences de cette 4^e édition du Congrès mondial acadien propose des activités pour tous les goûts, notamment des conférences prononcées par des personnalités acadiennes ayant fait leur marque à l'échelle nationale et internationale. Michel Cormier, journaliste sur la scène internationale, Michel Bastarache, juge retraité de la Cour suprême du Canada, Réjean Thomas, médecin militant, Édith Butler, auteure-compositrice-interprète de renommée internationale et Paul LeBlanc, récipiendaire d'un Oscar, sont au nombre des conférenciers pressentis. Sont abordées dans les communications présentées non seulement des questions concernant les enjeux contemporains du peuple acadien, mais aussi des thèmes aussi divers que les arts, la culture et la littérature de l'Acadie ou des problématiques relatives à l'Acadie de la Péninsule, comme les questions économiques et le mouvement coopératif.

Une mosaïque artistique à l'image de l'Acadie moderne

Les organisateurs du CMA 2009 proposent également une variété impressionnante d'incursions dans l'imaginaire acadien, inspiré par la mer, la terre et l'infini. Allant de grands concerts en plein air à des rencontres intimistes avec les créateurs, la programmation artistique et culturelle de l'événement fera voyager les spectateurs dans l'espace et le temps. Les activités artistiques de la programmation sont animées par une variété d'artistes acadiens de la Péninsule, mais auxquels se joignent autant

d'artistes d'autres régions dites de la diaspora acadienne. Parmi ceux-ci, notons Zachary Richard (Louisiane), Blou (Nouvelle-Écosse), Lost Bayou Ramblers (Louisiane), 1755 (Nouveau-Brunswick), Jean-François Breau (Nouveau-Brunswick), Nathalie Paulin (Nouveau-Brunswick), Suroît (Îles de la Madeleine) et Oumou Soumaré (Mali), parmi tant d'autres. Au nombre des productions figurant dans la programmation, mentionnons le spectacle d'ouverture *Racines océanes – L'Acadie accueille*, le théâtre musical *Louis-Mailloux*, la production multimédia *Le Violon fantastique*, le spectacle du 15 août, Fête des Acadiens, *Le temps de se dire... L'Acadie célèbre* et les sculptures du *Jardin de Lumières*.

Mille et un trésors à découvrir, un monde d'aventures à vivre!

La Péninsule acadienne recèle des trésors que les organisateurs du Congrès entendent bien mettre en valeur en août 2009. Les amateurs de plein air seront émerveillés par la beauté du littoral acadien et par les activités dans la nature qui leur seront proposées. Au programme, des centaines d'activités : sites d'interprétation de la pêche à l'anguille et de la pêche à l'éperlan, sorties d'observation d'oiseaux et de phoques, sorties de pêche, interprétation des écosystèmes de la région, le *Mondial Windsurf Kiteboard Acadie 2009*, visite guidée d'une tourbière, pêche et dégustation de mollusques et fruits de mer, vélo-tour de 250 km sur la Vélo route de la Péninsule acadienne, tournée des installations maritimes et randonnées en véhicules tous terrains... Bref, de quoi rassasier les petits et grands aventuriers.

L'histoire et le patrimoine sont également mis en valeur tout au long de ce 4^e Congrès au moyen d'activités issues des institutions et communautés de la région. Circuits patrimoniaux guidés, causeries et rallyes-recherches à saveur historique, visites guidées de lieux et de bâtiments historiques, expositions de tapis *hookés* et de couvertures piquées, expositions de photos anciennes, soirées de contes et de légendes de l'Acadie font partie des centaines d'activités qui sont proposées par les communautés de la Péninsule. Choisie parmi quatre candidatures sur la base d'un guide d'évaluation élaboré par la Société nationale de l'Acadie, la Péninsule acadienne s'affirme ainsi comme un milieu où l'identité francophone et la culture acadienne sont particulièrement vivantes.

C'est donc par l'étude d'un Congrès à l'image de la région dans laquelle il s'insère, une région acadienne caractérisée par un contexte à la fois dynamique et difficile, que nous aborderons la fête et son rôle dans la construction identitaire et territoriale.

1.6. LES DIFFÉRENTES PARTIES DU TRAVAIL²

Pour permettre la compréhension du rôle géographique de la fête, la présente recherche comportera différents chapitres permettant d'exposer tantôt les bases théoriques et méthodologiques ayant guidé le travail, tantôt les résultats et les réflexions qui en sont ressortis. Nous exposerons donc les concepts généraux qui ont inspiré les grandes intuitions et réflexions sur lesquelles s'appuie l'analyse. Nous présenterons brièvement les grandes lignes des définitions et des conceptions de la fête et le rôle de celle-ci comme révélateur de territoire et d'identité et, plus précisément, la façon dont ils se conjuguent pour révéler diverses formes de communautés.

Le troisième chapitre permettra de faire un retour méthodologique sur les stratégies et les étapes ayant servi à recueillir les données qui nous permettent de poursuivre notre réflexion sur le sens géographique des fêtes. Nous exposerons brièvement les fondements de la grande approche épistémologique dans laquelle se situe notre étude, soit la *Grounded Theory*, pour ensuite expliquer le processus de collecte des données, les techniques et les stratégies d'analyse, basées sur un ensemble de techniques qualitatives et de méthodes intensives, soit les entrevues semi-dirigées, l'observation participante, les méthodes visuelles et l'analyse de contenu. En plus d'expliquer en quoi consistent ces méthodes, nous exposerons leurs avantages et leurs inconvénients, de même que leur pertinence dans le contexte de notre étude.

Les chapitres quatre, cinq et six seront consacrés à l'analyse des résultats et aux réflexions auxquelles ils ont donné lieu, présentés sous forme d'articles. Ainsi, l'analyse du territoire de la fête, tel qu'il est révélé par la construction politique des échelles, fera l'objet d'un premier chapitre d'analyse. Dans le chapitre suivant sera présentée l'analyse de l'identité telle qu'elle est dévoilée par les participants au moment de la fête, et finalement, le dernier chapitre d'analyse exposera une réflexion sur les performances dans l'espace et les performances de l'espace qui se manifestent au moment de l'événement. Le septième chapitre présentera une synthèse des principaux résultats de l'analyse ainsi

² Le format de cette thèse est celui d'une thèse par articles. Ainsi, les chapitres analytiques sont présentés sous forme de trois articles distincts qui présentent chacun l'introduction et la mise en contexte de la réflexion qu'ils poursuivent, les concepts et la méthodologie utilisés, de même que les résultats et les réflexions sur les questions auxquelles ils tentent de répondre. Les trois chapitres analytiques présentés sous forme d'articles constituent ici le cœur de la thèse. Ils sont accompagnés par les chapitres introductifs qui présentent la problématique, les concepts et la méthodologie générale servant à la réflexion globale, de même que le chapitre de conclusion et de réflexion qui fait une synthèse de l'ensemble des trois articles d'analyse et présente une ouverture du sujet.

qu'une réflexion sur le rôle géographique de la fête, d'abord en Acadie puis, de façon plus générale, dans une perspective disciplinaire. Ce chapitre sera en outre l'occasion de soulever quelques enjeux et réflexions méthodologiques quant à l'étude de la fête. Finalement, nous parlerons de la portée générale de cette thèse.

1.7. RÉFÉRENCES

ALLAIN, G. (1997) « Le Congrès mondial acadien de 1994 : réseaux, conflits, réalisations », *Revue de l'Université de Moncton*, 30(2) : 141-159.

ARSENAULT, S. (1999) « Aires géographiques en Acadie ». Dans Thériault, J.-Y., *Francophonies minoritaires au Canada. L'état des lieux*. Moncton : Éditions d'Acadie, 41-54.

ASSOCIATION ACADIENNE DES ARTISTES PROFESSIONNELS DU NOUVEAU-BRUNSWICK (AAAPNB) (2009) *Stratégie globale pour l'intégration des arts et de la culture dans la société acadienne au Nouveau-Brunswick*. Moncton : États généraux des arts et de la culture dans la société acadienne au Nouveau-Brunswick.

BARTH, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*, Londres: Georges Allen & Unwin.

BÉRUBÉ, A. (1987) « De l'Acadie historique à la Nouvelle-Acadie : les grandes perceptions contemporaines de l'Acadie ». Dans Lapointe, J. et A. Leclerc (dir.), *Les Acadiens : état de la recherche*. Québec : CVFA, Association des Collèges communautaires du Canada.

FOREST, M. et A. GILBERT (2010) « Le sort de la culture dans la francophonie canadienne : le discours du milieu associatif en contexte », *Recherches sociographiques*, LI, 3 : 365-387.

LANGLOIS, S. et Y. MARTIN (dir.) (1995) *L'horizon de la culture : hommage à Fernand Dumont*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, Institut québécois de recherche sur la culture.

LEMIEUX, L. (2007) *Notes d'allocution dans le cadre de l'ouverture du Grand rassemblement des États généraux des arts et de la culture au Nouveau-Brunswick et du lancement de l'Événement Éloïzes*, Caraquet, 2 mai.

CARON, C.-I. (2007) « Pour une nouvelle vision de l'Acadie ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.) *Balises et références. Acadies, francophonie*. Québec : Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).

CLARKE, P. (2004) « L'Acadie du silence. Pour une anthropologie de l'identité acadienne ». Dans Langlois, S. et J. Létoirneau (dir.), *Aspects de la nouvelle francophonie canadienne*. Québec : Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).

D'AMBOISE, G. & AUDET, J. (1996) *Le projet de recherche en administration. Un guide général à sa préparation. Chapitre 4. L'approche holistico-inductive*, [En ligne], URL : <http://www.fsa.ulaval.ca/personnel/DamboisG/liv1/index.html>, page consultée le 26 janvier 2008.

DI MÉO, G. (2001) « Le sens géographique des fêtes », *Annales de géographie*, 622: 624-646.

GALARNEAU, D. (1996) « L'Acadie de la diaspora », Table ronde. Dans *Le Congrès mondial acadien, L'Acadie en 2004, Actes des conférences et des tables rondes*. Moncton: Éditions d'Acadie.

GUILLEMETTE, F. (2006) « L'approche de la *Grounded Theory*; pour innover? », *Recherches qualitatives*, 26(1) : 32-50.

LEFEBVRE, M. (2007) « La construction et la manifestation identitaires chez les Acadiens du Québec: pistes de réflexion ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.) *Balises et références. Acadies, francophonies*. Québec : Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).

THRIFT, N. (2004) « Performance and Performativity : A Geography of Unknown Lands ». Dans Duncan, J.S., N.C. Johnson et R.H. Schein (éd.) *A Companion to Cultural Geography*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

TRÉPANIÉ, C. (1996) « Le mythe de l'Acadie des Maritimes », *Géographie et cultures*, 17 : 55-73.

VILLADARY, A. (1968) *Fête et vie quotidienne*, Paris: Les Éditions ouvrières.

WIKIPEDIA (2012) « Péninsule acadienne, limites », [En ligne], URL : http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:P%C3%A9ninsule_acadienne_limites.svg, page consultée le 21 mai 2011.

CHAPITRE 2

REPÈRES THÉORIQUES: LES CONCEPTS QUI SOUS-TENDENT LA RÉFLEXION

Dans la mesure où cette recherche repose sur une approche basée sur la *Grounded Theory*, où sont étudiés les phénomènes sur la base d'intuitions plutôt que d'hypothèses préconçues et précises, nous proposons, par une revue de la littérature, quelques pistes sur la fête et la communauté ainsi que le territoire et l'identité qui serviront non pas à bâtir un cadre d'analyse, mais plutôt à fournir un arrière-plan à la réflexion, une clé d'interprétation de ce qui se dégagera de l'événement étudié.

2.1. LA FÊTE, L'IDENTITÉ ET LA COMMUNAUTÉ³

Phénomène social, global et générique renvoyant étymologiquement à un ensemble de réjouissances publiques ou à caractère commémoratif, la fête a fleuri dans le temps et l'espace depuis les sociétés traditionnelles jusqu'aux sociétés contemporaines. Elle est vue comme un moment privilégié dont il importe de profiter, une parenthèse à l'intérieur de l'existence sociale et du règne de la quotidienneté qui marque l'univers des sociétés qui la secrètent. Aujourd'hui, les fêtes et les espaces dans lesquels elles s'inscrivent sont aussi divers que les occasions de fêter, au point où certaines nations et certaines cultures s'engloutissent dans la fête (Duvignaud, 1991). Cet engouement pour la fête existe évidemment aussi dans le champ scientifique, où il se situe dans des horizons intellectuels variés : la fête intéresse le sociologue parce qu'elle permet de saisir les rapports sociaux et leur organisation, dans la mesure où ils sont souvent mis en valeur par l'événement festif; elle intéresse les

³ La fête, au sens strict du terme, se décline de plusieurs façons : des fêtes traditionnelles, commémoratives, calendaires ou patronales – les grandes catégories génériques –, nous voyons poindre également des types plus diversifiés de fêtes, plus ou moins singulières, comme les foires, les festivals, les carnivals et les fêtes-spectacles – les formes festives de loisirs. Mais bien que plusieurs rameaux forment l'ensemble de l'événement festif, celui-ci demeure caractérisé par l'expérience qu'il implique. La fête, dans toutes ses dimensions, reste quelque chose d'orchestré et de désigné, mais aussi quelque chose de vécu, d'expérimenté, un espace-temps dans lequel on agit et où se créent de nouvelles formes de relations spatiales et sociales, de nouvelles territorialités et de nouvelles frontières. Dans le cadre de cette étude, nous aborderons la fête dans son sens large, sans distinction de formes. La communauté, quant à elle, fait l'objet dans la littérature des définitions les plus diverses : elle peut être locale ou internationale, ancrée dans les lois et les institutions, comme elle peut tenir de la confiance et de la solidarité communes. On la dit territoriale, virtuelle, imaginée (Gilbert et Lefebvre, 2008). Dans le cas de la fête, la communauté fait référence à la fixation de symboles identitaires fondés sur des croyances, des projets, des comportements communs tels qu'ils sont mis en relief dans les interactions avec l'« Autre », tant au sein du groupe qu'à l'extérieur. En ce sens, la communauté naît tout autant d'un sentiment communal que de l'expérience de la différence (Derrida, 1967).

anthropologues de par l'aspect culturel qu'elle véhicule. Dans le champ géographique, les géographes qui se sont intéressés aux fêtes (Claval, 2003; Rieucan, 1998) ont entre autres insisté sur le rôle qu'elles jouent dans la construction ou la consolidation des identités territoriales et dans l'exaltation des identités sociales, de même que sur son instrumentalisation en matière de régulation des rapports territoriaux et sociaux. C'est que la fête est, d'abord, une mise en scène de la société dans son espace de vie et de légitimité, dans son territoire. Dans le royaume théorique de la postmodernité et sous l'égide de la nouvelle géographie culturelle, les analyses géographiques des fêtes mettent en exergue surtout les enjeux politiques et économiques qu'elles dégagent, celles-ci étant vues essentiellement sous l'angle de la négociation entre transgression, résistance et compromis. Plus qu'une simple réjouissance, la fête dévoile invariablement les enjeux politiques de la culture (Mitchell, 2000). Telle qu'elle s'inscrit dans les études en géographie, et plus globalement en sciences sociales, la fête oscille donc toujours entre deux pôles : d'une part, lieu de rencontre, d'autre part, lieu de conflit, elle est au total toujours créatrice d'une quelconque forme de communauté, avec le territoire et l'identité qui la caractérisent.

2.1.1. LA FÊTE COMME LIEU DE RENCONTRE ET D'EXPRESSION SOCIOCULTURELLE

L'univers significatif de la fête correspond à une réalité fonctionnelle à caractère divertissant, à une rupture plus ou moins partielle avec le quotidien, mais comme pour toute réalité sociale, on peut voir dans la fête un moment de vie intense vécu par un groupe. Dès lors, elle devient l'un des facteurs de cohésion sociale les plus puissants. Les plus éminents chercheurs qui se sont attardés à l'étude des fêtes tels Duvignaud (1991), Caillois (1958) et Eliade (1963), l'ont d'ailleurs associée à un étourdissement collectif, un engloutissement dans le présent propice à la mise en relation de ce qui est ordinairement séparé. Dans cette optique, la fête pose d'emblée la question du rapport de l'individuel au collectif. En effet, en provoquant des rassemblements, en invitant ponctuellement des individus qui parfois ne se connaissent pas, qui sont ordinairement séparés par les obligations et le travail de même que par le temps et l'espace et qui appartiennent à des univers distincts, à se rencontrer et à partager un moment privilégié, la fête devient en soi une pratique extraordinaire, au sens plein du terme, où s'opère la cohésion du corps social et où l'individu éprouve une relation communautaire qui tient de la confiance et de la solidarité issues d'une expérience commune. La fête s'affirme ainsi comme un espace-temps de rencontres et de connivences, comme un espace transfrontalier en abolissant la distance et en se nourrissant de valeurs proxémiques.

La fête est ainsi génératrice d'une communauté, en ce sens qu'elle est à la fois le ciment qui renforce symboliquement le sentiment d'appartenance au groupe et le temps où se forge le sentiment identitaire, où s'estompent les frontières, où se dessine un territoire. Faire la fête, c'est être, mais plus encore, c'est être ensemble; c'est s'exposer à d'autres personnes, c'est se soumettre à d'autres pratiques, c'est développer des liens de solidarité grâce à des processus de socialisation et à des expériences communes. La fête agit aussi comme une véritable catharsis. Le plus souvent, elle désamorce les conflits dans une sorte de rituel. Au-delà des inégalités, des injustices, des luttes et des clivages sociaux, spatiaux ou politiques, ce rituel indique que l'unité du groupe finit toujours par l'emporter, que les tensions sociales en viennent toujours à s'apaiser (Di Méo, 2001). Certes, la cohésion sociale n'est pas toujours assurée, dans la mesure où certaines catégories de la population sont exclues ou s'excluent elles-mêmes de la fête et que celle-ci n'est pas exempte de tensions et de conflits. Mais il n'en demeure pas moins que de la fête jaillit une certaine innovation sociale qui participe à la reproduction, sociale comme spatiale, des groupes territorialisés et à partir de laquelle se fonde ou se refonde un sentiment communautaire. La fête, de par ses spécificités, génère du mouvement, un brassage particulier qui rapproche les représentants de classes sociales ou de communautés différentes, les gens d'ici et d'ailleurs. Dans son étude sur les fêtes, Durkheim (1937) y fait d'ailleurs implicitement référence, tout en poussant plus loin son analyse; fort importante, la fête permet d'étayer, voire de recréer l'unité du corps social. Mais plus encore, elle transcende l'individu et en fortifiant le sentiment identitaire, elle se présente comme l'expression d'une véritable communauté.

L'ordre sociospatial ainsi produit par la fête s'articule de différentes façons. D'abord la fête a cette tâche non seulement d'encourager l'émergence de nouveaux liens et de nouvelles solidarités au sein du groupe, mais aussi de renouveler périodiquement les croyances, les mythes fondateurs, bref, l'identité de ce groupe social, permettant ainsi de relier le présent au passé et au futur et d'en inscrire les membres dans une communauté qui les dépasse en tant qu'individus. C'est ainsi que la fête contribue à l'édification de diverses formes de communauté : d'une part, elle fortifie une certaine communauté d'histoire et de culture, bâtie autour de liens de solidarité qui peuvent découler certes d'un sentiment identitaire partagé, mais aussi et surtout de l'expérience commune des membres transmise au moyen du processus de socialisation qu'est la fête et, d'autre part, elle crée une communauté « politique » qui se concrétise à la faveur du partage d'une vision et de la mobilisation commune autour de projets d'avenir. La fête fait également éclater les cadres limitatifs de l'espace qui

tendent à enfermer chacun des groupes sur lui-même et amène à réaménager dans la société des espaces transculturels parce que celle-ci doit fondamentalement composer avec la figure de l'« Autre », qu'il fasse partie ou non de la communauté (Seffahi, 1996). La fête comme lieu de rencontre de différents groupes forge ainsi un territoire éphémère, un territoire événement séquentiel qui s'inscrit dans les reproductions sociales, créant momentanément une communauté « virtuelle » au sens où elle génère un type particulier de relations sociales en fortifiant l'interaction et la communication entre des individus et des groupes qui ne se côtoient pas quotidiennement (Wellman, 2001).

La fête est ainsi le moment et le moyen de l'expression du rapport des sociétés à l'espace-temps. Rupture avec le temps normal et socialisé, elle évoque l'expérience partagée par les membres qui la secrètent ou qui y participent, leurs représentations de l'histoire, de la société, de ses rapports avec la nature ou le monde. Rupture avec l'espace, elle permet une ouverture entre des espaces habituellement séparés – entre l'intérieur et l'extérieur – rompt les frontières sociales et géographiques et atteste périodiquement de l'unité de la communauté, qui peut alors admettre de nouveaux membres. Cette perspective nous conduit donc directement à dire que la fête, en tant que lien permettant de traverser les frontières internes et externes des groupes, est un espace susceptible de nourrir des liens de solidarité, de réduire les fractures ouvertes au cœur des groupes sociaux et d'amoindrir la distance, agissant dès lors comme un espace de conciliation pour rapprocher des groupes que « l'ordre » de l'espace-temps ou de leur origine sépare normalement (Villadary, 1968). Elle domestique des passages où se croisent du connu et de l'inconnu. Mais son caractère de lucarne, d'exception spatio-temporelle lui permet d'échapper au risque d'une dangereuse instauration du désordre. Enfermée dans sa durée limitée et son espace contrôlé, la fête remplit à prime abord une fonction socio-spatiale régulatrice, puissamment identitaire et au final, communautaire (Di Méo, 2001).

2.1.2. LA FÊTE COMME LIEU DE CONFLIT ET DE REVENDICATIONS POLITIQUES

Mais la fête n'est pas pour autant une expression unanimiste du groupe. Car elle n'est pas seulement un instrument de cohésion sociale d'un ou même de plusieurs groupes, elle n'est pas seulement un espace-temps hors de la vie quotidienne où se profile un sentiment communautaire et identitaire. Elle est aussi et en même temps le lieu où s'opère la mise en ordre de la société, le lieu où s'expriment ses distinctions et ses frontières internes et externes (Albert-Llorca, 2002). La fête est le moment où

s'expriment les tensions entre l'être, la collectivité et le pouvoir qui la gouverne. En même temps qu'elle favorise le rapprochement, elle souligne la différence entre divers partis. D'emblée, la fête révèle un discours hégémonique, en ce sens qu'elle s'avère souvent le produit d'une culture ou d'une élite dominante (Ley et Olds, 1988). Dans une autre logique et parce que chaque discours donne lieu à des contre-discours, la fête se profile comme un espace de contestation, de « contre-culture » où l'on se joue du quotidien, des pouvoirs et de leurs représentations. Le précurseur de ce courant de pensée est sans doute Mikhail Bakhtin (1984), historien et théoricien russe de la littérature, qui en analysant dans le carnaval la culture populaire et les jeux d'inversion de l'ordre social, montre le caractère « libérateur » de la fête; l'homme renaît momentanément à des relations humaines plus spontanées et transcende l'ordre social déjà établi. Ainsi s'explique que, selon les points de vue, la fête soit subversive ou apparaisse comme un instrument de domination. Irréductible à ces rapports de force, la fête est aussi contrôlée socialement, ce qui nous amène à la voir comme une « institution politique ».

Plusieurs géographes, dans le sillage d'une nouvelle géographie culturelle, ont réalisé des études très poussées sur le rôle des fêtes en tant qu'événements dans lesquels se manifestent des enjeux politiques de la culture, c'est-à-dire en tant qu'événements où se projettent les idéologies et les valeurs des élites sociales, mais aussi où se jouent des contestations, des résistances, des actes subversifs et transgressifs qui remettent en question les acquis de la vie sociale (Mitchell, 2000). En d'autres mots, des lieux où se trame le conflit, au sens large du terme. Dans cette foulée, Marston (1989) aborde les défilés et les cérémonies en tant que rituels publics en les décrivant comme une forme de résistance associée aux actions collectives des minorités opprimées qui cherchent à changer leur statut, à établir une vue différente du passé et à ouvrir différents chemins pour l'avenir. Les fêtes agissent ainsi comme des stratégies politiques en ce sens qu'elles sont les démonstrations du pouvoir et de la solidarité de la communauté qui lutte contre les inégalités et qui revendique une place dans la société et une participation à celle-ci. De son côté, Jackson (1992) traite des cérémonies rituelles et des festivals comme des productions hégémoniques, mais aussi comme des lieux de conflits et de revendications politiques. Pour lui, les festivals sont certes des expressions publiques de la différence culturelle d'un groupe, souvent marginalisé, mais plus encore, ce sont des espaces de transgression, des tentatives de la part de ces groupes d'obtenir un certain contrôle temporaire sur l'espace public, de renverser l'ordre de la société en s'exposant ainsi à l'« Autre ». Les fêtes sont liées aux projets de domination, de pouvoir et d'assertion, ainsi que de contestation de l'identité et sont utilisées tantôt

comme luttes pour l'espace dans le but de symboliser des contestations sociales et politiques tantôt comme stratégies spatiales pour établir la différence (Ley et Olds, 1988). Cette nouvelle géographie culturelle qui réinterroge les politiques culturelles inscrit ainsi le temps festif dans des enjeux qui les débordent; la fête devient un espace où se travaille l'idéologie, donc un espace normé par le pouvoir et où se dessine le conflit. Fête et idéologie seraient indissociables l'une de l'autre, et le vecteur principal de cette approche réside dans l'imbrication entre la sphère du politique et la sphère de la fête, qui se rencontrent ou se confrontent, mais jamais ne se confondent ou s'ignorent. La fête est ainsi imprégnée de discours, de forces, de logiques de domination et de contestation, qui en font une instance éminemment politique. Dans cette optique, elle peut être la base de la formation de réseaux qui créent un milieu propice pour entreprendre des actions collectives et pour organiser et élaborer des résistances, des oppositions et des actions émancipatrices. Elle contribue ainsi à cimenter une communauté d'essence politique, caractérisée par la présence inévitable, à l'intérieur de ses cadres, de l'harmonie et du désaccord, du consensus et du conflit, de l'ordre et du désordre.

Le mérite de ces théorisations de la fête, c'est qu'elles nous offrent des outils pour penser celle-ci en relation avec la communauté. D'une part, comme le soulève Durkheim (1937), la communauté est une condition de l'existence de la fête, en ce sens qu'elle en est l'émanation directe, la représentation de la société qui la voit naître, l'empreinte de ses valeurs culturelles et sociales, de son historicité. D'autre part, la fête crée ou à tout le moins renforce une communauté, plus ou moins éphémère. Elle véhicule le symbolisme d'une « vision du monde », qui tient ses bases autant dans l'exaltation d'une culture et d'une histoire que dans l'affirmation politique. Bakhtin admet bien ce rôle de la fête en associant le carnaval – une forme de célébration festive caractérisée par des processus d'inversion qui visent à parodier les mœurs et les coutumes de la société et à créer momentanément une rupture de l'ordre social – avec la collectivité. Les personnes qui assistent au carnaval ne constituent pas seulement une foule; elles sont vues comme un tout. Une forme de contact familial se crée entre des personnes normalement divisées par les barrières de la classe, de la profession, de l'âge, de l'espace et du temps. Le sens unique que prennent l'espace et le temps au moment de la fête fait naître chez les individus un sentiment unitaire, un sentiment communautaire, qu'il soit d'essence culturelle, historique ou politique.

Ces différentes façons de penser la fête n'évoluent pas en vase clos. En effet, en cherchant la rencontre, on ne peut éviter le conflit, et ne pas tenir compte de ces deux dimensions, c'est vider la fête d'une partie de son sens. La fête, de par sa nature d'espace-temps particulier, d'événement socioculturel spatialisé, se décline toujours en filigrane des attributs majeurs constitutifs de sa fonction sociale, comme son rôle culturel, symbolique et politique, sa portée idéologique et sa valeur d'échange socioéconomique (Di Méo, 2001). Elle est une performance culturelle, au sens où elle renvoie à la fois à la mise en scène d'un groupe, à l'expérimentation et à la célébration de son unité socio-historique. Comme le soutient entre autres Cohen (1993), il convient de toujours contextualiser la performance dans un espace beaucoup plus large que sa seule manifestation culturelle, car elle est autant une affirmation identitaire par rapport à ceux qui sont différents de soi qu'un possible rapport de force politique. Ainsi, que nous parlions de « manifestation politique » ou de « performance culturelle » *stricto sensu*, l'une et l'autre doivent toujours négocier avec les institutions qui reproduisent l'ordre public. Le politique et le culturel se superposent, se croisent, et si l'un peut tendre à nier l'autre dans le discours, on retrouve des similitudes dans la manière dont ils occupent l'espace-temps de la fête, en renforçant ou en créant un sentiment communautaire.

De par son caractère rassembleur et parce qu'elle fixe des symboles identitaires et des comportements qui poussent à la communalisation, la fête occupe, peut-on dire, un espace transfrontalier. Bien qu'elle prenne place physiquement dans un lieu ou dans un ensemble de lieux particuliers, la communauté à laquelle elle donne naissance, qu'elle soit d'essence culturelle ou politique, semble transcender les frontières, en ce sens qu'elle réunit des gens d'horizons géographique, social et culturel parfois très différents. Elle naît d'une certaine proximité, certes, mais elle rassemble des groupes déterritorialisés et s'inscrit dès lors dans des réseaux ouverts; elle construit, déconstruit et reconstruit, du moins momentanément, des territoires.

2.2. LA FÊTE ET LE TERRITOIRE

Parce qu'elle recouvre pratiquement toutes les références identitaires, sociales, politiques et économiques des groupes humains, la notion de territoire intéresse un grand nombre de disciplines, y compris la géographie. Même si historiquement, le monde de la géographie a bâti sa renommée sur son utilisation originale des concepts d'espace, de lieu et de paysage, l'usage du terme *territoire*, beaucoup plus récent dans le lexique de la discipline, est au cœur des débats géographiques : on le

voit à la fois comme un espace politique borné par des frontières dans lesquelles le pouvoir prend à sa charge l'aménagement du territoire et comme un espace de représentation et d'identité. Bien que polysémique, le territoire n'en demeure pas moins inextricablement lié au concept de frontière, celle-ci étant vue tantôt comme une barrière, tantôt comme une interface, tantôt comme un véritable territoire. En s'affirmant à la fois comme un espace-temps de rencontre, un instrument propice au rapprochement communautaire et un lieu de conflit, de disjonctions et d'affirmation, la fête procède ainsi à la construction sociale des territoires.

D'entrée de jeu, l'origine sémantique du terme *territoire* traduit un mode de découpage de l'espace géographique et renvoie à un espace social délimité et bordé de frontières qui inscrivent certaines significations dans des segments définis du monde matériel. Le territoire marque ainsi une différenciation entre un « intérieur » – un « ici » – et un « extérieur » – un « ailleurs ». Le territoire, dans le sens qu'on lui reconnaît le plus communément, est souvent tenu pour acquis et envisagé comme un phénomène naturel, autosuffisant, nécessaire et non contestable. Cette façon pour le moins simpliste de voir le territoire tend toutefois à obscurcir les jeux du pouvoir et du politique inhérents à sa formation et à son maintien. Loin de n'être que de simples limitations naturelles ou d'unique artéfacts culturels, les configurations territoriales se révèlent comme des formes contingentes, socialement construites et idéologiquement informées, comme des accomplissements politiques (Delaney, 2005). Jean Gottman (1996) met d'ailleurs l'accent sur cette conception du territoire essentiellement politique et souvent assimilé à l'État et aux frontières du maillage politico-administratif qu'il associe avec la souveraineté pour faire référence à une appropriation collective de l'espace par les groupes. L'idée de territoire se trouve ainsi liée à celles de contrôle et de pouvoir et les justifie. Robert Sack, un des géographes qui ont le plus traité de la notion de *territoire* dans les années 1980, a d'ailleurs proposé une interprétation du territoire assez voisine de celle de Gottman. Selon lui, le territoire implique nécessairement un contrôle quelconque sur un espace et relève donc d'une stratégie de pouvoir social servant à influencer ou à contrôler les ressources et les gens, par l'exercice d'une emprise particulière sur un espace (Sack, 1986). Tout lieu ou tout espace matériel n'est pas *a priori* un territoire. La délimitation d'un lieu ou d'un espace, à n'importe quelle échelle, ne devient territoire que lorsqu'une certaine forme de contrôle ou de pouvoir y est exercée, pour modeler, influencer, contrôler les activités, agir sur les comportements et avoir une emprise sur les ressources et le pouvoir. Ainsi, le territoire est, de prime abord, un espace social délimité, lié à l'exercice d'un pouvoir et à la définition de frontières. Mais

d'innombrables variables s'ajoutent à cette équation : certains territoires sont durables, alors que d'autres sont éphémères – comme c'est le cas, notamment, de certains États nationaux contemporains – d'aucuns sont formels, d'autres informels – comme l'Acadie, qui n'a pas de territoire politique à proprement parler, mais qui contrôle ses propres institutions. Le territoire est ainsi un concept circonstanciel et relationnel, imbriqué dans un lot de relations sociales, personnelles ou impersonnelles qui contribuent à modeler les espaces de façon hiérarchique. Parce qu'elle donne lieu à une quelconque réalité sociale, culturelle et affective, il est à se demander comment la fête marque le territoire en permettant aux individus et aux groupes qui l'investissent une prise de conscience, une appropriation et un contrôle de l'espace qu'ils occupent.

La notion de territoire s'étend cependant au-delà de ces visions éthologiques et politiques, dictées par le sens commun et les impératifs sémantiques. Encore plus qu'une réalité descriptive et physique porteuse de relations sociales soumises aux aléas de forces et de phénomènes extérieurs à l'homme et à la société, le territoire relève de l'idéal (Di Méo et Buléon, 2005). Il intègre à la fois les dimensions concrètes et matérielles des objets, des espaces, des pratiques et des expériences sociales et les dimensions plus idéelles des représentations, des images, des symboles et des pouvoirs (Barel, 1984). L'espace ne devient territoire que lorsqu'il est passé à travers un processus de symbolisation qui le dématérialise. Il peut prendre la forme d'une icône (Pourtier, 1991), d'un lieu sacré (Herb, 1999), d'emblèmes ou d'éléments patrimoniaux (Brunet *et al.*, 1993), ou être élevé au statut de symbole primordial de l'identité (Halbwachs, 1938; Horowitz, 1985). Joël Bonnemaïson et Luc Cambrezy (1996) parlent pour leur part d'un « géosymbole » en identifiant le territoire comme un lieu, un itinéraire, un espace qui prend aux yeux des peuples et des groupes une dimension symbolique et culturelle, où s'enracinent leurs valeurs et se conforte leur identité. Le territoire s'imprègne certes de valeurs, mais aussi des habitudes, des traditions et des expériences des individus et des groupes. Il est riche de représentations, mais aussi de pratiques; c'est un espace vécu, un espace où se dessine l'expérience des acteurs (Di Méo, 2004). Il repose sur l'individu autant que sur la collectivité et il est construit autant par les pratiques et le vécu quotidien de l'individu que par les représentations spatiales et sociales qu'il entretient avec les autres membres de la communauté (Chivallon, 1996). En ce sens, il devient un lieu fondateur des identités, il est investi de significations.

Par son caractère d'événement localisé et approprié, la fête dessine inévitablement une géographie symbolique, qui souligne d'entrée de jeu l'emprise des groupes locaux sur l'espace de la fête, tout en dévoilant les intentions sociales, économiques ou politiques des organisateurs de la fête. En effet, ce sont les dispositions topographiques des lieux, les effets de surprise et de perspective que leur configuration réserve, leurs cadres architecturaux ou paysagers qui s'intériorisent dans les représentations sociales. Ils imprègnent l'affect et le sens de la fête des participants. Par ailleurs, dans sa préparation comme dans son déroulement, la fête mobilise fréquemment des groupes d'individus qui se définissent par les lieux ou les territoires qu'ils habitent ou qu'ils représentent. Au moment de la fête, ceux-ci consolident ou créent des territoires parfois plus larges que ceux où la manifestation prend place, exprimant dès lors une sorte de dialectique dans laquelle les échelles territoriales impliquées en viennent à former un tout (Di Méo, 2001). Ainsi, la fête participe de diverses façons au processus fort complexe de construction symbolique et politique du territoire. Parce que le territoire s'identifie toujours, peu ou prou, à un outil du pouvoir qui s'exerce sur les hommes, la fête, dans sa territorialité même, constitue un enjeu autant culturel et symbolique que politique.

Cet intermède théorique nous servira de base à l'interprétation de la fête dans le cas spécifique acadien. En fait, la fête a une puissante fonction identitaire dans laquelle les territoires et les frontières sont des éléments centraux. Les événements et les moments de la fête racontent en général des mythes et des croyances qui accréditent l'ancrage territorial du groupe qui s'y prête et qui confortent leur identité. La fête expose aussi les fractures, les différences, les travers et les conflits qui découpent ou agitent le corps social, tant à l'interne qu'à l'externe, mais elle contribue aussi à dépasser ces contradictions, à atténuer les frontières sociales et géographiques qui préexistent au-delà de l'événement. Par ailleurs, elle ne constitue pas uniquement, pour un groupe, un révélateur endogène de son identité. Elle est aussi une manière de construire des relations avec les territoires et les groupes voisins, de gérer sa propre singularité dans l'inévitable rapport à l'altérité, que ce soit, pour l'Acadien, le Québécois, le Canadien français d'ailleurs ou l'anglophone. Dans le cadre de cette recherche exploratoire, ce sont ces différentes visions qui serviront de clé d'interprétation de la fête dans laquelle se modulent le territoire et l'identité. D'autres concepts, tels la performance et la politique d'échelles, émanent de cette analyse et seront présentés dans les divers chapitres d'analyse auxquels ils se rattachent.

2.3. RÉFÉRENCES

- ALBERT-LLORCA, M. (2002) « Regards anthropologiques sur la fête », *Parcours*, 25.
- BAKHTIN, M. (1984) *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- BAREL, Y. (1984) *La société du vide*, Paris : Le Seuil.
- BRUNET, R. et al. (1993) *Les mots de la géographie*, Paris-Montpellier : Reclus-La Documentation française, 3^e éd.
- BONNEMAISON, J. et L. CAMBREZY (1996) « Le lien territorial, entre frontières et identités », *Géographie et cultures*, 20 : 7-18.
- CAILLOIS, R. (1958) *Les jeux et les hommes*, 4^e édition. Paris : Gallimard.
- CLAVAL, P. (2003) *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux. Deuxième partie : Culture, vie sociale et organisation de l'espace*, Paris : Armand Collin.
- CHIVALLON, C. (1996) « Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise », *Géographie et cultures*, 20 : 45-54.
- COHEN, A. (1985) *The Symbolic Construction of Community*, London : Tavistock.
- CRANG, M. (1998) *Cultural Geography*, London and New York: Routledge.
- DELANEY, D. (2005) *Territory, a short introduction*, Oxford: Blackwell Publishing.
- DERRIDA, J. (1967) *De la grammatologie*, Paris : Éditions de Minuit.
- DI MÉO, G. (2001) « Le sens géographique des fêtes », *Annales de géographie*, 622: 624-646.
- DI MEO, G. et P. BULEON (2005) *L'espace social, une lecture géographique des sociétés*, Paris : Armand Collin.
- DI MÉO, G. (2004) « Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités », *Annales de géographie*, 638-639 : 339-362.
- DUVIGNAUD, J. (1991) *Fêtes et civilisations*, Arles : Actes Sud.
- DURKHEIM, É. (1937) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2^e édition, Paris : F. Alcan.
- ELIADE, M. (1963) *Aspects du mythe*, Paris: Gallimard.
- GALARNEAU, D. (1996) « L'Acadie de la diaspora », Table ronde. Dans *Le Congrès mondial acadien, L'Acadie en 2004, Actes des conférences et des tables rondes*. Moncton: Éditions d'Acadie.

- GILBERT, A. et M. LEFEBVRE (2008) « Un espace sous tension : nouvel enjeu de la vitalité communautaire de la francophonie canadienne ». Dans Thériault, J.Y, L. Cardinal et A. Gilbert (dir.), *Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations : l'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*. Montréal : Fides.
- GOTTMAN, J. (1996) « La généralisation des diasporas et ses conséquences ». Dans Prévelakis, G. (dir.), *Les réseaux des diasporas*. Paris : L'Harmattan-KYKEM.
- GUMUCHIAN, H. et al. (2003) *Les acteurs, ces oubliés du territoire*, Paris : Anthropos (coll. Géographie).
- HALBWACHS, M. (1938) *La Morphologie sociale*, Paris : Armand Collin.
- HERB, G. (1999) « National Identity and Territory ». Dans Herb, G. et D. Kaplan (dir.), *Nested Identities: Nationalism, Territory and Scale*. Lanham (Maryland): Rowan et Littlefield.
- HOROWITZ, D. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press.
- JACKSON, P. (1992) « The politics of streets. A geography of Caribana », *Political Geography*, 11(2): 130-151.
- LEY, D. et K. OLDS (1988) « Landscape as spectacle: world's fairs and the culture of heroic consumption », *Environment and Planning D: Society and Space*, 6 : 191-212.
- LIPIANSKY, E. M. (1998) « L'identité personnelle ». Dans Ruano-Borbalan, J.-C., *L'identité. L'individu, le groupe et la société*. Auxerre : Sciences humaines Éditions.
- MARSTON, S. (1989) « Public rituals and community power: St. Patrick's Day parades in Lowell, Massachusetts, 1841-1874 », *Political Geography Quarterly*, 8(3): 255-269.
- MITCHELL, D. (2000) *Cultural Geography: A Critical Introduction*, Oxford: Blackwell.
- POURTIER, R. (1991) « Imagerie, imaginaire et stratégies territoriales ». Dans Théry, H. (dir.), *L'État et les stratégies du territoire*. Paris : CNRS.
- RIEUCAU, J. (1998) « Sociétés et identification territoriale », *Annales de Géographie*, 604 : 610-636.
- SACK, R. D. (1986) *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SEFFAHI, M. (1996) « La fête, la mémoire. Fidélité et infidélité », *Écarts d'identité*, 78.
- VILLADARY, A. (1968) *Fête et vie quotidienne*, Paris: Les Éditions ouvrières.
- WELLMAN, B. (2001) « Physical Place and Cyberplace: The Rise of Networked Individualism », *International Journal of Urban and Regional Research*, 25(2): 227-252.

CHAPITRE 3

MÉTHODOLOGIE ET STRATÉGIE D'ANALYSE

3.1. LE POSITIONNEMENT ÉPISTÉMOLOGIQUE : UNE RECHERCHE EXPLORATOIRE

L'ampleur et le caractère élastique de la fête ont placé celle-ci au cœur de plusieurs réflexions scientifiques, dans divers domaines. Bien que les préoccupations sur la fête soient très présentes en géographie, il apparaît que les réflexions qu'elles suscitent chez les géographes n'ont été traitées que récemment dans le champ plus empirique. Les études auxquelles la fête a donné lieu se situent le plus souvent dans le champ de la nouvelle géographie culturelle abordent la question essentiellement sous l'angle politique. On étudie la fête tantôt en utilisant des techniques d'observation, tantôt en interagissant directement avec les sujets, tantôt en adoptant des points de vue critiques. Il existe donc diverses manières de comprendre et d'analyser la fête et son sens dans un contexte géographique.

Au gré du temps et des courants épistémologiques dominants, la géographie a nécessairement été engagée dans une variété de théories sociales et culturelles, dans un effort constant d'établir de nouvelles formes d'explication. Nous sommes ainsi passés d'une position dans laquelle l'objet de la géographie humaine était d'expliquer les géographies qui nous entourent à une position dans laquelle ces géographies deviennent partie intégrante de l'explication d'une variété de processus. Dans les dernières décennies, la géographie a tranquillement délaissé les explications qui cherchent à découvrir les causes des événements soit par l'abstraction, soit par la recherche et la découverte de significations et de perceptions impliquées pour se tourner vers un mode de pensée qui rejette explicitement toute recherche de processus causal. Les partisans de cette théorie de la « non-représentation » croient en effet qu'il est impossible de représenter une réalité naturellement présente (Thrift, 1996; Dewsbury, 2003; Whatmore, 2002; Lorimier, 2005), puisque ce sont nos pratiques ou nos performances qui constituent notre sens du réel. Ainsi, la réalité n'est pas un donné en soi, latent, qui attend d'être découvert, mais elle est constamment construite et reconstruite par les pratiques et les activités sociales. L'explication priorise ainsi la pratique sociale et s'intéresse davantage à la pensée dans l'action et à la présentation plutôt qu'à la représentation (Hetherington et Law, 2000). Les

préoccupations sont dès lors orientées non seulement vers l'explication des phénomènes, mais aussi vers leur compréhension.

Ce parti pris pour la compréhension repose en partie sur la conviction que l'énumération et l'explication ne peuvent nous amener qu'à un certain niveau; la compréhension demeure un élément central de la condition humaine qui reste intouchée et inexplorée par les méthodes scientifiques. En effet, les gens possèdent un royaume intérieur chargé de significations et d'émotions reliées aux conditions immédiates dans lesquelles ils se trouvent, certes, mais ce royaume contient aussi probablement des significations plus profondes qui se rapportent aux opinions, aux idées, aux idéologies et aux visions du monde qu'ils épousent. Certaines de ces significations peuvent être tenues pour acquises, et même à peine reconnues par les gens concernés, alors que d'autres, au contraire, peuvent être reflétées et enregistrées dans des écrits, dans des actes ou dans d'autres formes de représentations, artistiques notamment. La compréhension de ces formes de signification tient surtout de l'empathie, de l'intuition ou de l'imagination, contrairement aux connaissances par lesquelles on tente d'expliquer au moyen de calcul, d'observation ou de méthodes plus rigoureuses. C'est dans cette optique que nous nous positionnons volontairement, en tentant de privilégier aux hypothèses strictes et rigoureuses ce qui va surgir de la collecte des données. L'approche que nous utilisons s'inspire de l'univers théorique présenté dans le chapitre 2 et de certaines intuitions qui en découlent, l'accent étant toutefois davantage mis sur ce que les données suggèrent. En ce sens, elle rejoint celle de la *Grounded Theory*.

3.2. L'APPROCHE : LA GROUNDED THEORY

C'est dans l'approche de la *Grounded Theory* (GT) que nous ancrons cette étude du Congrès mondial acadien comme catalyseur identitaire et inhibiteur de frontières. La GT est définie en opposition aux approches strictement hypothético-déductives dans lesquelles les chercheurs partent de postulats a priori pour déduire des explications des phénomènes, les données empiriques ne servant que d'« exemples » dans un processus d'application des théories existantes (Baxter et Eylest, 1999; Wai-Chung Yeung, 1997; Charmaz, 2004). Inversement, la GT est une approche qui se veut essentiellement inductive et par laquelle l'immersion dans les données empiriques sert de point de départ à l'élaboration d'une théorie sur un phénomène et par laquelle le chercheur conserve toujours le lien d'évidence avec les données de terrain. La GT est en fait une méthode d'enracinement de

l'analyse dans les données de terrain, l'analyse se développant selon des questionnements qui émergent du terrain plutôt que des cadres théoriques existants. Ainsi, cette méthode implique un retour constant à la comparaison entre les produits de l'analyse et les données empiriques; non seulement l'analyse prend comme point de départ les premiers épisodes de collecte des données, mais elle se poursuit dans un processus de validation qui consiste à revenir constamment aux données. Ainsi, au lieu de « forcer » des théories « sur » les données empiriques et de les imposer d'emblée et systématiquement à un cadre explicatif rigide et rigoureux pour les interpréter, le chercheur s'ouvre, tout au long de la démarche analytique, à l'émergence d'éléments de théorisation ou de concepts qui sont suggérés par les données de terrain (Guillemette, 2006).

C'est dans cette optique que nous avons abordé le travail de terrain, dans une approche qui se voulait surtout inductive; nous avons voulu nous libérer du carcan des grandes théories qui fournissent les concepts utilisés en général par les analystes et aborder la collecte des données non pas en l'ancrant dans un processus d'exemplification des idées des grands théoriciens, mais en suspendant temporairement le recours à de tels cadres théoriques au profit d'une ouverture à ce qui allait surgir du terrain. Certes, certains concepts ont guidé la préparation du travail de terrain et ont été utilisés pour nous sensibiliser à la lecture des données, mais les questionnements et l'ancrage théorique sont véritablement venus de l'analyse et de la confrontation à ce qui a émergé du terrain. Nous sommes véritablement entrés sur le terrain à explorer avec le moins de suppositions préalables possibles, avec le moins de précompréhensions à appliquer possibles et avec le moins d'hypothèses à vérifier possibles (Starrin, Dahlgren, Larsson et Styrborn, 1997) et sans questions de recherche clairement formulées, mais plutôt avec quelques paramètres du phénomène à étudier, en l'occurrence, la fête. L'objet de recherche, au moment du travail de terrain et de collecte des données, était défini davantage comme un territoire à explorer ou un phénomène à comprendre progressivement que comme une question de recherche à proprement parler (Baxter et Eylest, 1999). C'est à la suite de la collecte des données qu'ont émergé certains questionnements et que nous avons véritablement établi les similarités et les différences entre, d'une part, les résultats de l'analyse théorisante effectuée à partir des données de terrain et, d'autre part, les résultats qui se trouvent dans les écrits scientifiques (Glaser, 1992; 1998; 2001).

Il ne faut toutefois pas penser que l'approche de la GT évacue de l'explication et de l'analyse tous les présupposés théoriques. Au contraire, trop vouloir faire abstraction des théories existantes comporte un danger de « réinventer la roue », c'est-à-dire d'obtenir des résultats qui ont déjà été obtenus dans d'autres recherches. En fait, la suspension du recours à des cadres théoriques existants a un caractère provisoire, ce qui signifie qu'il s'appuie sur une bonne recension des écrits pour confronter et comparer ce qui a été découvert avec les connaissances déjà acquises (Guillemette, 2006). C'est dans cette optique que nous nous sommes, tout au long de l'analyse, reportés à divers travaux et théories sur la fête, le territoire et l'identité, entre autres. Ainsi, nous avons procédé essentiellement par induction – pour le travail de terrain et pour une part de l'analyse – mais sans exclure une certaine part de déduction. En fait, nous n'avons voulu nous limiter à accueillir exclusivement ce qui émergeait des données; pour opérationnaliser l'échantillonnage théorique, il nous a fallu approcher le terrain avec certains éléments théoriques afin de sélectionner les situations dans lesquelles nous pourrions recueillir les données les plus pertinentes. Ainsi, nos résultats n'ont pas été complètement construits à posteriori; lors de l'analyse, nous n'avons pas pu faire complètement abstraction d'une certaine perspective théorique, pour nous donner un angle sous lequel appréhender les données et le phénomène étudié, déjà chargés conceptuellement d'un univers théorique que nous avons dû considérer. Même si, fondamentalement, notre analyse a été inductive, pour la faire avancer, il nous a fallu formuler ce qui ne peut être autre chose que des hypothèses à tester sur le terrain⁴ (Gilgun, 2001; Strauss et Corbin, 1998). Par contre, en raison d'une position épistémologique opposée aux démarches hypothético-déductives, on parlera davantage d'intuitions que d'hypothèses, mais c'est la même logique de déduction – du moins partielle – qui s'applique. En somme, nous avons procédé en adoptant une approche essentiellement inductive, de par l'orientation fondamentale qui consiste à étudier les phénomènes à partir de l'expérience qu'en font les acteurs, mais qui impliquait néanmoins certains moments de déduction, tant à l'étape de la collecte des données qu'à celle de l'analyse.

3.3. POSITIONALITÉ ET RÉFLEXIVITÉ

Une telle démarche privilégiant un travail basé sur une « conversation » entre les données et l'analyste soulève certains enjeux quant à la positionalité et à la réflexivité du chercheur. En fait, la production de connaissances n'est jamais neutre mais toujours liée, d'une part, à des intérêts sociaux particuliers et, d'autre part, à une certaine sensibilité du chercheur, c'est-à-dire la disposition avec laquelle il peut

⁴ Celles-ci ont été présentées dans le chapitre 1 « Introduction et problématique ».

s'immerger dans les données empiriques et choisir les concepts théoriques appropriés pour les analyser. Dans le cadre de cette recherche, nous nous attarderons moins à la forme empirique et analytique des connaissances, qui s'intéresse davantage à un système (objet), qu'à leur forme herméneutique, qui s'attarde aux significations de ce système (sujet) et à la façon dont les humains l'occupent. Alors que l'explication s'intéresse à la découverte de ce qui produit, cause ou génère un certain phénomène, nous nous tournons davantage vers un mode de recherche qui vise à comprendre les phénomènes comme des sources de significations, d'idées, de concepts ou de relations susceptibles d'être interprétés. Dans cette optique d'une recherche exploratoire et interprétative, nous nous baserons sur l'herméneutique dans son sens large, qui se rapporte à l'interprétation de textes, mais en incluant aussi l'interprétation des actions, des intentions et des institutions humaines. En fait, l'herméneutique recouvre toutes les significations que l'on retrouve présumément dans toutes les sortes de situations humaines, qu'elles soient exprimées dans le langage verbal ou non. Cela explique aussi l'étendue du concept de texte pour inclure toute une gamme de productions, d'activités et d'expressions humaines, comme les peintures, les films, les paysages et même la vie sociale en général. Ainsi, c'est en empruntant à l'anthropologie, entre autres, le sens de la sensibilité intuitive sur ce que les événements et les phénomènes signifient dans la vie des gens que nous tenterons de reconstruire, le plus rigoureusement possible, une vision générale de la fête et de ses significations.

Dans le cadre de cette recherche, nous nous sommes positionnés essentiellement sur le pôle participant-observateur, en tentant de trouver un équilibre entre l'engagement et la distance. En fait, on admet volontiers l'inévitable engagement du chercheur, la négociation du terrain nécessitant une certaine implication personnelle de sa part. D'ailleurs, le choix d'un objet d'étude, la formulation de questions et l'arsenal théorique et méthodologique choisis pour guider la recherche révèlent tous une certaine positionalité et un certain engagement de la part du chercheur. Ainsi, lors de notre travail de terrain, nous avons non seulement observé ce qui se passait, mais aussi participé à l'événement, notamment par des interactions sociales avec les gens et par le partage d'une expérience commune. Nous nous sommes ainsi laissés imprégnés par les événements du Congrès, notamment le Tintamarre et les spectacles d'ouverture et de fermeture. Il est clair que certains sentiments et qu'une certaine admiration nous ont habités tout au long de l'observation et que ceux-ci transparaissent dans les données et les analyses, également teintées de notre bagage, de nos expériences, de notre culture et de notre position de non-Acadiens. Face à cet inévitable engagement du chercheur dans le

processus d'observation, de nombreux théoriciens et quelques praticiens considèrent que le chercheur doit garder une certaine distance critique face à ses sujets, sans quoi il perd son objectivité et réduit sa capacité d'observation, ce qui fait qu'il ne peut plus produire un discours détaché de sa position au sein du groupe ou de l'objet étudié. Sans nous détacher complètement, nous avons tenté de garder une certaine distance en participant suffisamment, sans pour autant assumer un rôle important dans le groupe étudié. Les questions de l'engagement et de la distance sont présentées plus explicitement dans les articles d'analyse.

Par ailleurs, autant lors du travail de terrain que de l'analyse des données, nous avons choisi une position d'observateurs du groupe acadien que nous étudions, en ce sens que ce n'est pas nos propres expériences et performances que nous avons choisi d'analyser, mais bien celles des participants au Congrès. Évidemment, nous avons assisté aux événements du Congrès en tant qu'observateur-participant, mais cette position ne visait pas une auto-analyse. Nous avons voulu agir de façon extérieure, en analysant ce que le CMA signifiait pour les Acadiens et pour l'Acadie. Cela dit, nous ne cherchons pas à cacher une certaine positionalité par rapport à la recherche, la collecte des données et l'analyse. Mais cette positionalité ne transparait pas dans le récit de nos expériences, mais plutôt dans la façon dont nous avons choisi d'aborder le terrain, dans la teneur de nos propos, dans la façon de nous exprimer, dans les termes utilisés et dans les thèmes soulevés.

3.4. LES TECHNIQUES ET LES STRATÉGIES D'ANALYSE

Cette recherche est le fruit d'un ensemble de techniques qualitatives, et c'est cette conjonction de méthodes structurées qui nous permettra de répondre aux diverses questions et de comprendre les enjeux territoriaux et identitaires tels qu'ils se dessinent dans le contexte de la fête. Dans les dernières décennies, des débats intéressants ont émergé en géographie quant à l'utilité et à la validité des méthodes qualitatives (Eyles, 1988; Pile, 1991; McDowell, 1992; Nast, 1994). Plusieurs se sont tournés vers ce que Sayer et Morgan (1985) ont appelé des « méthodes intensives » pour examiner les relations de pouvoir et les processus sociaux qui surviennent dans les problématiques géographiques. Les entrevues semi-dirigées, l'observation participante, les méthodologies visuelles et les analyses de contenu sont assurément parmi les plus communément utilisées. Dans cette optique, l'exploration des territorialités et des identités de la fête sera réalisée à partir d'un éventail de méthodologies qualitatives et prendra appui sur différentes sources et perspectives de recherche.

Nous ferons ainsi appel à la triangulation, c'est-à-dire que nous utiliserons différentes sources et de multiples méthodes pour tenter de maximiser notre compréhension de la question. Dans le cadre de cette recherche, l'attention a été portée sur les réunions de famille, les spectacles artistiques et les rassemblements culturels ainsi que les événements communautaires. L'étude de ces divers événements a fait appel à des méthodes similaires; c'est pourquoi, nous présenterons la méthodologie d'un seul événement, en l'occurrence, les réunions de familles.

3.4.1. L'ENTREVUE : LA PHASE PRÉPARATOIRE

Les entrevues sont des échanges verbaux dans lesquels une personne – l'interviewer – tente d'obtenir de l'information d'une autre personne. De façon générale, il existe plusieurs types d'entrevue que l'on peut placer sur un continuum. Dans le cas qui nous intéresse, nous avons utilisé l'entrevue semi-structurée, qui suit dans une certaine mesure une structure et un ordre prédéterminés, mais qui assure quand même de la flexibilité dans la façon dont les informateurs abordent les questions, les thèmes et les problématiques. En ce sens, elle est réalisée sur le ton d'une conversation plus ou moins formelle et permet des réponses ouvertes qui fournissent une large gamme de renseignements au chercheur. En ce qui concerne la fête, l'entrevue est un moyen de mettre en contexte l'événement, d'en comprendre l'organisation et le rôle et, par le fait même, les enjeux politiques et autres qu'elle recèle. Nous avons procédé à une série d'entrevues avec les organisateurs des divers volets du CMA, soit les fêtes de famille, les conférences scientifiques, le Grand rassemblement jeunesse, la Route des affaires, de même qu'avec le directeur général du CMA.

Dans le contexte des réunions de famille, l'entrevue nous aura permis de cerner l'organisation de l'événement, dans tout ce qu'elle implique de valeurs et d'idéologie, mais aussi de conflits, de concessions, d'arbitrage et d'accommodements. Les entrevues ont été réalisées en mai 2009 avec les organisateurs de trois différentes fêtes de famille qui nous ont permis d'offrir un aperçu de la communauté que la fête contribue à créer, avec ses territorialités et ses identités. Ainsi, nous avons choisi diverses familles, représentatives de l'Acadie d'hier et d'aujourd'hui, de l'Acadie mondiale et de l'Acadie locale :

- la famille **Arsenault**, une grande famille acadienne de souche aujourd'hui très dispersée;
- la famille **Losier**, une famille acadienne non présente au 18^e siècle mais très répandue aujourd'hui dans la Péninsule acadienne;
- les familles **Gallant** et **Haché**, une famille de souche très répandue au 18^e siècle et une famille très présente aujourd'hui dans la Péninsule acadienne.

La collecte des données a été réalisée durant le mois de mai, avant que les gens ne soient trop accaparés par les événements du Congrès, mais tout de même lorsque l'organisation était assez avancée. Les différents thèmes abordés nous ont permis de saisir toute la complexité de cette organisation⁵.

- **Les choix politiques** : le lieu choisi pour la rencontre, les activités prévues, les invitations.
- **Les valeurs, idéologies et visions qui sous-tendent l'organisation** : le but poursuivi et le résultat recherché.
- **Les retombées envisagées** : les retombées politiques, économiques, sociales et culturelles, la réponse attendue.
- **L'organisation et ses défis** : la structure organisationnelle, l'organisation de l'événement, l'initiative, la logistique, le calendrier des événements, les activités prévues, la façon de joindre les gens et les défis que cela pose, le financement et le budget, les partenaires et les commanditaires.
- **Les conflits et les arbitrages** : les consensus, les concessions et les accommodements qui ont dû être faits pour assurer la bonne organisation des événements, les différentes visions.

Des entrevues ont également été réalisées avec le directeur général du Congrès mondial acadien, afin que nous ayons une idée plus précise de l'organisation et de la vision générale de l'événement. Le guide d'entrevue utilisé est présenté en annexe (annexe 2). Une fois achevées, les entrevues ont été transcrites afin que nous puissions découper, isoler, classer les renseignements obtenus dans le but d'en dégager différents noyaux de sens. Étant donné que les entrevues n'ont servi que de sources secondaires dans les analyses, aucun travail de codage n'a été réalisé.

⁵ Un guide complet de ces entrevues est présenté en annexe (annexe 2).

3.4.2. L'OBSERVATION PARTICIPANTE : LE CŒUR DE L'ÉVÉNEMENT

L'observation participante en tant que méthode de collecte de données implique de passer du temps, de vivre ou de travailler avec les gens ou les communautés étudiées, bref, de participer à leur vie quotidienne et ce, dans le but de les comprendre. En d'autres mots, cette méthode est basée sur la participation et l'observation dans laquelle des notes, des vidéos, des photographies ou des commentaires sont utilisés en tant que sources de données. L'essentiel de cette approche consiste à se rapprocher et à rester le plus près possible du phénomène étudié; elle se distingue donc des approches qui mettent l'emphasis sur la distance et l'objectivité (Laurier et Philo, 2003). Plus que les autres techniques de recherche qualitative, l'observation participante met l'accent sur le terrain et le caractère surtout inductif de la recherche.

En apparence facile, l'observation participante, parce qu'elle n'est pas une méthode externe administrée sur des sujets comme le questionnaire, doit être planifiée de façon à être rigoureuse. En effet, il n'y a pas d'étapes formelles pour effectuer l'observation participante et, par conséquent, les étapes à suivre relèvent du phénomène à étudier. Il est donc impératif de bien connaître le phénomène à étudier dans toutes ses dimensions et de l'observer attentivement, de façon à en saisir toutes les subtilités qui peuvent normalement échapper à notre attention. Bien que l'observation soit une partie importante de cette méthode, il ne faut pas non plus négliger le volet « participation ». En effet, afin d'être en mesure de bien analyser et commenter les observations réalisées, il est essentiel de s'imbiber de la culture, de la société et de la géographie du phénomène observé. Certes exigeante, cette technique est gratifiante parce qu'elle devient partie intégrante du chercheur (Shaffir, Stebbins et Turowetz, 1980). Dans le cadre de cette recherche, la participation se situe sur le pôle du participant-observateur, où nous avons tenté de garder un certain équilibre entre l'engagement et la neutralité de chercheur, mais tout en nous engageant et en vivant nous-mêmes l'événement. L'observation participante nous a permis de cerner l'essence même des diverses dimensions du Congrès.

Dans le cadre des réunions de famille, l'observation est organisée essentiellement autour de trois éléments particuliers qui ont guidé notre observation:

- **Les acteurs et leur comportement** : comment les gens se présentent, se parlent, se comportent, ce qui se dit et ce qui se fait, qui participe et qui échange, quels sont les liens

noués. L'apparence traduit une partie de ce que les personnes laissent connaître d'elles-mêmes, de la façon dont elles se perçoivent et se définissent. D'autres détails tels que la façon dont elles occupent l'espace, les relations sociales qui se tissent entre les personnes, de même que le ton de la voix, les gestes et l'élocution seront aussi des éléments qui feront partie de l'observation et qui nous permettront de mieux saisir l'ordre social qui se construit au gré des rencontres. De façon plus générale, les observations ont servi à décrire les événements, à rapporter les choses vues, entendues et répétées, à relater les conversations des personnes entre elles.

- **L'ambiance et l'atmosphère générale** : l'observation de l'ambiance qui règne au sein des rencontres de famille nous permettra de cerner les frontières géographiques et les fractures communautaires, mais aussi de découvrir la façon dont elles peuvent être résorbées ou accentuées, leur possible réconciliation ou leur possible fractionnement, en même temps qu'elle nous permettra de mieux saisir la culture véhiculée, celle-ci n'étant pas seulement des mots, mais aussi des façons de faire et d'être. Au début, les activités pourraient apparaître comme une succession d'événements, peut-être sans liens les uns avec les autres, mais à la suite d'observations et en tenant compte des autres sources de données, nous avons été davantage en mesure de saisir le processus dans lequel elles s'insèrent. Les activités ont de l'importance aux yeux des personnes qui les pratiquent et qui les déploient, et c'est ce qu'il nous aura fallu décoder.
- **Le lieu et le paysage** : les observations ont tenu compte du lieu, celui-ci étant la base spatiale d'une situation sociale pour autant que des personnes y engagent des activités. Une importance a donc été accordée aux lieux où se déroulent les activités et dans lesquels évoluent les personnes, car ces lieux ne se réduisent pas seulement à l'environnement physique, ils servent de cadre à l'activité et contribuent à modeler les perceptions. De façon générale, nous avons porté une attention non seulement aux paysages et aux décorations, mais aussi aux lieux en tant que scène accueillant les divers événements; au choix des lieux pour chacun des événements, à la façon dont les activités et les gens se situent dans l'espace, bref, à l'organisation spatiale générale. Une attention particulière a été portée à ce que l'environnement physique peut signifier dans les activités et dans les perspectives des

participants. Ainsi, les pancartes, les publicités, les décorations, les lieux et l'organisation spatiale au sein de ceux-ci nous informent sur la culture et sur les identités véhiculées par les événements.

Lors de la prise de notes, un guide général a été suivi avec certaines pistes quant aux éléments à considérer (annexe 3). Cependant, nous ne voulions pas avoir une grille d'observation trop stricte et nous ne nous en sommes pas seulement tenus à l'observation de ce qui était vu et entendu, mais aussi de ce que nous avons ressenti et pensé. Les notes comprennent aussi un aspect théorique, c'est-à-dire qu'elles retracent nos efforts pour donner un sens et une cohérence aux différentes observations compilées. En ce sens, elles sont surtout interprétatives et conduisent à des déductions et à des conclusions, à l'établissement de nouvelles relations; elles représentent réellement nos efforts pour pousser l'analyse et trouver un sens aux données. En effet, en tant que participant-observateur, il importe de ne pas s'en tenir uniquement à l'enregistrement des comportements des personnes observées. Les sentiments, les impressions et les émotions sont également des données importantes, qui aident à comprendre une situation que les seuls faits ne permettent pas de saisir entièrement. Un journal de bord a ainsi été tenu, où ont été consignés les observations réalisées ainsi qu'une sorte de compte rendu introspectif de la recherche qui nous a aidés à cerner les biais et à comprendre l'influence de nos propres sentiments au moment de l'analyse. Les notes ont été complétées par un ensemble de photographies prises lors de l'événement. Elles ont permis de capter et de mémoriser visuellement les observations que nous avons prises, autant celles qui concernent les acteurs que celles qui touchent l'ambiance générale et les lieux et paysages.

3.4.3. L'ANALYSE DU DISCOURS DES PARTICIPANTS : « VOX POPULI » ET QUESTIONNAIRES

L'observation participante a été complétée par une analyse de l'événement vécu par les participants. En effet, il importe de comprendre également comment les gens qui participent à l'événement le vivent, non seulement en observant leur comportement et leurs performances, mais aussi en leur parlant directement. C'est dans cette optique que nous avons procédé à la cueillette de commentaires de la part des participants au moyen d'abord de « vox populi », c'est-à-dire des commentaires exprimés sur le vif par des participants. Cette méthode consistait à interpeller les passants et les participants au hasard dans les lieux ciblés où se déroulaient les événements et activités du Congrès et à recueillir leurs commentaires sur l'événement et sur sa signification pour eux. Le principal

avantage de cette méthode est qu'elle donne aux participants la possibilité d'exprimer les représentations, les sentiments et les opinions face à l'événement qui leur viennent à l'esprit, de façon concise et sur le vif. Nous avons procédé, tout au long du Congrès, dans les diverses activités, à l'administration de plus de 200 « vox-populi », dont la durée variait entre une et quinze minutes. Ces propos ont été enregistrés, transcrits et analysés, afin que nous puissions recueillir et dégager des éléments indicateurs de l'appartenance et de l'identité des personnes interrogées au moment de l'événement. Bien que nous ayons pris soin de laisser les participants s'exprimer librement sur le Congrès, certaines questions ont guidé la façon de les aborder :

- D'où venez-vous?
- Comment trouvez-vous le Congrès?
- Comment vous sentez-vous?
- Vous sentez-vous plus Acadien ici (au CMA) que dans la vie de tous les jours?
 - o Pourquoi? Qu'est-ce qui favorise cela?
- Qu'est-ce qui vous plaît le plus dans le Congrès? / Pourquoi êtes-vous ici?
- Qu'est-ce que le Congrès représente pour vous?
- Comptez-vous participer au prochain Congrès?

Ces commentaires des participants ont servi à reconstruire une certaine vision générale de la fête, de l'Acadie et de leur signification pour les participants, qu'ils viennent de l'extérieur ou qu'ils fassent partie de la population locale⁶.

Par ailleurs, bien que l'essentiel de l'analyse ait été faite à partir des « vox populi », nous avons également procédé à l'administration de questionnaires qui ont servi d'appui à l'analyse des propos des participants recueillis par « vox populi ». Ces questionnaires, essentiellement fermés, portaient principalement sur l'identité des participants et leur perception du Congrès et des diverses activités qu'il comportait, de même que sur leur participation à chacune de ces activités. Nous avons ainsi procédé à l'administration de 100 questionnaires tout au long du Congrès et ce, dans les diverses activités, que ce soit les grandes fêtes d'ouverture et de fermeture, la fête nationale, les réunions de famille, les conférences et les différentes activités communautaires. Ces questionnaires ont été

⁶ Il est à noter que nous avons procédé aux « vox populi » dans des lieux ciblés où se déroulaient des activités du Congrès dans le but de recueillir les commentaires des participants à l'événement. Des commentaires ont été recueillis autant auprès de gens qui venaient de l'extérieur qu'auprès de gens qui faisaient partie de la population locale, mais qui n'étaient pas présents expressément pour le Congrès. Nous avons néanmoins conservé ces derniers, étant donné l'ampleur de l'événement et de ses manifestations, qui touchaient bien plus de gens que seulement ceux qui se rassemblaient pour y participer.

administrés en face-à-face, selon une méthode d'échantillonnage aléatoire. Étant donné la faible taille de l'échantillon et la difficulté de faire ressortir de grandes tendances à partir des questionnaires fermés, ceux-ci ne formeront pas la base de l'analyse. Cependant, les données qui en sont issues nous aurons permis de jeter un peu de lumière sur les interprétations issue de l'analyse des « vox populi ». C'est donc à titre de complément d'information et de compréhension que nous utilisons les questionnaires dans la présente analyse. Le questionnaire utilisé lors du travail de terrain est présenté en annexe (annexe 4).

Il est certain qu'une telle méthode et une telle façon de procéder de façon aléatoire, sans nécessairement emprunter de méthode systématique et rigoureuse d'échantillonnage, comportent certaines limites, notamment celle de ne pas inclure toute la variété de la population participant à l'événement. Ainsi, il est fort probable qu'un échantillon aussi petit que 200 « vox populi » et 100 sondages n'est pas tout à fait représentatif de l'ensemble de la population et il devient donc hasardeux, voire impossible, d'en tirer des conclusions rigoureuses. Cependant, étant donné l'ampleur de l'événement, le type de travail de terrain comportant plusieurs méthodes de collecte de données et les limites d'ordre logistique, il aurait été difficile de faire autrement. L'analyse, bien que comportant sa part de limites, nous apporte néanmoins un éclairage sur les thématiques examinées.

3.4.4. L'ANALYSE DE SOURCES SECONDAIRES

Les sources secondaires ont également été importantes pour nos analyses. Elles ont d'abord été utiles à l'étape préliminaire, c'est-à-dire pour comprendre les rouages de l'organisation du Congrès afin d'analyser l'événement. Elles sont diverses, selon l'événement étudié. Nous avons ainsi eu recours à différents documents textuels, notamment les documents officiels, les documents de presse et les forums de discussion. Nous nous sommes attardés à divers types de documents qui nous ont donné des renseignements supplémentaires pour comprendre l'événement dans toute sa complexité :

- **Les invitations** : comment elles sont faites, ce qu'elles indiquent, comment elles circulent, à qui elles s'adressent.
- **Le programme officiel et la programmation des activités**
- **Les comptes rendus des réunions préparatoires**, disponibles sur le site Internet du Congrès mondial acadien 2009 (<http://www.cma2009.ca/?page=content&id=51>).

- **Les articles parus dans les journaux locaux et les documents de presse**
- **Les sites Internet, les forums de discussion et les groupes « Facebook » en lien avec le Congrès et ses diverses activités**
- **Les comptes rendus et les bilans suivant l'événement**

L'étude des sources secondaires a commencé par l'analyse du contenu manifeste des documents, c'est-à-dire ce qui est dit ou écrit explicitement dans le texte. Cette analyse nous a menés cependant à des réflexions sur le sens de ce qui est dit ou écrit. L'analyse de ces sources a été effectuée également d'une manière qualitative, c'est-à-dire que nous avons interprété le matériel à l'aide de quelques catégories analytiques, en faisant ressortir et en décrivant ses particularités propres. Ce type d'analyse aura permis de rester fidèle aux particularités des contenus, au prix d'une certaine subjectivité dont nous sommes conscients. C'est à partir de ce qui ressort du dépouillement des documents, en conjonction avec les autres sources d'information que sont les entrevues et l'observation participante que nous avons été en mesure de construire une interprétation des événements.

Cette approche méthodologique a été appliquée sensiblement de la même façon pour tous les événements du Congrès, de même que pour le Congrès en général. Ainsi, nous avons été en mesure de faire des comparaisons entre les diverses activités du Congrès et de voir si les identités et les territoires créés par la fête s'articulent de la même façon dans toutes les dimensions de celle-ci. Bien évidemment, ces événements, quoique distincts, visant des objectifs différents et ne s'adressant pas tous au même public, s'insèrent néanmoins tous au cœur d'un seul et même événement, le Congrès mondial acadien. Et c'est d'ailleurs la conjonction de ces divers événements qui rend le Congrès si unique. Au-delà des événements particuliers, nous avons porté une attention spéciale à ce qui ressort de la plénière, à la façon dont tous ces événements se conjuguent pour donner une saveur particulière au Congrès. Les stratégies d'analyse des données recueillies sont présentées dans les différents articles.

3.5. RÉFÉRENCES

BAXTER, J. et J. EYLEST (1999) « Prescription for research practice? Grounded Theory in qualitative evaluation », *Area*, 31(2) : 179-181.

CHARMAZ, K. (2004) « Grounded theory ». Dans Nagy Hess-Biber, S. and Leavy, P.(Eds.) *Approaches to Qualitative Research: A Reader on Theory and Practice*, New York: Oxford University Press, 496-521.

DEWSBURY, J.D. (2003) « Witnessing space: knowledge without contemplation », *Environment and Planning A*, 35: 1907-1932

EYLES, J. (1988) « Interpreting the geographical world: qualitative approaches in geographical research ». Dans Eyles. J. et D.M. Smith (éd.) *Qualitative Methods in Human Geography*, Cambridge: Polity Press.

GEERTZ, C. (1973) *The Interpretation of Culture*, New York, NY: Basic Books.

GILGUN, J.F. (2001) « Grounded theory and other inductive research methods ». Dans Thyer, B.A. (Éd.), *The Handbook of Social Work Research Methods*, Thousand Oaks, CA: Sage: 345-364.

GLASER, B.G. (1992) *Basics of grounded theory analysis*, Mill Valley, CA: Sociology Press.

GLASER, B.G. (1998) *Doing Grounded Theory*, Mill Valley, CA: Sociology Press.

GLASER, B.G. (2001) *The Grounded Theory Perspective: Conceptualization Contrasted with Description*, Mill Valley, CA: Sociology Press.

GUILLEMETTE, F. (2006) « L'approche de la Grounded Theory; pour innover? », *Recherches qualitatives*, 26(1): 32-50.

HETHERINGTON, K. et J. LAW (2000) « After networks », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 127-132.

LAURIER, E. et C. PHILO (2003) « The region in the boot: mobilising lone subjects and multiple objects », *Environment and Planning D: Society and Space*, 21: 85-106.

LORIMER, H. (2005) « Cultural geography: the busyness of being 'more-than-representational' », *Progress in Human Geography*, 29(1): 83-94.

MCDOWELL, L. (1992) « Multiple voices: speaking from inside and outside " the project " », *Antipode*, 24: 56-72.

NAST, H. (éd.) (1994) « Women in the field: critical feminist methodologies and theoretical perspectives », *The Professional Geographer*, 46: 54-102.

PILE, S. (1991) « Practising interpretative geography », *Transactions, Institute of British Geographers*, 16: 458-469.

SAYER, A. et K. MORGAN (1985) « A modern industry in a declining region: links between method, theory and policy ». Dans Massey, D. et R. Meegan, *Politics and method*, London: Methuen.

SHAFFIR, W.B., R.A. STEBBINS et A. TUROWETZ (1980) « Introduction ». Dans Shaffir, W.B., R.A. Stebbins et A. Turowetz (éd.) *Fieldwork Experience: Qualitative Approaches to Social Research*, New York: Martin's Press.

STARRIN, B., L. DAHLGREN, G. LARSSON et S. STYRBORN (1997) *Along the Path of Discovery. Qualitative Methods and Grounded Theory*, Lund, Sweden: Studentlitteratur.

STRAUSS, A.L. et J. CORBIN (1998) *Basics of Qualitative Research*, 2^e édition, Thousand Oaks, CA: Sage

THRIFT, N. (1996) *Spatial Formation*, London: Sage.

THRIFT, N. (1997) « The still point: expressive embodiment and dance ». Dans Pile, S. and Keith, M. (Éds.), *Geographies of Resistance*, Routledge: 124-151

WAI-CHUNG YEUNG, H. (1997) « Critical realism and realist research in human geography: a method or a philosophy in search of a method », *Progress in Human Geography*, 1(21): 51-74.

WHATMORE, S. (2002) *Hybrid Geographies. Natures, Cultures and Spaces*, London: Sage.

CHAPITRE 4

LA FÊTE, À LA RENCONTRE DU LOCAL ET DU GLOBAL: L'EXEMPLE DU CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

Résumé

Dans son orchestration, le Congrès mondial acadien (CMA) oscille entre sa vision locale et sa portée globale, ce qui a donné lieu, depuis les débuts de l'événement, à plusieurs débats, dont certains relèvent de sa structure organisationnelle. Alors que de prime abord l'événement semble être centré sur le milieu local, il n'en intègre pas moins des éléments qui le dépassent. Ainsi, en s'appuyant sur les débats portant sur la dialectique entre le local et le global et en s'appuyant sur les choix politiques des organisateurs de la fête, c'est-à-dire les stratégies utilisées pour présenter et promouvoir l'événement dans le programme papier et tel qu'il figure sur le Web, cette analyse montre comment l'ancrage local de la fête et les éléments particuliers du lieu engagent des forces externes, qui allient le global aux réalités du milieu local. Elle nous permet de définir une Acadie aux territorialités ouvertes.

Publication

LEFEBVRE, Marie (2012) « La fête, à la rencontre du local et du global : l'exemple du Congrès mondial acadien », *Cahiers de géographie du Québec* (soumis pour publication).

Communication

La problématique et les résultats de cette analyse ont été présentés sous forme de communication par affiche (Illustrated paper) à l'Assemblée annuelle de l'Association des géographes américains (AAG) en avril 2011 à Seattle.

LEFEBVRE, Marie « Festivity and the interweaving of scales: the example of the Congrès mondial acadien », Illustrated paper, *Association of American Geographers Annual Meeting*, Seattle (États-Unis), avril 2011.

Véritable consécration de l'identité et de la culture acadiennes, le Congrès mondial acadien est un grand rassemblement de la diaspora acadienne répartie aux quatre coins du monde. Ces retrouvailles donnent lieu à une myriade d'activités, dont des rassemblements familiaux, de grandes fêtes populaires, des activités thématiques et communautaires, des spectacles d'envergure et des conférences scientifiques. Organisé tous les cinq ans depuis 1994 en divers lieux représentatifs de l'Acadie, le CMA est sans contredit un événement où se jouent des moments parmi les plus intenses du processus d'affirmation de l'identité acadienne. Mais plus encore, son caractère institutionnel et son but éminemment politique lui confèrent un sens qui dépasse le ludique. Il s'insère dans un axe associatif et organisationnel qui témoigne d'un ou de plusieurs discours sur ce qu'est l'Acadie et soulève plusieurs enjeux auxquels celle-ci fait face, notamment la tension entre un repli sur la communauté et une ouverture sur le monde. À une portée globale, qui est de rassembler les Acadiens et Acadiennes de partout dans le monde afin de tisser et de renforcer les liens, se rattache clairement une vision locale, l'organisation et la mise en valeur de l'événement étant clairement orientées par une stratégie servant les échelles les plus fines du territoire qui l'accueille.

Dans son orchestration, le CMA hésite entre le local et le global, ce qui a donné lieu, depuis les débuts de l'événement, à plusieurs débats, dont certains relèvent fondamentalement de sa structure organisationnelle (Allain, 1997; 1998). En effet, lors du premier Congrès, tenu en 1994 dans le Sud-Est du Nouveau-Brunswick, des tensions ont été révélées entre deux niveaux d'organisation : la Société du CMA (SCMA), perçue comme composée d'Acadiens de l'extérieur de la région, et le Comité organisateur du CMA, regroupant des élus des neuf municipalités hôtes de l'événement. Au terme d'une médiation, le conflit s'est finalement résolu en faveur du groupe local, qui dorénavant assumerait le rôle de maître d'œuvre incontesté du CMA de 1994, la SCMA n'ayant que la responsabilité de l'organisation des conférences. Après le premier Congrès et la région et le choix de la Louisiane choisi pour l'organisation du deuxième, la SCMA est devenue inactive et inopérante. Ce n'est qu'en 2001 que la Société nationale de l'Acadie (SNA) devient le mécanisme officiel de sélection des futurs CMA, avec comme mission d'en assurer la pérennité en mettant au point les outils nécessaires pour la sélection des régions hôtes, dont un guide d'évaluation et un protocole d'entente. Il demeure toutefois que l'organisation relève du Comité organisateur du CMA (COCMA), une instance locale créée ponctuellement pour mettre en œuvre l'événement.

Le 4^e CMA, organisé sous le thème de « L'Acadie rassemble », s'est tenu en août 2009 dans la Péninsule acadienne au Nouveau-Brunswick. Le territoire de la Péninsule acadienne forme une pointe à l'extrémité nord-est du Nouveau-Brunswick enclavée entre la Baie-des-Chaleurs au nord et le Golfe du Saint-Laurent à l'est et regroupant une soixantaine de communautés, dont les municipalités de Caraquet, de Shippagan et de Tracadie-Sheila, les villes principales, et d'autres villages comme Paquetville, Saint-Isidore, Grande-Anse, Allardville, Pokemouche, Néguaac et les îles Lamèque et Miscou. Dans le cadre de la présente analyse, c'est cet ensemble de communautés formant la Péninsule acadienne qui définit le local (carte 2).

Carte 2 : Les communautés de la Péninsule acadienne



Source : WIKIPEDIA (2012) « Péninsule acadienne, limites », [En ligne], URL : http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:P%C3%A9ninsule_acadienne_limites.svg, page consultée le 21 mai 2011.

De prime abord, un aperçu de l'organisation du CMA 2009 permet de penser que celui-ci est un événement essentiellement centré sur le local, c'est-à-dire sur la communauté qui l'accueille. En effet,

les propos des organisateurs⁷ laissent croire que la fête vibre à l'ethos de l'appartenance locale, en mettant à l'avant-plan les communautés hôtes issues d'une longue histoire de construction et de reconstruction du milieu de vie. On parle de « *faire connaître une région, sa population, ses artistes, ses artisans* », en y associant certes la « diaspora » acadienne, mais en gardant l'organisation et la présentation de l'événement centrées sur le territoire local de la Péninsule. Ainsi, le volet économique sert l'économie locale en faisant découvrir les gens d'affaires de la région et certaines de ses entreprises et en leur donnant la possibilité de créer des liens et des réseaux plus larges. Sur le plan artistique et culturel, le CMA est, selon les organisateurs, une tribune qui permet aux gens de la Péninsule de se faire entendre et aux artistes locaux de se faire connaître. Bien entendu, il y a d'autres artistes invités, des représentants de la grande Acadie, mais la base demeure les artistes de la région, qu'ils y résident encore ou non. De la même façon, l'organisation et les thèmes abordés lors des conférences ont été laissés aux gens de la Péninsule, ce qui montre encore une fois une volonté d'appropriation locale. Il en va de même pour les réunions de famille.

Le CMA apparaît pour les organisateurs comme un véritable outil de développement local. D'ailleurs, lorsqu'on leur demande quelles seront les principales retombées de l'événement, ils insistent sur les liens créés au sein de la région. Ils parlent de la fête comme d'un événement qui alimentera un « *sentiment d'appartenance local* », comme d'un « *projet rassembleur dans une communauté géographiquement et politiquement divisée* » et comme d'un « *événement qui a forcé à penser la Péninsule comme un espace intégré qu'on veut faire découvrir* ». C'est comme si la communauté locale s'était approprié le CMA, un événement ayant une portée éminemment globale dont le but est de tisser des liens au sein de la grande Acadie diasporique pour mettre de l'avant et servir ses propres intérêts. Cependant, bien que les organisateurs aient cherché de prime abord à valoriser le milieu local, dans un but de développement socioéconomique, ils n'ont pas pour autant dépouillé le CMA de ses objectifs fondamentaux, qui sont de rapprocher les Acadiens et Acadiennes de partout pour leur donner l'occasion de tisser des liens durables et d'encourager, par une programmation variée, l'ouverture sur le monde et l'innovation. On sent, en effet, dans les choix politiques des organisateurs,

⁷ Ces propos ont été recueillis au cours d'une série d'entrevues réalisées en mai 2009 avec le directeur général et les membres du comité organisateur des différents volets du CMA. Elles ont permis de récolter divers renseignements sur l'organisation du Congrès, avec tout ce que celle-ci implique comme défis, sur la vision des organisateurs, sur les diverses activités, leurs objectifs et les retombées envisagées, autant dans l'immédiat qu'à long terme, sur le choix des lieux, sur les groupes visés et les facteurs d'unité et de clivage, sur la publicité et sur l'importance d'un tel événement pour la communauté acadienne de la Péninsule et pour l'Acadie dans un sens plus large.

une volonté ferme de déborder le local, d'intégrer les différentes visions de l'Acadie, soit une Acadie locale, territoriale et tangible, ancrée dans des lieux bien déterminés – en l'occurrence, le lieu où se déroule le Congrès – avec la population et les activités qui l'animent, et une Acadie globale, imaginée, sans ancrage territorial, issue d'un discours et se définissant par des aspects globaux de la culture, de la généalogie et de l'histoire au sens large. En fait, on semble vouloir se servir de la force de la Péninsule acadienne pour animer et célébrer l'Acadie tout entière, où qu'elle soit. Nous soutenons donc que dans son organisation comme dans son orchestration, la fête joue sans cesse sur différents paliers géographiques, ayant une portée beaucoup plus large que la seule mise en scène du milieu local dans lequel elle se déroule. En ce sens, elle devient un instrument de *glocalisation*, c'est-à-dire qui allie le global aux réalités du milieu local et vice-versa (Lefebvre, 2011).

Cette apparente dichotomie, dans l'organisation du 4^e CMA, entre le territoire local de la Péninsule à mettre en valeur et le territoire global à rejoindre suscite cependant certaines réflexions. Comment, le temps d'une fête, la dynamique se joue-t-elle entre la région hôte et les autres composantes du territoire acadien, tant ici qu'à l'extérieur du Canada? Quel rapport particulier le CMA instaure-t-il entre une Acadie locale, territoriale et une Acadie globale, détachée du territoire? Ces grandes interrogations nous permettront de discuter sur la façon dont la fête intègre différemment des composantes du milieu local et de la réalité globale et sur la façon dont elle est façonnée par les interrelations qui s'opèrent entre ces différentes dimensions géographiques. Nous croyons, dans cette optique, que le rôle politique de la fête se joue ici dans le pouvoir inespéré qu'a celle-ci d'allier le local et le global, c'est-à-dire de se servir du global pour favoriser le développement local et de se servir de la force du local pour propulser le dynamisme global de la communauté qui y participe. La fête a ainsi le pouvoir de réconcilier ou de réunir les territorialités divergentes des promoteurs locaux et de la clientèle cible, dont la géographie est beaucoup plus englobante. En attestant la vision des organisateurs et leurs performances politiques, reflétées dans la présentation de l'événement dans le programme.

La première partie du texte présentera quelques repères théoriques et méthodologiques, à savoir la dialectique entre le local et le global, dans leurs dimensions politiques et identitaires. Ensuite, en nous appuyant sur l'étude de différentes données relatives à la présentation de l'événement dans le programme papier et tel qu'il figure sur le Web et dans les divers moyens de promotion et de

présentation, tels les propos et les images utilisés pour décrire l'événement et pour inviter les gens à y participer, nous tenterons de démontrer comment l'ancrage local de la fête et les éléments particuliers du lieu engagent des forces externes et globales. Nous concluons par une réflexion sur la dialectique entre le local et le global sur le plan d'un espace-temps particulier, qui s'affirme non pas au quotidien, mais de façon exceptionnelle dans la fête. C'est de cette façon que nous tenterons de comprendre le pouvoir politique de cette dernière.

4.1. REPÈRES THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES

4.1.1. LE LEXIQUE THÉORIQUE DU LOCAL ET DU GLOBAL : UNE ARTICULATION SOCIO-SPATIALE COMPLEXE

Maints travaux en géographie ont abordé la question des tensions qui prévalent entre le local et le global (Agnew, 1997; Cox, 1998; Delaney et Leitner, 1997; Herod, 2003; Smith, 1990; 1992; 1993; Marston, 2000; Massey, 1994). Aujourd'hui, les débats sur la mondialisation donnent encore plus d'acuité à cette question alors qu'abondent les indices de la création progressive d'une société mondiale et de l'affirmation de nouvelles identités façonnées par les effets conjoints de la surmodernité, de l'internationalisation des échanges et des économies et de la transnationalisation des modèles culturels. Malgré sa clarté sémantique apparente, la mondialisation relève en fait de deux interprétations dans lesquelles s'articule différemment la relation entre le local et le global⁸ : d'une part, la mondialisation est abordée comme une distanciation ou un « allongement » spatio-temporel en relation avec des contextes locaux d'interaction (Giddens, 1991; Beck, 2001) et, d'autre part, comme une « compression » ou un rétrécissement de l'espace-temps qui mène à la fragmentation géographique, au surpassement des barrières spatiales, à la perturbation des horizons (Harvey, 1989; Massey, 1994).

C'est comme si nous avions deux perspectives distinctes pour aborder cette relation : dans le premier cas, le local « s'allonge » ou s'ouvre pour atteindre le global, l'intensification des relations mondiales qui relient les localités lointaines faisant en sorte que les événements locaux sont modelés par les

⁸ Traditionnellement, on considère une pratique comme locale lorsqu'elle est géographiquement circonscrite et identifiable dans un contexte spatialement et temporellement déterminé. Le local, c'est en règle générale le village, le quartier, la commune, parfois même la région; c'est là où nous possédons des bases réelles de tradition et d'identification. Le global et chaque phénomène qui se présente comme global ont toujours une racine locale, une insertion culturelle particulière, et même si on parle souvent de délocalisation et de déterritorialisation causées par les transformations globales, il faut prendre aussi en considération que chaque déplacement est suivi d'un nouvel enracinement, d'une reterritorialisation dans un autre contexte (Dimitrova, 2005).

événements qui se vérifient des milliers de kilomètres plus loin et vice-versa; dans le second cas, le global se fait plus étroit, se rétrécit ou se comprime pour se réaliser dans le local. « L'allongement » et la « compression » de l'espace-temps caractérisent ainsi deux approches qui donnent la priorité à deux itinéraires géographiques, celui qui va du local au global et celui qui suit le chemin inverse (Haesbaert, 2001). Bien que chacune de ces deux perspectives mène à des interprétations différentes, la première admettant que la représentation des phénomènes sociaux serait de plus en plus indépendante ou libérée des conditions locales et spatiales plus concrètes et la seconde admettant que les processus sociaux deviendraient de plus en plus déterritorialisés, les relations se produisant dans un système large et englobant, elles nous suggèrent néanmoins toutes deux que le local et le global sont mutuellement constitutifs.

D'une part, le local ne peut exister que dans le rapport qu'il entretient avec d'autres espaces et, singulièrement, avec un espace plus vaste au sein duquel il se différencie. Bien que le local occupe une place de première importance, il se construit en fonction de territoires englobants, voisins ou plus éloignés, en fonction d'une histoire globale à partir de laquelle on a pu construire ses propres registres de l'appartenance (sociale, politique, symbolique, économique), en fonction de dynamiques identitaires qui renvoient toutes à des stratégies d'identification dans un contexte pluriel. Dans le cas de l'Acadie, chaque « Acadie » locale s'affirme certes en relation avec la région et la province dans laquelle elle se trouve, mais plus encore, face à une Acadie globale, en misant sur les aspects de la culture, de la généalogie et de l'histoire au sens large. D'autre part, le global est formé par les activités de plusieurs agents localisés. Par ses effets limitants et les possibilités qu'il ouvre, le local, de même que les pratiques qui en sont issues conditionnent le développement à une échelle globale (Storper, 1997). C'est par le local que s'orchestrent les changements. Par exemple, c'est dans les communautés locales que se vit l'Acadie au quotidien.

C'est cette vision qui permet de voir la relation entre le local et le global non pas comme une tension mais comme une articulation. Massey (1994) le propose par exemple dans son analyse de Kilburn High Road en concluant que les lieux sont construits à partir d'une constellation de relations sociales qui s'établissent tant au niveau local que global et qui se rencontrent dans un « locus » particulier. Elle ne considère pas le lieu comme une entité isolée, délimitée par des frontières, mais elle le pose comme le résultat de moments articulés dans des réseaux de relations et d'expériences sociales

construites à des échelles beaucoup plus larges que ce qui est défini dans le lieu, telles que la localité, la région ou le pays. Ainsi, le sens du lieu déborde du contexte étroit du local pour inclure des liens avec le monde plus large. Et c'est cette particularité du lien avec cet « extérieur » qui forge le lieu et qui lui donne son image, son identité. C'est dans cette optique que nous parlons de *glocalisation*, un néologisme proposé par Roland Robertson qui combine les termes de « local » et de « global » en insistant sur le fait que le rapport entre eux est toujours une dialectique entre « particularisation de l'universalisme » et « universalisation du particularisme ». En fait, Robertson explique que l'idée de *glocal* se développe dans le contexte japonais où elle a été introduite en premier dans le domaine de l'agriculture en tant qu'un processus d'adaptation des techniques agricoles à des conditions locales. Dans les années 1980, le terme *glocalisation* a fait son entrée dans le monde des affaires japonais dans le sens de « localisation globale », c'est-à-dire comme technique d'élaboration d'une perspective globale compte tenu des conditions locales. Dans le cas de la fête, c'est une manière de se mettre « dans la peau » du local et de valoriser, mais dans le but de proposer un produit « global », le CMA, qui s'adresse à un auditoire beaucoup plus large. Autrement dit, il faut miser sur un jeu dual, à la fois objectif et subjectif, composé des variables de local et de global. Ainsi, par son envergure et son objectif de rejoindre et de réunir en un lieu précis et circonscrit des Acadiens dispersés de par le monde, le CMA fournit un excellent contexte d'intégration du local et du global, de l'Acadie « locale » de la Péninsule et de l'Acadie « globale », diasporique et sans territoire défini, qui s'étend à tous les lieux où sont maintenant installés des Acadiens.

La prolifération des débats concernant le local et le global dans les dernières décennies sous l'effet d'une mondialisation de plus en plus évidente et rapide nous amène à nous interroger sur la nature des relations qui se jouent entre ces deux niveaux géographiques. C'est dans cette optique que nous abordons la fête en tant qu'événement qui se vit certes au niveau local, mais qui prend racine dans une logique beaucoup plus large en impliquant de façon inhérente des rapports géographiques intégrant le local et global, dans un jeu perpétuel entre ces deux composantes interconnectées et interdépendantes, pour s'affirmer comme déclencheur du développement économique communautaire et touristique et comme outil de développement territorial.

4.1.3. LE MATÉRIEL UTILISÉ ET LES STRATÉGIES D'ANALYSE : LA PRÉSENTATION DU PROGRAMME ET LES OUTILS DE PROMOTION

L'ampleur et le caractère élusif de la fête ont placé celle-ci au cœur de plusieurs réflexions scientifiques, dans des domaines très divers. Bien que les préoccupations sur la fête soient très présentes en géographie, il appert que les réflexions qu'elles suscitent chez les géographes n'ont été traitées que récemment dans le champ plus empirique et qu'elles n'ont donné lieu qu'à peu de réflexions méthodologiques. On étudie la fête tantôt en utilisant des techniques d'observation, tantôt en interagissant directement avec les sujets ou en utilisant des points de vue critiques. Il existe donc diverses manières de comprendre et d'analyser la fête et sa signification géographique. Dans la présente analyse, la méthodologie utilisée s'insère dans un cadre de recherche qualitatif où les résultats sont basés sur une analyse de sources diverses avec, comme outil principal, le programme de l'événement.

En effet, le programme du Congrès mondial acadien, tout comme ses différentes composantes, est analysé comme outil révélateur du sens que les organisateurs donnent à cette fête. Bien que le contenu du programme importe dans la compréhension de l'événement, nous nous intéressons ici davantage à la façon dont ce contenu et dont l'événement en tant que tel sont présentés, aux images que l'on donne et à la projection que l'on en fait, le programme étant vu ici comme un texte écrit par les organisateurs, comme un outil leur permettant de performer leur vision et leur idéologie de la fête. En fait, dans un événement comme le CMA, les organisateurs et les promoteurs sont des acteurs politiques dans la construction des territoires. Par leurs choix politiques quant à la programmation et à la présentation de l'événement, ils se positionnent inévitablement par rapport aux diverses dimensions du local et du global que recouvre le Congrès, ils les manipulent de façon à créer une géographie particulière, qui joue, semble-t-il, à leur avantage. Nous nous attardons donc, en premier lieu, à l'analyse des divers éléments de présentation du programme, c'est-à-dire les images utilisées, les slogans, les logos, les couleurs, les thèmes en général, les mots et les textes accompagnateurs, etc. tels qu'on les retrouve sur Internet, dans les divers outils de promotion, de même que sur le programme imprimé. Une analyse de la présentation – autant imagée que textuelle – des activités phares du CMA (journées d'ouverture, de la Fête nationale du 15 août et de clôture) et des petits événements généraux à caractère plus communautaire tels qu'ils apparaissent dans le programme nous éclairera, en second lieu, sur la façon dont l'événement intègre, selon nous, le local et le global.

Ces analyses sont enrichies par des propos recueillis dans des entrevues semi-dirigées avec le directeur du Congrès et avec les membres du comité organisateur des différents volets de l'événement, propos qui nous permettent de mieux en saisir la portée. L'intérêt de ces sources de données vient du fait que les images nous sollicitent de plus en plus, l'explosion de la publicité, l'apparition de nouveaux médias et l'évolution prodigieuse des techniques fabricatrices d'images amplifiant en outre cette sollicitation.

D'un point de vue sémiotique, l'organisation d'un tel événement est intentionnelle, selon nous, et elle poursuit des objectifs géographiques précis. Dans cette optique, sa programmation et sa promotion ne laissent rien au hasard. Elles sont généralement là pour « resémantiser » un message, qui peut être idéologique, politique, identitaire, mais toujours, dans une certaine mesure, géographique. Notre objectif est de le mettre en lumière. Un tel type d'analyse des modes de représentation de la fête et du territoire sera, évidemment, interprétatif et notre expérience et le contexte dans lequel nous ferons la lecture de ces représentations auront un rôle important à jouer dans l'interprétation. Le sens que nous donnerons à l'événement sera ainsi forcément différent de celui qu'ont voulu lui donner ses auteurs – dans ce cas-ci, les organisateurs du Congrès – étendant dès lors le cycle herméneutique. Néanmoins, nous demeurons convaincus que notre interprétation nous aidera à saisir le sens géographique de la fête.

Nous avons choisi d'analyser le programme du CMA et des diverses activités qui en font partie au moyen d'Internet. En effet, alors qu'il rejoint un grand bassin de population en même temps qu'il surpasse les frontières de l'espace et du temps pour créer un « village global » et une interpénétration des forces globales dans le royaume de la vie quotidienne qui se joue au niveau local, il reflète également des idées, des expériences et des influences locales qui, à leur tour, créent le global (Cvetkovitch et Kellner, 1997).

Depuis le début des années 1990, Internet s'est rapidement imposé comme moyen de communication et comme outil de diffusion de l'information et est devenu un espace de représentation du territoire et de l'identité (Fortin et Sanderson, 2003). Il permet de véhiculer un discours qui se présente autant sous la forme d'images que de texte (Vidal, 1997). Bien que son accès ne soit pas nécessairement égal pour tous, le Web agit quand même comme une nouvelle place publique, comme un espace

discursif commun où chacun, individu comme institution, peut prendre la parole, s'exprimer, se présenter, faire de la promotion quelconque, bref, se définir et proposer sa compréhension ou sa représentation d'une situation et des actions qui s'imposent dans cette situation. Bref, l'autoroute de l'information est souvent utilisée comme un outil de promotion et de développement territorial, notamment dans le lien que ceux-ci entretiennent avec d'autres territoires (Estabrooks et Lamarche, 1987; Kellerman, 1993; Rallet, 1993). Sur Internet, chacun est à même de livrer son message, son discours. Mais le Web offre aussi une occasion de passer d'une vision locale à un discours potentiellement global, universel et accessible à un auditoire plus large (Vidal, 1997). Les images et les mots tels qu'ils sont présentés sur Internet ne servent donc pas seulement à signifier, mais aussi à créer un ordre de l'existence individuelle et collective, notamment géographique.

De plus, non seulement les coûts de production sont relativement faibles, mais la quasi-absence de contrôle et le fait qu'il n'y ait aucune centralisation permettent théoriquement à tous et à chacun de créer un site. Dans ce caractère centralisé et peu coûteux réside le potentiel démocratique du Web souligné par de nombreux auteurs (voir notamment Castells, 2002; George, 2000), tant comme outil de mobilisation et de discussion sur des projets collectifs que comme outil de promotion ou de représentation identitaire ou territoriale. En permettant ainsi l'expression et l'ouverture, le matériel trouvé sur Internet et, dans le cas particulier du Congrès, les éléments que l'on choisit d'y mettre en valeur et la façon de les présenter, s'avèrent un outil d'analyse intéressant pour réfléchir à la dynamique entre le local et le global.

Bien qu'Internet apparaisse comme un support privilégié de la géographie des représentations, paradoxalement, peu d'études ont été publiées dans ce domaine, notamment des études qui portent explicitement sur les liens entre le territoire et le cyberspace (Vidal, 1997; Dorion, 2003). Cependant, les travaux empiriques sur cette question aboutissent à la conclusion que les territoires locaux ne disparaissent pas dans le processus de mondialisation, ni dans Internet (Fortin et Sanderson, 2003). En d'autres mots, il appert que dans le contexte de la mondialisation, la plupart des territoires misent sur leur spécificité pour se présenter, se faire valoir, bref, se montrer aux autres. Comme Dodge et Kitchin (2001) le soulignent, plusieurs régions vont effectivement miser sur leur identité propre, leur culture, leur sens des lieux, leur héritage, pour non seulement se présenter aux autres, mais aussi attirer la consommation et par conséquent, l'investissement et le tourisme. En ce sens, Internet peut

servir de support à l'expression d'identités localement ancrées, mais intégrant néanmoins des géographies plus larges et plus globales (Miller et Slater, 2000).

Enfin, rappelons que pour l'analyse de ces données, nous adoptons délibérément une approche essentiellement inductive, mais qui n'exclut pas pour autant une certaine forme de déduction, notamment par l'appareillage théorique exposé plus haut, pour étudier le domaine des significations telles qu'elles apparaissent dans la présentation de la fête, sa programmation et sa promotion. C'est en empruntant à l'anthropologie, entre autres, le sens de la sensibilité intuitive sur ce que la présentation des événements et des phénomènes signifie que nous tenterons de reconstruire, le plus rigoureusement possible, une vision générale de la fête et de ses implications géographiques.

4.2. LA PRÉSENTATION DE LA FÊTE : À LA RENCONTRE DU LOCAL ET DU GLOBAL

4.2.1. L'ÉVÉNEMENT : LA 4^E ÉDITION DU CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

L'événement, tel qu'il circule sur la toile et tel qu'il est présenté dans les invitations ou dans la programmation officielle, fait d'emblée ressortir la présence de plusieurs échelles en lien les unes avec les autres. En effet, l'affiche principale du Congrès, celle que l'on retrouve d'ailleurs sur la page d'accueil du programme papier et sur le Web, oppose d'abord l'image d'un globe, représentant la Terre, l'absence de territoire précisément délimité ou plus généralement, le global, à la Péninsule acadienne, un lieu géographiquement et localement situé (Image 1).

La Péninsule acadienne vous attend pour le 4^e Congrès mondial acadien!



Image 1

Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.

Tel qu'il est présenté, l'événement est localisé dans l'espace. En effet, on fait référence au Congrès qui se tient dans la Péninsule acadienne, un lieu précis autour duquel le monde est invité à se rassembler. C'est d'ailleurs ce qu'invoque le globe représenté dans le logo, qui situe l'événement à l'échelle mondiale. Le logo nous permet ainsi de voir le Congrès comme un événement qui intègre une Acadie locale et une Acadie globale, sans véritables repères géographiques, suggérant dès lors le rassemblement de « l'Acadie mondiale » autour de la Péninsule acadienne, avec tous les liens et l'interconnectivité qu'il permet. D'une façon concomitante, on localise l'événement au sein de différentes échelles, de la Péninsule acadienne au Canada en passant par l'échelle provinciale, celle du Nouveau-Brunswick. Certes, ces différentes échelles permettent de localiser l'événement et de montrer qu'il s'ancre dans un territoire précis, mais aussi que ce lieu est en relation avec d'autres, à des échelles plus larges, qu'elles soient régionales, provinciales, nationales, voire internationales. Donc, la présentation de la fête nous ramène à deux visions : celle d'une Acadie locale, géographiquement ancrée dans la Péninsule acadienne, et celle d'une Acadie qui, le temps d'un événement, s'ouvre au monde, intègre et accueille, abolit les frontières. Cette image du Congrès fait ressortir son caractère d'événement *glocalisé*, c'est-à-dire alliant le global aux réalités du milieu local.

De la même façon, le thème du Congrès, *l'Acadie rassemble*, choisi par les organisateurs, montre lui aussi éloquemment l'imbrication des échelles ainsi que la relation entre le local et le global telle qu'elle est révélée dans la fête. Il convient d'abord de souligner que, dans le thème, on a préféré parler de

« l'Acadie » au lieu de parler de la Péninsule acadienne. Certainement parce que le terme « Acadie » est un terme par définition flou, permettant dès lors de maintenir une certaine hésitation entre le local et le global, voire de les englober. En effet, plusieurs auteurs ont déjà mentionné l'existence d'une ambiguïté dans le terme « Acadie », qui, pour certains, fait référence à un territoire délimité et localisé dans les régions les plus francophones des Maritimes, et plus particulièrement du Nouveau-Brunswick, et pour d'autres, renvoie à un territoire global, large, imprécis et transfrontalier qui s'étend à tous les lieux où sont désormais installés des Acadiens et des descendants d'Acadiens (Lefebvre, 2007; Bérubé, 1987). Le terme « rassemble » pour sa part, fait référence, dans son interprétation la plus simple, aux liens qui se tissent au sein de l'Acadie et de ses différentes représentations territoriales. D'aucuns pourront interpréter ce slogan comme une simple rencontre d'Acadiens, alors que d'autres y verront plutôt l'importance d'une Acadie locale qui sert de terrain d'accueil pour le rassemblement de ces Acadiens et amis de l'Acadie de partout dans le monde. Le terme « rassemble » évoque en fait une union de ce qui est ordinairement séparé, une réunion pour former un groupe dans le but de poursuivre une action commune. De ce fait, le slogan adopté pour le 4^e CMA fait implicitement référence à l'imbrication de plusieurs échelles, qui s'étendent du local vers le global et vice-versa.

L'invitation qui accompagne ce logo et ce slogan dans le programme officiel, intitulé *La Péninsule acadienne vous attend pour le 4^e Congrès mondial acadien!*, confirme d'une certaine façon l'idée d'un Congrès ancré dans la Péninsule. À cet égard, il convient de rappeler l'importance que prend le milieu local, qu'on cherche constamment à faire ressortir et à situer, ce logo et ce slogan étant toujours accompagnés de la mention « Péninsule acadienne », comme s'il convenait de souligner que, même si l'Acadie s'ouvre au monde, l'espace-temps de la fête, lui, demeure ancré dans un lieu concret, localisé et délimité. Le CMA est ainsi un événement où sont organisées des activités multiples, telles des fêtes populaires, des manifestations culturelles, des activités thématiques et communautaires, des conférences scientifiques et populaires, des activités d'exploration du patrimoine naturel, historique et culturel et des rencontres de famille, bref, comme un événement où sont mis en valeur toute la richesse et tout le dynamisme de la région hôte. De la même façon, dans la présentation du Congrès, on met constamment l'accent sur la légendaire hospitalité acadienne et la joie de vivre de la région, témoignant ainsi de l'importance que prend le milieu local dans la finalité de la fête, celle-ci engendrant la continuité locale en étant à la fois le produit et le producteur de la communauté acadienne de la Péninsule. Il en va de même des discours des artisans du CMA publiés dans le

programme des diverses activités. En présentant la fête, on ne manque pas de vanter la région, ses attraits, sa population; « *on espère que les visiteurs et les participants pourront vivre et ressentir toute la vitalité, la fierté, l'ingéniosité et la créativité qui animent notre région et notre peuple* », « *les artisans de cette programmation ont réalisé un véritable exercice de mise en valeur de la région, qui, nous l'espérons, saura graver dans la mémoire collective des moments inoubliables* », « *je vous invite donc à vivre, dans la fraternité et la joie de vivre, ces retrouvailles de la grande famille acadienne et à vous laisser imprégner de la chaleur de l'accueil que vous réserve la Péninsule acadienne* » (Congrès mondial acadien, 2009).

La mise en valeur du milieu local est également perceptible dans les représentations imagées qui accompagnent le logo sur la page principale du programme et qui montrent des paysages de cette Acadie de la Péninsule, une Acadie de la mer, traditionnelle et idyllique, avec son charme maritime et ses bateaux de pêche (Image 2).



Image 2

Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.

Formant grossièrement un triangle à l'extrémité nord-est du Nouveau-Brunswick, la Péninsule acadienne est bordée au nord par la Baie-des-Chaleurs et à l'est par le Golfe du Saint-Laurent, ce qui en fait inévitablement une région maritime. Sa géographie, caractérisée par des rivières, des littoraux, des plages, des barachois, des marais et des baies, contribue également à consolider cette image de la Péninsule. Et ce, c'est sans compter l'importance que prend la mer dans les activités économiques,

la pêche étant l'une des principales activités économiques de la région, de même que dans les activités de loisirs, la Péninsule comptant 17 ports utilisés notamment par les plaisanciers. Ainsi, il appert, comme le souligne Cécyle Trépanier (1996) dans sa présentation de la Péninsule acadienne, que c'est une région où on adore la nature et plus particulièrement la présence de la mer. Le paysage illustré est donc nettement caractéristique d'une Acadie locale, d'une Acadie de la Péninsule acadienne. Il convient toutefois, selon nous, de relativiser le caractère uniquement local de l'Acadie de la Péninsule. Nous soutenons en fait, n'en déplaise à certains, que la Péninsule reflète ou personnifie d'une certaine façon l'Acadie d'aujourd'hui dans toutes ses dimensions géographiques. Faisant partie de la colonie française de l'Acadie depuis 1604 et ayant été un refuge pour plusieurs Acadiens déportés durant le Grand Dérangement, la Péninsule acadienne compte une population à plus de 90 p. 100 francophone qui s'identifie d'abord et avant tout comme acadienne, ce qui lui confère d'ailleurs son titre de capitale de l'Acadie. Nous voyons donc, dans les racines même du milieu local, une signification qui va au-delà de celui-ci.

Bien qu'elles suggèrent, dans leur interprétation la plus simple, une préséance du milieu local, les images présentées sur la page principale du programme n'en témoignent pas moins une certaine intégration du global. À côté des paysages représentant une Acadie locale mettant en valeur le lieu qui accueille l'événement, on présente des images des populations qui l'animent, mais où la géographie est beaucoup moins évidente (Image 3).



Image 3

Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.

En effet, en parcourant le programme, on remarque d'emblée des photos de gens et de familles aux visages souriants, des photos où la fête, un événement par définition global, est à l'honneur. Les couleurs de l'Acadie, le bleu, le blanc, le rouge et le jaune sont omniprésentes sur ces images, nous proposant une Acadie plus décontextualisée, une Acadie davantage définie par la culture et l'identité. Cette représentation laisse penser à l'Acadie sentie et vécue de Cécyle Trépanier (1996), une Acadie qui n'est pas définie par une histoire, par des origines ou par les endroits où l'on vit, mais plutôt par une manière d'être et de vivre, par les sentiments éprouvés à l'égard de l'identité et du « pays », celui-ci différant dans l'imaginaire de chacun. Cette Acadie représentée dans le contexte festif par les images que l'on retrouve sur la page principale du programme et sur le Web est une Acadie basée sur la culture ou encore sur des éléments particuliers de celles-ci comme les traditions, la manière d'être, la solidarité, la bonne entente. L'image représentant une famille vêtue de manière festive aux couleurs de l'Acadie rappelle cette Acadie sentie et vécue, une Acadie qui n'est pas localisée, que chacun s'approprie et qui intègre le local autant que le global (Image 3). Les photos, compléments aux logos et aux slogans, illustrent ainsi la relation entre un territoire local et un territoire global dans un même événement. On présente différentes façons de voir la fête, qui se joue sur plusieurs niveaux géographiques à la fois.

Dans la promotion et la présentation de l'événement, ces images ont fait le tour du monde, permettant ainsi de consolider l'idée du Congrès ancré dans la Péninsule, dans un territoire local, mais s'ouvrant également sur le global. Les stratégies de promotion font également foi de cette dynamique entre le

local et le global : on vise à promouvoir, à mettre en scène le local en le présentant au monde, en le donnant à voir aux autres à l'extérieur de la Péninsule. En fait, depuis l'annonce de la Péninsule comme région hôte en 2004, la promotion du Congrès s'est surtout faite à l'extérieur de la région. Un comité formé de gens représentant la région a organisé une grande tournée dans différents endroits du monde, là où il y a déjà une certaine connaissance de l'Acadie, notamment au Québec, en Louisiane, dans les provinces Maritimes, en Nouvelle-Angleterre et en France (Normandie, Bretagne et Poitou, entre autres). Cette tournée promotionnelle a permis de faire la publicité non seulement du Congrès, mais aussi de la Péninsule en invitant officiellement les gens de l'extérieur à venir découvrir la région⁹. Les diverses activités organisées dans le cadre des événements festifs n'utilisent cependant pas ce jeu d'échelles de la même façon, certaines tendant davantage vers la promotion du local, alors que d'autres s'ouvrent plus aisément vers le global.

4.2.2. LES ÉVÉNEMENTS « PHARES » DU CMA 2009

L'espace festif tel qu'il est construit dans le cadre du CMA met en valeur un lieu, celui où s'enracine l'événement, mais un lieu qui s'ouvre également à des territoires plus larges, plus vastes, plus globaux, desquels il se différencie certes, mais qu'il intègre néanmoins, comme nous le verrons dans les analyses qui suivent. Dans le cadre du Congrès mondial acadien, les événements « phares », soit les journées d'ouverture, de fermeture et de la fête nationale, font intervenir de façon plus ou moins précise les liens entre le local et le global, en les intégrant tour à tour, chacun à leur façon. Les slogans choisis par les organisateurs pour ces trois événements, les messages diffusés dans le programme pour les promouvoir et les images qui les accompagnent illustrent tous d'une certaine façon cette intégration du local et du global.

⁹ Par exemple, dans le cadre des fêtes du 400^e anniversaire de Québec, en août 2008, le Vieux-Québec a été le centre d'un spectacle grandiose qui avait pour but de faire la promotion du Congrès mondial acadien 2009. La « Grande rencontre Acadie-Québec : tant d'histoires à raconter » a permis de mettre en valeur le talent des artistes acadiens de l'heure avec des artistes d'Ode à l'Acadie, du groupe Suroît et d'une grande variété de représentants de la Péninsule acadienne, accompagnés de leurs invités québécois, dont Michel Rivard et Laurence Jalbert, entre autres. Télédiffusé en direct à ARTV, en différé le soir même sur la Télévision atlantique de Radio-Canada et quelques jours plus tard sur les ondes d'Espace Musique et de la Télévision nationale de Radio-Canada, ce spectacle a offert une belle visibilité à l'Acadie d'un océan à l'autre, en plus d'être une tribune pour les représentants de la Péninsule qui ont pu lancer l'invitation officielle de se rendre dans la région en août 2009 pour fêter le 4^e CMA. Des initiatives de cette envergure ont été prises un peu partout, notamment en France, en Louisiane, en plus des bulletins électroniques, des émissions spéciales et de la couverture médiatique qui ont accompagné ces tournées.

LA JOURNÉE D'OUVERTURE

La présentation de la journée d'ouverture témoigne de prime abord d'un espace festif construit autour du milieu local, mais s'ouvrant néanmoins au global. *L'Acadie accueille*, le thème de la journée d'ouverture dans la région de Shippagan, Lamèque et Miscou, révèle d'emblée cette ouverture, cette relation entre diverses personnes, divers lieux, diverses échelles. En effet, le terme « accueille » suppose l'existence d'un hôte et d'un visiteur et donc de gens établis dans un lieu précis et délimité qui permettent cet accueil, qui offrent leur hospitalité. Ce n'est pas un hasard si les organisateurs ont choisi ce thème lourd de sens pour accompagner les activités de cette journée; on veut lancer le ton du Congrès en mettant l'accent sur le milieu local, sur la région hôte, sur la manière dont elle reçoit, dont elle se comporte avec les personnes qui se présentent. Ainsi, par le slogan choisi pour la journée d'ouverture, on ancre la fête dans un territoire local, mais qui n'a d'importance que dans son rapport au global, par le fait qu'il accueille des Acadiennes et des Acadiens d'ailleurs, de par le monde.

Les messages diffusés, de même que les images présentées pour promouvoir la journée d'ouverture rappellent aussi un certain ancrage local. En effet, on mise sur les particularités et les attraits des villes et villages de la Péninsule qui accueillent l'événement en les présentant sous des allures de fête. Par exemple, le célèbre pont de Miscou et le port de Shippagan avec ses bateaux de pêche sont des symboles locaux forts, encodés dans l'espace festif, comme le démontrent les images présentées dans le programme officiel du Congrès (Images 4 et 5).



Image 4: *Pont de Miscou*

Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.



Image 5 : *Port de Shippagan*

Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.

De la même façon, on présente les activités qui remplissent cette journée à travers le prisme de la qualification territoriale, comme si on tentait de vendre la région, notamment sur le plan touristique. Alors que s'ouvre le 4^e CMA dans les Îles acadiennes de Lamèque et de Miscou, au phare et sur le pont, pour se poursuivre dans les rues de Shippagan, les participants sont invités à « *[parcourir] cette région pittoresque, [à traverser] d'élégants ponts accompagnés de bateaux colorés, [à découvrir] sur leur passage une multitude de trésors humains, artistiques et culturels de toutes origines et [à assister] à des manifestations qui témoignent de la vitalité actuelle de ce peuple francophone d'Amérique* » (Congrès mondial acadien, 2009 : 23). Les populations locales y sont d'ailleurs largement sollicitées, notamment pour la Fête de la lumière près du phare, au bout de l'Île de Miscou, où des représentants des premiers habitants de l'Île, accompagnés d'artistes, célèbrent et rythment le lever du jour, comme un appel à l'océan.

Mais derrière cette représentation symbolique de la journée d'ouverture de la fête, où le milieu local est mis en exergue, se profilent des éléments de programmation qui témoignent d'une ouverture territoriale, qui laissent croire que la fête englobe indubitablement des territoires globaux en s'ouvrant à eux. C'est notamment le cas de la marche de l'Acadie marquant la journée d'ouverture qui débute sur le quai de Petit-Shippagan pour se terminer au quai de Miscou. Durant cette marche, les représentants des premiers habitants de l'Île accompagnés d'artistes souhaitent la bienvenue aux milliers de visiteurs et aux dignitaires présents et venus de partout, en même temps que se croisent sous le pont près de

200 bateaux côtiers de toutes les régions de la Péninsule décorés aux couleurs de l'Acadie. Ces événements symbolisent d'une certaine façon l'imbrication de l'Acadie locale et de l'Acadie globale; la marche, pendant laquelle se rencontrent des gens des différents endroits de la province, du pays et du monde, et l'accueil que réserve à ces visiteurs la population locale témoignent certes d'un enracinement dans un lieu précis et localisé, mais aussi d'une Acadie ouverte au monde, d'une Acadie qui s'étend par-delà les frontières et qui laisse place à d'autres individus avec des lieux d'appartenance divers. Le local sert davantage à la rencontre de populations venant de différents lieux, à l'interaction entre différentes échelles d'appartenance acadienne. La rencontre de bateaux témoigne également de la mise en valeur du local et du global dans l'espace de la fête. En fait, la symbolique des bateaux rappelle une Acadie des Maritimes, dans laquelle se trouve la Péninsule; mais plus encore, la rencontre de ces bateaux manifeste l'idée d'un voyage et ramène à des éléments historiques de la dispersion et du retour, ce qui implique une Acadie plus large, une Acadie globale.

L'apogée de cette journée d'ouverture, le spectacle *L'Acadie accueille – Racines océanes*, s'éloigne de la simple valorisation du milieu local non pas seulement pour s'ouvrir au global, mais véritablement pour l'intégrer, le mettre en valeur. En fait, ce spectacle qui mêle des artistes provenant des quatre coins de la grande Acadie, comme Calixte Duguay et Sandra Le Couteur de la Péninsule acadienne, le groupe Suroît des Îles-de-la-Madeleine, Ann Savoy de la Louisiane et Patricia Richard de l'Île-du-Prince-Édouard, avec d'autres artistes de la francophonie, comme Daniel Lavoie du Manitoba, Mario Pelchat du Québec et Oumou Soumaré de l'Afrique, se veut un véritable appel à la fête qui nous entraîne dans un fascinant voyage musical autour du monde. En effet, ce spectacle où sont réunis des rythmes de l'Acadie et des rythmes du monde célèbre avec force la vitalité de l'Acadie globale et inclusive tout en démontrant qu'elle prend ses racines partout. En ce sens, cet événement se veut un moment qui va au-delà de l'inclusion du global; il s'affirme comme un véritable métissage qui surpasse l'espace et le temps. Il soulève l'indécision de la frontière et est en ce sens un événement véritablement global. Ainsi, alors qu'elle s'ouvre sur le local, la journée d'ouverture du CMA s'achève en y intégrant indubitablement le global.

LA FÊTE NATIONALE

Le 15 août, la journée de la Fête nationale de l'Acadie telle qu'elle est promue, présentée et organisée, demeure toujours ancrée dans un lieu précis, d'échelle locale. L'insertion de l'espace festif dans le milieu local est toutefois ici un peu plus ambigu que dans le cas de la présentation de la journée

d'ouverture, notamment lorsque l'on analyse le slogan de cette journée, *l'Acadie célèbre*. Sous le signe solennel de la célébration, ce slogan met l'accent sur la fête, la démonstration d'actes publics d'une importance particulière, et donc, sur un événement universel et générique. Ce slogan peut nous laisser croire que la fête perd en quelque sorte son ancrage local, qu'elle témoigne d'une Acadie sans géographie. Par contre, il ne faut pas penser que la fête, dans ce cas-ci, nie l'existence d'un certain lieu circonscrit. En effet, comme nous l'avons mentionné, la fête et les célébrations de toutes sortes qu'elle propose sont ancrées dans un espace précis, d'échelle locale le plus souvent.

La promotion faite dans le cadre de cette journée de la Fête nationale, en collaboration avec le Festival acadien de Caraquet, témoigne encore une fois d'une certaine ambiguïté entre une Acadie localement ancrée et une Acadie globale, qui n'est pas centrée sur un territoire particulier. D'une part, on met en valeur l'Acadie locale du CMA en présentant dans le programme la région de Caraquet, hôtesse des festivités du 15 août, comme une « *vibrante région culturelle* », une « *chaleureuse communauté* » et une région dont « *la réputation n'est plus à faire lorsque vient le moment de célébrer dignement et bruyamment notre fierté, notre culture et notre diversité* ». D'autre part, avec les images des diverses populations en fête lors du Grand Tintamarre, on remet l'emphasis sur les éléments culturels de l'événement et on le décontextualise en quelque sorte, en l'ouvrant vers une Acadie globale, caractérisée par des territoires plus vastes qui s'étendent au-delà du milieu local qui l'accueille (Images 6 et 7).



Image 6
Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.



Image 7

Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.

C'est d'ailleurs cette ouverture du local au global qu'exprime l'événement clé de la Fête nationale, le Grand Tintamarre. Pour cette manifestation d'art communautaire et populaire, enrichie par des éléments allégoriques qui frappent l'imaginaire collectif et des « patentes à bruit » de toutes sortes, on invite les communautés, les familles et les visiteurs présents à venir mêler leurs couleurs à celles de l'Acadie et on les encourage à exprimer leur identité, quelle qu'elle soit, avec originalité et fantaisie. Ainsi, cet événement grandiose qui prend place dans les rues de Caraquet, un lieu défini et significatif pour l'Acadie de la Péninsule, témoigne d'un certain ancrage local, le Grand Tintamarre ayant lieu chaque année à Caraquet. Mais dans le cadre du CMA, l'invitation lancée aux gens d'affirmer leur appartenance à un lieu particulier, qu'il soit local, régional, provincial ou national, illustre une certaine intégration du local et du global au moment de la fête. La conclusion de cette journée, encore sous le signe de la fête, par le grand spectacle télédiffusé par la Société Radio-Canada *L'Acadie célèbre – Le temps de se dire...* se comprend comme une véritable affirmation d'une Acadie moderne qui réinvente ses racines en s'ouvrant au monde et qui raconte d'une façon nouvelle son parcours extraordinaire. Les artistes choisis pour se produire à cette manifestation artistique et culturelle impressionnante, tels Édith Butler, Zachary Richard et le groupe 1755, sont des artistes marquants de la grande Acadie globale. Dans un mélange de chansons traditionnelles et plus récentes, les artistes se mêlent, se présentent, chantent ensemble des chansons qui ne sont pas nécessairement les leurs, comme pour montrer que l'Acadie rayonne par-delà le milieu local et les populations qui l'habitent.

LA JOURNÉE DE CLÔTURE

Finalement, la façon dont on a choisi de présenter la journée de clôture, par l'utilisation autant des mots que des images, laisse transparaître, au-delà de la promotion du local, une certaine volonté d'ouverture au monde. En effet, le thème de la journée de clôture dans la région de Tracadie-Sheila et de Néguaac, *l'Acadie rassemble*, signifie l'existence de groupes séparés au sein de divers lieux, réunis en un lieu par des liens qui vont au-delà de celui-ci. Dans sa signification la plus simple, le terme « rassemblement » fait inévitablement allusion à des éléments dispersés qui sont réunis et mis ensemble momentanément dans un même endroit pour former un groupe. En ce sens, le slogan choisi dénote une intégration du local et du global, tout en rappelant l'importance du local, le rassemblement ne prenant pas place n'importe où mais étant localisé dans un lieu précis et significatif. Bien que le milieu local soit implicitement représenté dans le slogan de la journée de fermeture, celui-ci tend à mettre l'accent sur l'ouverture, notamment au global. Ainsi, alors que se conclut le Congrès, les organisateurs s'éloignent de la seule promotion du milieu local pour intégrer d'autres lieux qui existent à des échelles plus larges. Ce sont des indices d'une Acadie globale que l'on retrouve dans les éléments de présentation et de promotion de cette journée.

Le message est le même lorsque l'on analyse les termes utilisés pour présenter cette journée dans le programme. Après avoir vanté la région tout au long du Congrès, on termine en s'ouvrant aux autres lieux, en tentant de faire connaître la Péninsule au-delà du local, en essayant d'y intégrer un territoire plus global. À l'instar des images choisies pour illustrer cette fin du Congrès, qui sont beaucoup moins locales (Image 8), les propos utilisés témoignent aussi d'une ouverture au monde. On présente la programmation de la journée en ces termes :

« Résolument tournée vers l'avenir, cette journée met en relief l'incroyable vitalité du peuple acadien en ce début de 3^e millénaire et les liens qui l'unissent aux autres peuples de la terre. Comme un message lancé au monde, le contenu de la journée de clôture valorise la vitalité de la jeunesse acadienne et certaines valeurs profondes qui unissent les Acadiennes et les Acadiens. » (Congrès mondial acadien 2009: 144).



Image 8

Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.

Évidemment, les populations locales sont encore une fois impliquées, notamment lors de la cérémonie du lever du jour à Esenôpetitj (Burnt Church) au début de la journée de clôture, cérémonie lumineuse faisant ressortir non seulement l'attachement à la terre, mais aussi les liens qui unissent l'Acadie aux Premières Nations. D'une façon similaire, la cérémonie symbolique de passation de la flamme de l'Acadie de la Péninsule acadienne et de la terre de cette région à la région hôte du prochain CMA révèle une certaine ouverture au monde, un désir d'ouvrir le local à d'autres territoires et de s'affirmer comme un phénomène localement ancré mais dont la signification demeure néanmoins globale.

Bien que la plupart des événements de la journée de fermeture et des stratégies de présentation de ceux-ci illustrent une certaine interconnexion du local et du global, il semble que ce soit le spectacle de fermeture, qui met un terme à cette 4^e édition du Congrès, qui démontre le mieux cette relation. D'abord, le titre du spectacle, *L'Acadie rassemble – D'une même voix*, met en évidence une certaine ouverture et une intégration; les artistes issus du milieu local comme Wilfred Le Bouthillier et Jean-François Breau mêlent leurs voix pour l'occasion à quelques-unes des grandes voix de l'Acadie actuelle globale, comme Angèle Arsenault (Île-du-Prince-Édouard), Waylon Thibodeau (Louisiane), le groupe Gadelle (Île-du-Prince-Édouard) et le groupe Grand Dérangement (Nouvelle-Écosse). Sous le signe de la jeunesse, ce spectacle identitaire relate en images, en danse et en chansons l'incroyable mouvance de ce peuple francophone, comme un message lancé au monde, un appel à la solidarité humaine. En même temps qu'il est un hommage aux 102 communautés de la Péninsule qui ont œuvré

avec cœur et âme à la mise en place du Congrès, ce spectacle se présente comme ouvert au monde et tourné vers l'avenir, puisqu'il laisse une place importante à la jeunesse acadienne. Cette rencontre d'artistes qui unissent leurs voix pour n'en faire qu'une montre des indices d'une Acadie sans frontières, qui s'étend à l'ensemble du continent, voire au monde entier, d'une Acadie qui cherche tout de même à s'ancrer localement, à habiter le territoire, le milieu local y étant encore une fois mis en valeur comme le fondement, la base de cette Acadie globale et ouverte.

4.2.3. LES « PETITS » ÉVÉNEMENTS¹⁰

Par ailleurs, les événements choisis pour combler l'espace entre ces grandes journées du Congrès renferment une certaine symbolique locale. D'entrée de jeu, dans le programme, le visiteur est témoin d'une myriade d'activités communautaires organisées dans les différents villages de la Péninsule et orientées d'abord et avant tout vers la découverte des communautés, de leurs attraits, de leur population, de leurs artistes et de leurs artisans. Ces quelques 300 activités communautaires qui se déroulent tout au long des 17 jours du Congrès sont d'ailleurs présentées comme des activités à saveur très touristique; on les présente en effet comme des activités caractéristiques de la région, qui mettent en valeur des « attraits bien de chez nous » et on les accompagne d'images de paysages fort représentatifs de ce coin maritime du Nouveau-Brunswick (Images 9, 10 et 11).

¹⁰ Les « petits » événements sont des événements qui ont lieu tout au long du Congrès. Non sans signification, ils sont qualifiés de « petits » événements parce que ce ne sont pas des événements majeurs qui mobilisent à eux seuls toute une journée du programme.



Image 9

Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.



Image 10

Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.



Image 11

Source : Congrès mondial acadien 2009, *Programme officiel*.

Dans ces fêtes, ces expositions, ces ateliers et ces visites guidées, on mise sur l'unicité de la région, sur la créativité des artisans et artistes acadiens locaux, sur les produits du terroir exclusifs aux diverses communautés de la Péninsule, sur leur patrimoine autant bâti qu'historique, religieux ou naturel. Par exemple, la pêche, une des activités économiques principales de cette région, est mise en valeur de diverses façons; par des vidéos sur les différents types de pêche pratiqués dans la région qui permettent aux gens de montrer comment on travaille sur le bateau, par des expositions historiques sur cette activité importante et par des repas composés notamment de produits de la pêche. Dans la même veine, plusieurs expositions et ventes d'artisanat et de produits locaux ont lieu un peu partout sur le territoire de la Péninsule. Ces activités communautaires sont organisées dans le but avoué de faire connaître la Péninsule et ses trésors, non seulement aux visiteurs, mais aussi aux populations des différentes communautés de cette région, entre autres afin de susciter un rapprochement. Ici, ces « petits » événements servent clairement des intérêts locaux. C'est le territoire local que l'on cherche à mettre en valeur, à faire découvrir, voire à vendre. On se présente à l'autre en misant sur les forces et les particularités locales et donc, le Congrès prend, par le truchement de ces activités et de leur présentation, une saveur très locale.

D'une façon similaire, le volet de « L'Acadie et ses humeurs » qui se poursuit durant toute la durée du CMA et qui présente pas moins de 17 événements et projets d'envergure se déroulant dans l'ensemble de la Péninsule acadienne, témoigne également de l'importance du local dans la mise en

scène de la fête. Dans le programme, on présente ces événements d'arts visuels, de théâtre, d'activités en nature, de sports, de projets scolaires, de radio, de musique, de films, de rencontres d'affaires et autres comme des occasions de partir à la découverte de trésors insoupçonnés comme des événements qui resteront sûrement gravés longtemps dans la mémoire collective. Mises sur pied par des gens du milieu, ces activités veulent témoigner autant des beautés naturelles que culturelles de la Péninsule, leur Acadie vécue au quotidien. Manifestement orientés vers la découverte du milieu local, les événements et activités de « L'Acadie et ses humeurs » n'en sont néanmoins pas restreints et intègrent des éléments plus globaux. Par exemple, l'exposition *Vent d'art* est une exposition de groupe ayant lieu dans les Îles acadiennes de Lamèque et de Miscou qui réunit pour la première fois, dans un même endroit, plusieurs générations de créateurs et d'artistes en arts visuels qui ont des liens insulaires et qui ont été éparpillés sur la grande terre. Dans le cadre de l'exposition *Irréductibles racines*, où chaque municipalité participante s'est vu attribuer un artiste acadien et un artiste autochtone qui auront créé séparément une œuvre sur la signification du nom de la municipalité en question, on met encore une fois en valeur le milieu local, mais dans les différentes façons dont on le voit, selon que l'on soit de la Péninsule ou d'ailleurs, selon différentes cultures et lieux d'appartenance. Finalement, l'exposition *Divine fenêtres... Sacrées hookeuses!*, à Lamèque, témoigne également d'une Acadie qui va au-delà du milieu local, puisqu'elle réunit des groupes de « hookeuses » de l'Acadie des quatre provinces de l'Atlantique, de la Louisiane et de la Gaspésie pour révéler les richesses du patrimoine architectural religieux en créant des tapisseries et des tapis « hookés », c'est-à-dire crochetés. Ces « petits » événements du Congrès sont ainsi sans contredit des stratégies de promotion du local, mais dans une visée qui n'en intègre pas moins le global, tant dans leur organisation que dans leur rôle de produits touristiques qui vont rester au-delà du CMA et qui visent à attirer des touristes dans un but économique.

D'autres événements du Congrès témoignent également de cette juxtaposition du local et du global. D'abord les réunions de famille, où un total de 89 familles se rencontreront sur le territoire de la Péninsule pour se connaître, découvrir et partager des racines communes, autour de diverses activités, sont des exemples par excellence de l'ouverture du local au global et de l'intégration du global au local. Des gens viennent de partout dans le monde pour assister à ces rencontres à la fois émouvantes et réjouissantes. Le but principal de celles-ci, la généalogie, est d'ailleurs très révélateur d'une Acadie globale, éparpillée par-delà les frontières, bien que les Acadiens vivent leur *acadianité*

chacun dans leur milieu propre. Toutefois, il semble que l'organisation de ces réunions, qui est confiée aux gens du milieu local, ait privilégiée, pour cette raison, des familles très présentes dans la Péninsule. Les invitations lancées ont d'ailleurs été adressées essentiellement aux populations plus locales.

L'Espace Neuf, un espace sur le terrain de l'école La Rivière de Pokemouche au centre de la Péninsule, où sont aménagés spécialement des pavillons et des kiosques qui mettent en valeur les produits et services des exposants et illustrent ainsi l'innovation, la créativité et le savoir-faire de l'Acadie et de la Francophonie, est un autre exemple de l'ouverture du local au global. Ainsi, le local, Pokemouche, fait office de terrain d'accueil pour des exposants non seulement de la Péninsule, mais aussi du Nouveau-Brunswick, de la grande Acadie et de la Francophonie. Dans la même foulée, les spectacles thématiques présentés chaque soir du 16 au 22 août à l'Espace Neuf mettent en valeur chaque fois des territoires différents qui s'associent pour former la grande Acadie globale : la France, la Louisiane, le Nouveau-Brunswick, le Québec, l'Atlantique et la Péninsule acadienne.

4.3. LA GRAMMAIRE TERRITORIALE DE LA FÊTE : UNE DYNAMIQUE ALLIANT LOCAL ET GLOBAL

L'analyse que nous venons d'effectuer sur la façon dont le Congrès est présenté nous ouvre une porte pour apporter une dimension plus géographique à la littérature sociologique et anthropologique dominante sur la fête. En fait, cette brève analyse de la présentation et de la programmation de l'événement nous permet d'aborder la fête comme un processus politique et social, constitutif d'une géographie particulière, manifeste de l'imbrication du local et du global qui s'opère dans le cadre d'événements spatio-temporels particuliers. Le jeu qui se joue entre le local et le global dans le Congrès mondial acadien n'est cependant pas un processus anodin. Il faut voir dans celui-ci le rôle important des acteurs politiques – dans ce cas les organisateurs et les promoteurs du Congrès – qui contribuent à le modeler. Ainsi, du début à la fin, l'organisation de la fête a été innovatrice, dessinant intentionnellement son insertion globale sur les paradigmes culturels qui prévalent dans le milieu local. En fait, la fête trouve sa véritable consistance dans le lieu dans lequel elle s'inscrit, parce qu'elle est d'abord et avant tout une mise en scène de la société dans son espace de vie et de légitimité. Celle-ci n'exalte-t-elle pas l'un des moments décisifs de la construction sociale, qui passe, pour tout groupe humain cohérent, par le rapport privilégié qu'il entretient avec ses lieux de vie? Ce n'est donc que par la compréhension de son imbrication constitutive à un lieu que l'on peut apprécier la globalité du sens

de la fête (Di Méo, 2001). Et c'est précisément de cette façon que les organisateurs ont contrôlé la représentation de l'événement et de l'espace dans lequel il s'insère en créant une géographie particulière pour le CMA, dans laquelle se mêlent, de diverses façons le local et le global.

Ainsi, les organisateurs ont choisi de miser sur le milieu local, celui de la Péninsule acadienne, dans la présentation et dans la programmation de l'événement. Dans sa conception, la fête renvoie donc d'abord à une communauté localement enracinée, à un espace topographique circonscrit et délimité où se jouent des relations sociales, politiques, de pouvoir et où se construit et se conforte l'identité. C'est sur une base locale et régionale concrète, dans un espace nommé, représenté, vécu et approprié par ses habitants et les visiteurs que sont généralement posées les assises structurelles et symboliques de la fête. On ne parle pas uniquement du Congrès mondial acadien, cette manifestation festive d'envergure qui marque les retrouvailles de la grande famille acadienne éparpillée de par le monde. On parle du Congrès mondial acadien 2009, tel qu'il prend place dans la Péninsule acadienne au Nouveau-Brunswick. Et c'est précisément cet espace local qui est investi et marqué de conséquences matérielles tangibles au moment de la fête. Les espaces que l'on a choisi d'investir durant l'événement en font foi. Les spectacles ont lieu dans des espaces précis, non dénués de signification; les divers défilés, pendant lesquels les participants sillonnent et investissent les rues, organisent des tracés qui épousent les formes du terrain physique et humain de la localité qui les accueille, concrétisent son emprise spatiale dans un territoire local. En fait, on s'arrange toujours pour resituer les repères dans des espaces-temps qui existent au quotidien, qui témoignent d'un ancrage local. Les rues et les places publiques ont été utilisées et privilégiées pour accueillir les grandes manifestations, les spectacles, les défilés et les activités des trois grandes journées du CMA, pour souligner en quelque sorte l'ancrage local de la population acadienne, leur territoire quotidien. L'espace de la fête est donc un espace aux coordonnées fixes et objectives sur la surface terrestre, une entité cartographiable positionnée en relation avec d'autres lieux, certes, mais relevant d'abord et avant tout du domaine local, riche des contextes et des relations sociales qu'il implique. C'est ce que les choix organisationnels et les stratégies promotionnelles des artisans de la fête ont montré.

Mais plus encore qu'une scène fixe sur laquelle se profilent une série d'éléments visibles, qui sont autant de produits humains intégrant à la fois des individus et leur biographie, des groupes et des structures, la fête concrétise symboliquement l'existence de la société locale, elle consolide une

identité collective localisée. Elle rassemble les lieux publics et emblématiques d'une localité, lieux que s'approprient à leur tour de diverses façons des individus et des groupes, des gens de la place comme des touristes, qui leur confèrent des significations particulières et différentes. L'espace de la localité, parce qu'il est partagé par les groupes et les individus qui l'investissent, constitue une scène idéale pour la fête et pour son message identitaire. Comme l'affirme Di Méo (2001), la fête fait l'unité et l'identité des groupes localisés. Elle fournit une occasion où les localités ont la possibilité de se construire une identité, en se fabriquant des images, en produisant leur propre contexte, leur propre définition et la définition des autres (Chérubini 1994; Appadurai, 1997). Dans le cas du CMA 2009, les organisateurs ont contribué à créer cette image et cette identité en misant sur le dynamisme et la vitalité de la communauté et du milieu local, sur leur histoire, leur héritage culturel et leurs structures sociales propres. Ce faisant, ils ont écrit des « textes culturels », pour reprendre la terminologie de Geertz (1993), qui nous ont permis d'apprécier la culture locale de cette communauté ancienne, solide et détentrice d'une mémoire sociale active.

La fête est ainsi d'abord et avant tout ancrée dans le local, en ce sens qu'elle est à la fois le produit et le producteur de la société locale. Mais cette préséance du local dans la compréhension de la symbolique territoriale de la fête ouvre inévitablement la porte à d'autres processus géographiques qui présentent nombre d'aspects paradoxaux ou conflictuels. Parce qu'une collectivité locale, quelle qu'elle soit, ne se définit qu'en regard de l'altérité, qu'à travers ses relations avec les sociétés et les espaces voisins, en faisant appel au renfort de l'espace et des lieux, le territoire que la fête met en scène ne peut exister que dans le rapport qu'il entretient avec d'autres territoires et, singulièrement, avec des territoires plus larges. Dans ce rapport, la fête détache le territoire local de son contexte géographique; elle l'expose, certes, mais elle le fait surtout en l'ouvrant et en le définissant par rapport au monde. En fait, bien que la fête soit comprise comme l'expression culturelle d'une communauté locale, elle a toujours une orientation extérieure manifeste, en ce sens que la communauté en question produit des significations culturelles destinées expressément à être lues par le monde extérieur. Leur existence même est en outre fondée sur le mouvement, l'interaction et les échanges culturels, idéels et économiques, qui se produisent à la fois dans le lieu où prend place la fête et dans d'autres sphères géographiques (Quinn, 2003; Hannerz, 1988). La place faite par les organisateurs à l'Acadie globale dans la présentation de l'événement et de ses diverses manifestations en témoigne. Parallèlement à

une mise en scène du milieu local, on a fait un effort du côté des organisateurs pour intégrer la vision de l'Acadie globale et sans territoire défini.

Ainsi, la fête prend place dans un territoire précis, le plus souvent d'échelle locale mais elle le fait en l'enchâssant dans des systèmes de croyances et des idéologies très variés, d'une portée géographique beaucoup plus large que les strictes frontières de la localité qui l'accueille et l'organise (Di Méo, 2001). La fête est bien l'expression géographique, à la fois concrète et symbolique, d'une collectivité sociale cherchant à affirmer son identité en se servant des territoires à cette fin. Celle-ci, bien qu'elle se réfère à des aires géographiques précises, s'étend au-delà de ses seules limites locales, régionales, voire nationales, et dès lors, les territoires de la fête endossent un sens nouveau du fait de leur intégration dans le global.

Nous puisons dans la littérature récente quelques clés d'interprétation de ce jeu qui se joue entre le local et le global dans la cadre de la fête. En fait, il semble que l'ouverture des fêtes au global suit les tendances intégrationnistes de l'économie globale, qui encourage les territoires à se créer et à se reproduire dans la seule intention d'attirer des flux de capitaux. Les fêtes font désormais indubitablement partie d'une stratégie populaire qui vise à faire la promotion d'un territoire comme « industrie culturelle » dans une visée essentiellement économique. Certains auteurs, dont Lash et Urry (1993), qui ont fait état de la relation entre la fête localement enracinée et le marché touristique, ont vu dans cette dimension économique de l'ouverture globale de la fête, une tendance qui la distancierait de sa signification locale. De la même façon, Greenwood (1989), dans son étude de l'Alarde à Fuenterrabia en Espagne, critique de façon dévastatrice la *commodification* du rituel public du village en concluant que l'intervention publique pour développer le potentiel touristique du festival a abouti à en faire une performance économique globale au détriment de la culture locale. Dans la même veine, Crain (1996), dans ses études, arrive à la conclusion que le développement du tourisme a mené à la massification, à la commercialisation et à la privatisation d'un lieu de pèlerinage en Espagne, privant les villageois de leur rituel traditionnel de la Pentecôte, et Sampath (1997), dans ses analyses du carnaval de Trinidad, soutient que le développement du tourisme peut nuire à la liberté artistique et au caractère distinctif local qui fait l'attrait du carnaval. D'autres analyses plus nuancées suggèrent que les festivals et les rituels publics ont toujours absorbé les influences extérieures (Green, 2002) et qu'ils ont continuellement été reproduits par une combinaison de facteurs internes et externes

et d'interactions du local et du global. Les facteurs locaux joueraient en fait un rôle important dans la médiation des forces globales (Oakes, 1993). Les phénomènes globaux comme le tourisme doivent ainsi être interprétés comme des processus transactionnels qui incorporent les forces exogènes des marchés globaux et des corporations multinationales et les forces endogènes des résidents, des élites et des entrepreneurs locaux (Chang *et al.*, 1996; Milne, 1998).

Cependant, dans le cas du CMA, l'ouverture de la fête au global semble avoir été contrebalancée par les efforts des organisateurs pour soutenir la promotion de l'identité locale par divers événements et activités. La promotion faite à l'extérieur reflétait d'ailleurs cet engagement envers la culture et l'identité locale. La forte présence d'artistes locaux, bien que les artistes étrangers aient été également très présents, souligne encore une fois ce jeu équilibré où le local s'ouvre au global et où le global pénètre le local. Ce qui émerge de cette recherche, c'est l'importance du contexte local dans la négociation du potentiel des forces homogénéisantes de la mondialisation. Le territoire, à l'échelle locale, est en fait une force essentielle dans le façonnement de la fête; les acteurs locaux ont tout mis en œuvre pour concevoir un festival pouvant se développer au moyen d'une série d'échanges et d'interrelations entre le local et le global. Cependant, même si c'est le local qui détermine les besoins artistiques et qui commande les choix politiques, il n'en demeure pas moins que le programme de la fête est légitimé par son ouverture au global, par la promotion qu'on y fait et par l'implication qu'il suppose. En ce sens, la véritable ambition et la cohérence de la fête ne deviennent vraiment apparentes que lorsqu'elles sont vues dans des contextes plus larges que le simple contexte local. Le pouvoir géographique de la fête tient donc à deux dimensions. D'abord, dans une dimension capitaliste, la fête permet au territoire de se développer en fonction du marché global. Au sein des frontières locales, on produit un territoire en fonction de visées économiques qui ont pour but d'attirer des touristes du monde. Au moment du CMA, l'Acadie a ainsi dépassé les frontières de la Péninsule. En misant sur ses attraits, on a voulu attirer des gens de partout; la fête est ici un instrument de développement économique pour un milieu local. Ensuite, dans des dimensions de fonctionnalité, la fête est une occasion de permettre un renforcement de la vitalité au sein même du milieu local. C'est par l'orchestration de cet événement et sa présentation à des échelles plus larges que la coopération entre les villes et les villages de la Péninsule et entre les diverses institutions idéologiques qui la gouvernent, s'est consolidée. Ici, on se sert clairement du global pour mousser une Acadie locale. En retour, le dynamisme du milieu local au moment de la fête a permis d'alimenter et d'animer la vitalité de l'Acadie tout entière.

Il ne fait aucun doute que les forces qui façonnent les fêtes, notamment le CMA, sont de plus en plus complexes et puisent leurs origines dans des géographies de plus en plus diverses. Le processus d'interaction qui se joue entre le local et le global dans le cadre de la fête peut être un moyen de faire sortir le potentiel de milieu local. Mais il peut aussi arriver que les forces externes du global prennent le dessus, notamment dans la nécessaire promotion de la fête à des échelles plus larges, ce qui peut diminuer la capacité d'engagement du milieu local. Quoi qu'il en soit, ce jeu d'interaction demeure toujours une performance politique. En effet, le message que les organisateurs choisissent de diffuser est toujours fait de façon à diviser et à ordonner l'espace, à dessiner des frontières hypothétiques et contingentes qui définissent le rôle et l'importance du milieu local et des réalités globales, permettant de canaliser leur potentiel. Dans le cas du CMA, cette performance politique de la part des organisateurs ne revêt pas un caractère de contestation ou de conflit comme la considèrent la plupart des études récentes en géographie. Bien entendu, elle est faite de manière à définir des frontières géographiques et identitaires permettant la production du territoire qui définit l'espace de la fête, mais cette construction se fait davantage par des stratégies politiques de représentation que par des conflits et des contestations. De là, selon nous, le pouvoir géographique de la fête : par des performances qui dédramatisent le politique, les organisateurs de la fête ont réussi à jouer sur plusieurs niveaux géographiques en même temps, ouvrant ensuite la porte à d'autres types de performances, celles des joueurs qui en ont profité.

4.4. RÉFÉRENCES

AGNEW, J. (1997) « The dramaturgy of horizons: geographical scale in the ``Reconstruction of Italy`` by the new Italian political parties, 1992-1993 », *Political Geography*, 16: 99-121.

APPADURAI, A. (1997) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

BECK, U. (2001) *What is globalization?*, Cambridge: Polity.

BÉRUBÉ, A. (1987) « De l'Acadie historique à la Nouvelle-Acadie : les grandes perceptions contemporaines de l'Acadie ». Dans *Vie Française*, Québec, Conseil de la vie française en Amérique, n° hors-série « *Les Acadiens: état de la recherche* ».

BRENNER, N. (2001) « The limits to scale? Methodological reflections on scalar structuration », *Progress in Human Geography*, 25: 591-614.

CASTELLS, M. (2002) *La galaxie Internet*, Paris: Fayard.

CHANG *et al.* (1996) « Urban heritage tourism: the global-local nexus », *Annals of Tourism Research*, 23: 1-19.

CHÉRUBINI, B. (1994) *Localisme, fêtes et identités*, Paris: L'Harmattan.

CONGRÈS MONDIAL ACADIEN 2009, *Programme officiel*, [En ligne], URL : http://cma2009.snacadie.org/index.php?page=programme_final, page consultée le 17 novembre 2010.

COX, K.R. (1998) « Spaces of dependence, spaces of engagement and the politics of scale, or: looking for local politics », *Political Geography*, 17: 1-23.

CRAIN, M. M. (1996) « Contested territories: the politics of touristic development at the shrine of El Rico in Southwestern Andalusia ». Dans Boissevain, J. (éd.), *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*, Oxford: Berghahn Books.

CVETKOVITCH, A. et D. KELLNER (1997) « Introduction: Thinking Global and Local ». Dans Cvetkovitch, A. et D. Kellner (dir.), *Articulating the Global and the Local. Globalization and Cultural Studies*, Boulder: Westview Press.

DELANEY, D. et H. LEITNER (1997) « The political construction of scale », *Political Geography*, 16: 93-97.

DI MÉO, G. (2001) « Le sens géographique des fêtes », *Annales de géographie*, 622: 624-646.

DIMITROVA, A. (2005) « Le jeu entre le local et le global : dualité et dialectique de la globalisation », *Socio-anthropologie*, 16, [En ligne], URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index440.html>, page consultée le 2 mai 2012.

DODGE, M. et R. KITCHIN (2001) *Mapping Cyberspace*, London: Routledge.

DORION, M. (2003) « Internet, outil de développement social? », *Cahiers de Géographie du Québec*, 47(131): 277-292.

ESTABROOKS, M.F. et R. H. LAMARCHE (1987) (éd.) *Telecommunications: A Strategic Perspective on Regional and Business Development*, Moncton: The Canadian Institute for Research on Regional Development

FORTIN, A. et D. SANDERSON (2003) « Sites web et identités en région au Québec », *Cahiers de Géographie du Québec*, 47(131): 263-276

GEERTZ, C. (1993) *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press.

GEORGE, É. (2000) « De l'utilisation d'Internet comme outil de mobilisation: les cas d'ATTAC et de SaAMI », *Sociologie et sociétés*, 32 (2): 172-188.

GIDDENS, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, CA: Stanford University Press.

GREEN, G. L. (2002) « Marketing the nation: carnival and tourism in Trinidad and Tobago », *Critique of Anthropology*, 22(3): 282-304.

GREENWOOD, D. J. (1989) « Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commoditization ». Dans Smith, V. (éd.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, 2^e édition, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HAESBAERT, R. (2001) « Le mythe de la déterritorialisation », *Géographie et cultures*, 40.

HANNERZ, V. (1988) *The world system of culture: the international flow of meaning and its local management*, Manuscript.

HARVEY, D. (1989) *The Condition of postmodernity: an enquiry into the original cultural change*, Oxford: Blackwell.

HEROD, A. (2003) « Scale: the global and local ». Dans Holloway, S.L., S.P. Rice et G. Valentine (éd.), *Key concepts in geography*, London: Sage.

KELLERMAN, A. (1993) *Telecommunications and geography*, London: Belhaven Press.

KELLY, P. (1997) « Globalization, power and the politics of scale in the Philippines », *Geoforum*, 28: 151-171.

LASH, S. et J. URRY (1993) *Economies of Signs and Space*, London: Sage.

LEFEBVRE, M. (2007) « La construction et la manifestation identitaires chez les Acadiens du Québec: pistes de réflexion ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.) *Balises et références. Acadies, francophonies*, Québec: Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).

LEFEBVRE, Marie (2011) « Le Congrès mondial acadien : entre mémoire et territoire », *Études canadiennes/Canadian Studies*, 69 : 54-66.

MARSTON, S. (2000) « The social construction of scale », *Progress in Human Geography*, 24: 219-242.

MASSEY, D. (1994) « A global sense of place ». Dans Massey, D., *Space, place and gender*, Cambridge: Polity.

MILLER, D. et D. SLATER (2000) *The Internet. An Ethnographic Approach*, London et New York: Routledge.

MILNE, S. S. (1998) « Tourism and sustainable development: the global-local nexus ». Dans Hall, C. M. et A. A. Lew (éd.), *Sustainable Tourism: a Geographical Perspective*, Royaume-Uni: Longman.

- OAKES, T.S. (1993) « The Cultural Space of Modernity: Ethnic Tourism and Place Identity in China », *Environment and Planning C: Society and Space*, 11: 47-66.
- PECK, J. et A. TICKELL (1994) « Searching for a new institutional fix: the *after*-Fordist crisis and the global-local disorder ». Dans Amin, A. (éd.) *Post-Fordism: a reader*, Cambridge, MA: Blackwell.
- QUINN, B. (2003) « Symbols, Myth-Making and Rituals », *Tourism Geographies*, 5(3): 329-349.
- RALLET, A. (1993) « Choix de proximité et processus d'innovation technologique », *Revue d'Économie Régionale et Urbaine*, 3: 365-386.
- ROBERTSON, R. (1995) « Glocalisation : Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity ». Dans Featherstone, M., S. Lash et R. Roberston (Éds.) *Global Modernities*, London : Sage Publication.
- SAMPATH, N. (1997) « Mas' identity: tourism and local and global aspects of Trinidad carnival ». Dans Abram, S. et al. (éd.), *Tourists and Tourism: Identifying with People and Places*, Oxford: Berg.
- SMITH, N. (1990) *Uneven development* (2^e édition; 1^{re} publiée en 1984), Oxford: Blackwell.
- SMITH, N. (1992) « Geography, difference and the politics of scale ». Dans Doherty, J., E. Graham et M. Malek (éd.), *Postmodernism and the social sciences*, London: Macmillan.
- SMITH, N. (1993) « Homeless/global: scaling places ». Dans Bird, J. et al., (éd.), *Mapping the future. Local cultures, global change*, London: Routledge.
- SMITH R.G. (2007) « World cities beyond the west: globalisation, development and inequality edited by Josef Gugler », *Progress in Human Geography*, 31 (4): 573.
- STORPER, M. (1997) *The regional world: territorial development in a global economy*, New York: Guilford Press.
- TRÉPANIER, C. (1996) « Le mythe de l'Acadie des Maritimes », *Géographie et cultures*, 17: 55-73.
- VIDAL, P. (1997) « Territoire, environnement et aménagement ». Dans Eveno, E. (dir.), *Société de l'information, politiques publiques et enjeux territoriaux*, Université de Toulouse Le Mirail (UFR de géographie).

CHAPITRE 5

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN ET L'IDENTITÉ : ENTRE MÉMOIRE ET TERRITOIRE

Résumé

L'Acadie recèle certaines tensions, dont plusieurs découlent de son rapport au territoire et à l'identité. Rien n'en témoigne plus concrètement que les Congrès mondiaux acadiens, ces grands rassemblements tenus tous les cinq ans en divers lieux représentatifs de l'Acadie. Par un examen de l'identité acadienne telle qu'elle se manifeste dans les événements du 4^e CMA tenu en août 2009, de même qu'une analyse des propos des participants à l'événement, cet article démontre que la fête agit comme un ferment identitaire, en contribuant à la création d'une communauté acadienne reposant à la fois sur la mémoire et la culture et sur un projet politique. Elle réaffirme l'importance de l'histoire dans l'identité acadienne et ouvre la voie à de nouvelles territorialités en réseaux.

Publication

LEFEBVRE, Marie (2011) « Le Congrès mondial acadien : entre mémoire et territoire », *Études canadiennes/Canadian Studies*, 69 : 54-66.

*Cet article constitue une version abrégée et modifiée de ce chapitre.

LEFEBVRE, Marie (2012, soumis pour publication) « Le Congrès mondial acadien et l'identité : entre mémoire et territoire », *Recherches sociographiques*.

Communication

La problématique et les résultats de cette analyse ont été présentés au colloque *Minorités culturelles au Canada : expressions, territoires*, organisé par l'Association française d'études canadienne en juin 2010 à Avignon (France).

LEFEBVRE, Marie « L'Acadie de la fête : constructions territoriales et identitaires dans le Congrès mondial acadien », colloque *Minorités culturelles au Canada : expressions, territoires*, 33^e colloque international de l'Association française d'études canadiennes, Avignon (France) juin 2010.

***Et nous venons vous rejoindre
Renouer avec nos racines
Dans un joyeux tintamarre grand comme on l'imagine
Dans les bras de l'Acadie
Nous parlons d'avenir « asteure »
Tous les citoyens du monde répondent au cri du cœur***

Paroles de la chanson thème du 4^e CMA, « Enfin retrouvés », Daniel Léger, 2009

Ces paroles de la chanson thème du 4^e Congrès mondial acadien témoignent de la grandeur de l'Acadie, du rayonnement de ceux et celles qui préservent leur identité et leurs racines parmi la grande diversité des collectivités acadiennes existant de par le monde et de la force de ceux qui tentent, par des luttes et des efforts quotidiens, de bâtir et d'assurer l'avenir de l'Acadie. Ces paroles résonnent cependant avec encore plus d'acuité dans le contexte de la mondialisation, où les indices d'une montée de l'individualisme, de l'éclatement et de la fragmentation abondent en Acadie, ramenant les débats autour de la question du rapport ambigu entre le territoire et l'identité.

D'une part, nous assistons à une véritable effervescence de la société acadienne organisée autour du territoire francophone des Maritimes, et plus particulièrement du Nouveau-Brunswick, et centrée sur les activités sociales, culturelles et politiques des parlants français des Maritimes ainsi que sur le foisonnement des associations, les liens communautaires et l'identité qu'elles balisent. L'Acadie est pensée, pour reprendre les termes de Joseph-Yvon Thériault (1996), comme une société civile, c'est-à-dire comme un espace que s'approprient les Acadiens là où ils sont majoritaires, un espace où se multiplient les débats, bref, un espace de gouvernance acadienne. Elle devient la résultante des liens sociaux que tissent aujourd'hui les hommes et les femmes vivant en français au Nouveau-Brunswick. Plus qu'ethnique ou linguistique, l'Acadie est ici une entité politique, sans nécessairement être un gouvernement. Dans cette optique, le territoire est une composante essentielle de l'Acadie et l'identité qui en résulte est d'ordre collectif. C'est cette identité que Fernand Dumont (1994) associe à la culture seconde ou encore au regroupement par « référence », c'est-à-dire cette forme de représentation qui a un visage public, qui est médiatisée par la presse, élaborée par les manuels d'histoire, racontée en littérature, retransmise dans le discours de l'élite et induisant dès lors certaines pratiques.

D'autre part, il appert que depuis les dernières décennies, la société acadienne tend à se dégager des anciennes balises de la nation et du projet politique qui ont marqué les années 1960 pour s'engager pleinement dans l'ouverture prônée par les réseaux et le marché, tout en découvrant de nouvelles

identités (Allain et McKee-Allain, 2003 ; Thériault, 2007). En fait, la mondialisation, caractérisée par une mobilité croissante des individus, des biens et des images entre les espaces frontaliers, un affaiblissement de l'État social, un dépassement des logiques nationales et un accroissement des réseaux transnationaux de tout genre (Appadurai, 2001; Bauman, 2006) rend d'autant plus problématique l'adéquation entre l'identité et le territoire que l'Acadie, société sans État, tend à s'inscrire de plus en plus dans une logique d'ouverture à ces dynamiques. Dans cette optique, une autre forme d'Acadie s'articule autour d'un territoire que Thériault (2004 ; 2006) appelle *glocalisé*. Cette Acadie *glocalisée* est informelle, globale, aux contours flous et « a-territoriale » et se situe quelque part entre une Acadie imaginaire et largement génétique, construite sur la nostalgie de l'Acadie historique, et une Acadie que l'on voudrait politique et territoriale et délimitée par des frontières reconnues. Cette conjoncture définit un rapport identitaire caractérisé par autant de pratiques individuelles localisées, mais pensées globalement. En donnant aux Acadiens localisés un accès au monde, cette Acadie est inclusive et rend possibles des identités et des appartenances multiples (Caron, 2007).

Bien que certains intellectuels critiquent l'existence d'une telle Acadie ou aient de la difficulté à l'admettre, il n'en demeure pas moins que les expressions de celle-ci, où se confondent le local et le mondial, sont de plus en plus nombreuses et actives. Que l'on parle des relations France-Acadie, de l'Association des Amitiés Acadiennes en France, des prix littéraires et de sciences humaines France-Acadie, de l'Association Martinique-Acadie, du Conseil de développement du français en Louisiane (CODOFIL), du colloque annuel en français au Collège Assomption de Worcester (Mass.), qui porte sur les questions acadiennes, québécoises, franco-américaines, etc., de la Fédération acadienne du Québec et de la semaine culturelle acadienne qu'elle organise, des regroupements d'Acadiens implantés un peu partout au Québec (Montréal, Baie-Comeau, Sept-Îles, Saguenay-Lac-Saint-Jean, Outaouais et Laval, entre autres), du Bureau de l'Acadie au Québec, de la Société des Acadiens et Acadiennes de l'Alberta, de l'Association Acadienne du Manitoba, de l'Alliance acadienne de Toronto, pour ne nommer que celles-là, il ne fait aucun doute que l'Acadie rayonne de par le monde.

Mais comment peuvent se manifester ces différentes dimensions de l'Acadie? Comment ces discours sont-ils portés par les gens qui performent l'Acadie? Les Congrès mondiaux acadiens, tenus tous les

cinq ans depuis 1994 en divers lieux représentatifs de l'Acadie¹¹, peuvent apporter un certain éclairage sur ces questions. En fait, les Congrès mondiaux sont devenus de grands rassemblements des familles acadiennes venues fêter leurs retrouvailles, des lieux d'une Acadie où le territoire tend à se perdre dans le flou mondialisé et des moments de célébration d'une culture et d'une identité singularisées qui se manifestent dans la recherche du passé, de la mémoire et des origines (Magord et Belkhodja, 2005). Regroupements festifs et ludiques d'envergure, les CMA, dont la mission est de rapprocher les Acadiens et Acadiennes de par le monde pour leur donner l'occasion de tisser des liens durables, d'explorer des moyens de se développer, de prendre conscience de leur identité et de renforcer leur fierté, sont des événements importants de l'Acadie, des ferments d'identité. Mais quelles identités les Congrès mondiaux acadiens proposent-ils? Font-ils référence à l'héritage du passé et à la mémoire partagée de l'Acadie historique ou aux ancrages contemporains de l'Acadie politique dans le territoire? En quels termes et dans quelles circonstances ces deux facettes de l'identité acadienne sont-elles mobilisées par les participants au Congrès? Se croisent-elles parfois dans leurs discours et, le cas échéant, quelles formes prend alors la référence?

Par un examen de l'identité des participants au 4^e CMA tenu en août 2009 dans la Péninsule acadienne et de leur perception de l'importance et de la signification de l'événement, nous tenterons de répondre à ces questions et de démontrer que celui-ci, par l'ampleur de la manifestation festive et du rassemblement qu'il occasionne, non seulement participe au dynamisme identitaire du peuple acadien, mais contribue également à la création d'une nouvelle forme identitaire qui allie la mémoire et le territoire. Dans les pages qui suivent, nous présenterons d'abord le contexte méthodologique sous-tendant cette analyse, les données utilisées et la façon dont elles ont été collectées, ainsi qu'un intermède théorique sur le lien entre la fête, le territoire, la mémoire et la communauté, pour ensuite aborder le cas à l'étude, soit celui du 4^e Congrès mondial acadien. Nous exposerons finalement quelques résultats d'analyse, de même qu'une réflexion sur l'Acadie telle qu'elle se décline au moment de la fête.

¹¹ Le CMA a eu lieu dans le sud-est du Nouveau-Brunswick en 1994, en Louisiane en 1999, en Nouvelle-Écosse en 2004, dans la Péninsule acadienne au nord-est du Nouveau-Brunswick en 2009 et il se tiendra dans l'Acadie des terres et forêts, soit dans les régions du Madawaska (nord-ouest du Nouveau-Brunswick) et du Témiscouata (Québec) ainsi que dans l'État du Maine (États-Unis) en 2014.

5.1. CONTEXTE MÉTHODOLOGIQUE : COLLECTE DE DONNÉES ET ANALYSE

Les résultats et les réflexions présentés dans cet article sont issus de l'analyse de l'identité et des perceptions des participants du Congrès tels qu'ils ont été dévoilés dans des « vox-populi », c'est-à-dire des commentaires exprimés sur le vif par des participants. Cette méthode consistait à interpeller les passants et les participants au hasard dans les lieux ciblés où se déroulaient les événements et activités du Congrès et à recueillir leurs commentaires sur l'événement et sur la signification qu'il prenait pour eux. Le principal avantage de cette méthode est qu'elle donne aux participants la possibilité d'exprimer les représentations, les sentiments et l'opinion face à l'événement qui leur viennent à l'esprit, de façon concise et sur le vif. Tout au long du Congrès, dans les diverses activités, nous avons procédé à l'administration de plus de 200 « vox-populi », dont la durée variait entre une et quinze minutes. Les propos des personnes interrogées ont été enregistrés, transcrits et analysés, afin que nous puissions recueillir et dégager des éléments indicateurs de l'appartenance et de l'identité de ces personnes au moment de l'événement. Bien que nous ayons pris soin de laisser les participants s'exprimer librement sur le Congrès, certaines questions ont guidé la façon de les aborder :

- D'où venez-vous?
- Comment trouvez-vous le Congrès?
- Comment vous sentez-vous?
- Vous sentez-vous plus Acadien ici (au CMA) que dans la vie de tous les jours?
 - o Pourquoi? Qu'est-ce qui favorise cela?
- Qu'est-ce qui vous plaît le plus dans le Congrès? / Pourquoi êtes-vous ici?
- Qu'est-ce que le Congrès représente pour vous?
- Comptez-vous participer au prochain Congrès?

Les commentaires des participants ont servi à reconstruire une certaine vision générale de la fête, de l'Acadie et de leur signification pour les participants, qu'ils viennent de l'extérieur ou qu'ils fassent partie de la population locale¹².

Après avoir été recueillis et transcrits, les « vox-populi » ont été traités à l'aide d'une grille permettant de dégager certaines thématiques. Nous avons procédé à une analyse de contenu, c'est-à-dire à un examen systématique et méthodique des documents textuels produits par la transcription des

¹² Il est à noter que nous avons procédé aux « vox populi » dans des lieux ciblés où se déroulaient des activités du Congrès dans le but de recueillir les commentaires des participants à l'événement. Les commentaires ont été recueillis autant auprès de gens qui venaient de l'extérieur qu'auprès de gens qui faisaient partie de la population locale, mais qui n'étaient pas présent expressément pour le Congrès. Nous avons néanmoins conservé ces derniers, étant donné l'ampleur de l'événement et de ses manifestations, qui touchaient bien plus que ceux qui se rassemblaient pour y participer.

commentaires des participants. Plusieurs étapes ont ainsi permis l'analyse : d'abord, une lecture et une relecture des documents ont été faites. À la suite de ces lectures, les documents ont été classés en catégories en fonction de leur contenu. À partir des champs sémantiques principaux que nous avons tenté de retrouver et de faire ressortir des documents, nous avons relevé diverses catégories ou divers axes thématiques nous permettant de saisir le sens que l'événement prend pour les participants : identité, territoire, communauté, mémoire, Acadie et sa définition, Congrès mondial acadien et sa signification. L'analyse de ce que nous retrouvons dans les documents nous aura permis de chercher comment ces différentes dimensions s'abreuvent et ainsi de proposer une interprétation du Congrès, d'une part, comme un événement qui participe au dynamisme identitaire du peuple acadien et, d'autre part, comme un événement qui, bien que basé sur l'histoire et la mémoire, laisse une certaine place au territoire et à l'avenir.

Par ailleurs, bien que l'essentiel de l'analyse ait été faite à partir des « vox populi », nous avons également procédé à l'administration de questionnaires qui ont servi d'appui à l'analyse des propos des participants recueillis par « vox populi ». Ces questionnaires, principalement fermés, portaient essentiellement sur l'identité et les perceptions des participants quant au Congrès et aux diverses activités de celui-ci, de même que sur leur participation à chacune de ces activités. Nous avons ainsi procédé à l'administration de 100 questionnaires tout au long du Congrès et ce, dans les diverses activités, que ce soit les grandes fêtes d'ouverture et de fermeture, la Fête nationale, les réunions de famille, les conférences et les différentes activités communautaires. Ces questionnaires ont été administrés en face-à-face, selon une méthode d'échantillonnage aléatoire. Étant donné la faible taille de l'échantillon et la difficulté de faire ressortir de grandes tendances à partir des questionnaires fermés, ceux-ci ne formeront pas la base de l'analyse. Cependant, les données qui en sont issues nous auront permis d'éclairer quelque peu les interprétations issues de l'analyse des « vox populi ». C'est donc à titre de complément d'information et de compréhension que nous utilisons les questionnaires dans la présente analyse.

Il est certain qu'une telle façon de procéder aléatoirement, sans nécessairement recourir à une méthode systématique et rigoureuse d'échantillonnage, comporte certaines limites, notamment celle de ne pas inclure toute la variété de la population participant à l'événement. Ainsi, il est fort probable qu'un échantillon aussi petit que 200 « vox populi » et 100 sondages ne soit pas tout à fait

représentatif de l'ensemble de la population; il devient alors hasardeux, voire impossible, d'en tirer des conclusions fortes. Cependant, étant donné l'ampleur de l'événement, le type de travail de terrain comportant plusieurs méthodes de collecte de données et les limites d'ordre logistique, il aurait été difficile de faire autrement. Même si elle comporte sa part de limites, l'analyse nous apporte néanmoins un éclairage sur les thématiques examinées.

5.2. FÊTE ET COMMUNAUTÉ : LA RENCONTRE DE LA MÉMOIRE ET DU TERRITOIRE

Phénomène social, global et générique renvoyant étymologiquement à un ensemble de réjouissances publiques ou à caractère commémoratif, la fête a fleuri dans le temps et l'espace depuis les sociétés traditionnelles jusqu'aux sociétés postmodernes. En géographie, l'intérêt de la fête tient au fait qu'elle constitue une des pratiques par lesquelles les humains ont évolué dans le processus de fabrication de leur identité et de leur sentiment d'appartenance. Elle est vue comme un moment privilégié dont il importe de profiter, une parenthèse à l'intérieur de l'existence sociale et du quotidien marquant l'univers des sociétés qui la secrètent. Comme toute réalité sociale, la fête constitue un moment intense vécu par un groupe et devient dès lors l'un des facteurs de cohésion sociale les plus puissants. En effet, en provoquant des rassemblements, en invitant ponctuellement à la rencontre et au partage d'un moment privilégié des personnes qui parfois ne se connaissent pas, qui sont ordinairement séparées par le temps et l'espace et qui appartiennent à des univers distincts, la fête devient en soi une pratique extraordinaire, au sens plein du terme, où s'opère la cohésion du corps social et où l'individu éprouve une relation communautaire qui tient de la confiance et de la solidarité issue d'une expérience commune (Duvignaud, 1991 ; Caillois, 1958 ; Eliade, 1963). La fête s'affirme comme un espace transfrontalier en abolissant la distance et en se nourrissant de valeurs proxémiques. Elle fait incontestablement partie des moyens que les hommes mobilisent pour forger leur identité, au niveau sociogéographique le plus élémentaire (Di Méo, 2001 ; 2005).

La fête a reçu une attention grandissante de la part des géographes depuis les années 1980 (Manning, 1983; Jackson, 1988; Marston, 1989; Smith, 1996; Jarvis, 1994; Lewis et Pile, 1996). Plusieurs raisons peuvent expliquer cette place de plus en plus importante de la fête dans les préoccupations de la géographie, notamment l'ampleur qu'elle prend à des échelles de plus en plus larges. Cette tendance est certes liée aux tendances intégrationnistes de l'économie globale qui incite les lieux à se recréer et à se reproduire dans le but d'attirer des flux de capitaux. Elle permet de

comprendre la fête comme l'expression culturelle d'un groupe vivant dans un certain lieu, expression produite expressément pour être lue par le monde extérieur. L'étude de la fête nous permet donc de comprendre les processus de formation d'expression culturelle, d'identité et, par le fait même, de communauté.

La fête est génératrice d'une communauté, en ce sens qu'elle est à la fois le ciment qui renforce symboliquement le sentiment d'appartenance au groupe et le temps où se forge le sentiment identitaire. Faire la fête, c'est être, mais plus encore, c'est être ensemble ; c'est s'exposer à d'autres personnes, c'est se soumettre à d'autres pratiques, c'est développer des liens de solidarité au moyen de processus de socialisation et d'expériences partagées. Dans une sorte de rituel, de brassage particulier, la fête désamorce les inégalités, les injustices, les clivages sociaux, spatiaux ou politiques, apaise les tensions sociales en rapprochant les représentants de classes ou de communautés différentes, les gens d'ici et d'ailleurs (Di Méo, 2001 ; 2005). Elle permet d'étayer, voire de recréer l'unité du corps social. Certes, la cohésion sociale n'est pas toujours assurée, dans la mesure où certaines catégories de la population sont exclues ou s'excluent elles-mêmes de la fête et où celle-ci n'est pas invariablement exempte de tensions et de conflits. Mais il n'en demeure pas moins que de la fête jaillit une certaine innovation sociale qui participe à la reproduction sociale et spatiale des groupes et à partir de laquelle se fonde ou se refonde un sentiment identitaire et communautaire (Durkheim, 1937).

L'ordre sociospatial produit par la fête s'articule de différentes façons. D'abord la fête a pour fonction non seulement d'encourager l'émergence de nouveau liens et de nouvelles solidarités au sein du groupe, mais aussi de renouveler périodiquement les symboles, les croyances, les projets, bref l'identité, tantôt sur le mode matériel et visuel du paysage, tantôt sur le mode plus abstrait de la mémoire collective. Elle permet de relier le présent au passé et à l'avenir et d'inscrire les membres d'une collectivité dans une communauté qui les dépasse en tant qu'individus. Mais la fête est aussi, simultanément, le lieu où s'expriment les distinctions et les frontières internes et externe qu'elle comporte (Albert-Llorca, 2002). La fête est le moment où s'expriment les tensions entre l'être, la collectivité et le pouvoir qui gouverne cette dernière. En même temps qu'elle favorise le rapprochement, elle souligne la différence entre divers partis. D'emblée, elle révèle un discours hégémonique, en ce sens qu'elle s'avère souvent le produit d'une culture ou d'une élite dominante

(Ley et Olds, 1988). Mais parce que chaque discours donne lieu à des contre-discours, la fête se profile comme un espace libérateur, de contestation, de « contre-culture », où l'on se joue du quotidien, des pouvoirs et de leurs représentations, entre autres par des jeux d'inversion de l'ordre social. Dans la fête, l'homme renaît momentanément à des relations humaines plus spontanées et transcende l'ordre social établi (Bakhtine, 1984). La fête contribue ainsi à l'édification de diverses formes de communauté : d'une part, elle fortifie une communauté d'histoire et de culture, bâtie autour de liens de solidarité qui peuvent découler certes d'un sentiment identitaire partagé, mais aussi, et surtout, de l'expérience commune des membres transmise par le processus de socialisation qu'est la fête ; d'autre part, elle crée une communauté « politique » qui se concrétise à la faveur du partage d'une vision d'avenir, de la mobilisation autour de projets et de stratégies spatiales pour souligner la différence ou pour symboliser des contestations sociales et politiques (Ley et Olds, 1988). Dans cette optique, où la fête est liée à des projets de domination, de pouvoir, d'assertion et de subversion, elle peut être à la base de la formation de réseaux qui créent un milieu propice pour entreprendre des actions collectives ou pour organiser et élaborer des résistances, des oppositions et des actions émancipatrices. La fête véhicule ainsi le symbolisme d'une communauté qui naît tout autant d'un sentiment d'unité que de l'expérience de la différence (Derrida, 1967) et d'une « vision du monde » dont les fondements se trouvent aussi bien dans l'exaltation d'une culture et d'une histoire que dans l'affirmation politique, qui s'exprime le plus souvent dans la territorialité, c'est-à-dire la forme que prend le territoire de la fête.

En fait, en raison de son caractère rassembleur et du fait qu'elle fixe des symboles identitaires et des comportements qui poussent à la *communalisation*, la fête occupe, peut-on dire, un espace transfrontalier, en ce sens qu'elle réunit des gens d'horizons géographiques, sociaux et culturels parfois très différents sous une même bannière identitaire. En termes géographiques, la fête donne l'occasion de dessiner symboliquement les méandres d'une territorialité basée sur la localité qui la met en scène, mais plus encore, elle fournit des arguments à son intégration au sein de contextes géographiques plus larges, souvent cimentés par une culture et des croyances ou plus globalement par une idéologie¹³ (Di Méo, 2001 ; 2005). Ses caractéristiques découlent d'une combinaison d'éléments internes et d'une série d'interactions et d'interrelations forgées avec d'autres lieux. En fait,

¹³ Nous entendons par idéologie l'ensemble des représentations mentales, des idées et des concepts, des images, des mythes, des discours et des symboles collectifs partagés, à une époque et dans un territoire donnés, par des groupes sociaux ou ethniques développant un minimum de sentiment identitaire (Di Méo, 2005).

par son caractère d'événement localisé et approprié, la fête dessine inévitablement une géographie symbolique, qui souligne d'entrée de jeu l'emprise des groupes locaux sur l'espace où elle se déroule, tout en dévoilant les intentions sociales, économiques ou politiques de ses organisateurs. Ce sont les dispositions topographiques des lieux, les effets de surprise et de perspective que leur configuration réserve, leur cadre paysager qui s'intériorisent dans les représentations sociales et qui créent des identités. D'une autre façon, la fête mobilise fréquemment des individus qui se définissent différemment par les lieux ou les territoires qu'ils habitent ou qu'ils représentent. Au moment de la fête, ceux-ci consolident ou créent des territoires parfois plus larges que ceux où la manifestation prend place (Di Méo, 2001). Ainsi, la fête participe de diverses façons au processus fort complexe de construction symbolique et politique du territoire. Parce que le territoire s'identifie toujours, peu ou prou, à un outil de pouvoir qui s'exerce sur les hommes, la fête, dans sa territorialité même, constitue un enjeu culturel et symbolique du territoire.

Pour les groupes diasporiques comme les Acadiens, la fête contribue à réactiver et à réactualiser la « mémoire de l'ailleurs » des expatriés, de ceux qui forment la diaspora, tout en leur permettant d'ancrer cette mémoire dans un territoire, marqué certes par des « iconographies » particulières, mais s'affirmant aussi dans les identités qui en découlent. Les études sur les identités dans les diasporas n'ont cessé de mettre de l'avant la mémoire collective du territoire comme composante essentielle de l'identité (Bruneau, 2006; Fortier, 2004). Mais il faut prendre en compte l'idée tenace selon laquelle le territoire ne saurait, pour exister, cristalliser l'identité et fabriquer les différenciations sociospatiales, se passer d'une mémoire sociale forgée dans la durée, présente dans les repères patrimoniaux ou symboliques qui le jalonnent et le qualifient. Le champ symbolique que cette mémoire ensemence imprègne le présent des comportements humains, et cela est particulièrement vrai dans le contexte de la fête en Acadie. Les auteurs qui estiment que le processus d'identité, loin de plonger uniquement ses racines dans le passé, surgit avant tout des enjeux de l'actualité et des logiques spatiales du quotidien sont pourtant nombreux. L'identité et ses rapports étroits avec le territoire résulteraient ainsi d'un processus d'élaboration permanent qui n'exclut pas le passé, mais qui fonctionne avant tout au présent, en cherchant à se distinguer des autres (Di Méo et Buléon, 2005). En ce sens, la mémoire ne se rapporte pas seulement au passé, elle est aussi réactualisée dans le présent.

La mémoire devient ainsi le principal élément de la formation d'une identité diasporique, le territoire étant pour sa part souvent multiple et décentré (Fortier, 2004). En diaspora, les vecteurs de mémoire communautaires sont nombreux; la langue, l'éducation, la religion, la vie associative et certains lieux ou espaces publics en sont des exemples. De la même façon, les rituels commémoratifs et les diverses manifestations festives qui prennent place dans un lieu s'affirment également comme des stratégies de conservation de la mémoire, ce qui est central dans l'affirmation identitaire. Qui plus est, en créant des territorialités symboliques et souples, les événements et les moments de la fête contribuent à ancrer la mémoire dans un territoire nouveau, englobant les individus et les groupes qui en font l'expérience. La fête s'inscrit en ce sens dans des réseaux ouverts, concrets et symboliques et finit par s'imposer comme le symbole d'une totalité territoriale dont il convient sans cesse de manifester l'unité et l'identité.

Pour les Acadiens, peuple minoritaire au territoire éclaté, la fête a toujours été un élément important de leur affirmation. Parmi la multiplicité des fêtes de toutes sortes, le Congrès mondial acadien 2009 s'avère un cas éloquent pour l'étude de l'identité acadienne, de par l'ampleur de la manifestation festive et du rassemblement qu'il occasionne et parce qu'il recouvre et intègre toutes les dimensions les plus implicites de la fête, que ce soit celle de réjouissances publiques à saveur culturelle ou commémorative ou celle d'un rassemblement où sont dévoilés des enjeux plus politiques ou communautaires.

5.3. LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN 2009 : UN FERMENT IDENTITAIRE

Le Congrès mondial acadien 2009 est un gigantesque *happening* acadien d'envergure mondiale qui a attiré du 7 au 23 août 2009, sous le thème de « l'Acadie rassemble », 75 000 personnes, dont 30 000 touristes, dans les 60 communautés hôtes de la Péninsule acadienne au Nouveau-Brunswick. Durant ces 17 jours de festivités, on a compté en tout plus de 200 000 entrées aux quelque 400 activités communautaires et culturelles – dont le Grand Rassemblement jeunesse et le Sommet des femmes – aux 89 réunions de familles, aux conférences et aux autres activités récurrentes¹⁴ qui ont

¹⁴ Parmi ces autres activités, notons l'Espace Neuf (un lieu de rassemblement de l'Acadie et de la francophonie où ont été installés divers kiosques et où se sont tenus des spectacles et des activités communautaires), la Route des affaires, les grands projets communautaires de *l'Acadie et ses humeurs* et les trois spectacles à grand déploiement (l'ouverture officielle, la Fête nationale et la fermeture officielle).

classé le CMA 2009 parmi les événements culturels mondiaux les plus importants de l'année (LeBlanc et de Grandpré, 2009).

On peut d'ores et déjà estimer les retombées économiques et sociales de cet événement, qui a généré plus de 22 millions de dollars de revenus sur le territoire de la Péninsule et qui a contribué à la création d'emplois équivalant à 202,67 « personnes-années » (LeBlanc et de Grandpré, 2009). Mais au-delà de son importance économique et de sa pertinence touristique, le CMA 2009 aura non seulement permis aux habitants de la Péninsule acadienne de se regrouper, de travailler ensemble et de se doter d'installations culturelles qui leur resteront, mais aussi, et surtout, il aura été un lieu de questionnements de l'Acadie, un moment privilégié de rencontres, d'encouragements, de rapprochements, de réseautage, de découverte, bref, une tribune identitaire, une catharsis pour le peuple acadien. Le CMA 2009 aura en fait été l'occasion de conjuguer, dans une ambiance festive et de manière spectaculaire, des forces acadiennes diverses et éparpillées de par le monde, et de constater la force de leur contribution et de leurs acquis culturel, politique, communautaire, identitaire et économique. Événement inclusif, manifestation sans précédent d'une volonté de vivre et de s'épanouir, occasion grandiose de se poser collectivement des questions sur le projet de société acadien, non seulement à l'intérieur de la communauté mais aussi par rapport aux autres, bref, moment propice à la construction de l'Acadie de demain, le CMA ne se présente pas moins comme une occasion pour la communauté qui l'accueille de se faire valoir, de se faire connaître des autres et donc, de baliser les frontières identitaires et territoriales. En ce sens, on peut se demander comment se manifestent et s'articulent ces divers éléments dans le cadre du CMA. Jusqu'à quel point la fête devient-elle un facteur de cohésion communautaire et un ferment identitaire pour la collectivité acadienne? Quel discours identitaire les participants à l'événement tiennent-ils?

Nous avons vu que la fête fonctionne comme un système d'alliances et de confrontation entre des collectivités territorialisées, des groupes sociaux ou des individus repérés en fonction de leur appartenance culturelle, ethnique ou nationale. En s'affirmant ainsi sur le double registre de la différence et de la singularité des individus et des groupes, en marquant les caractères qui les singularisent et qui constituent leur unité par rapport aux autres, la fête participe à la construction identitaire, sur le plan individuel autant que collectif. Sur le plan individuel, elle met en scène des identités qui conjuguent à la fois des relations personnelles, des relations avec les autres et des

relations avec le milieu environnant (Ruano-Borbalan, 1998). Indissociable de l'altérité, l'identité individuelle se construit par l'intermédiaire de processus de négociation et de confrontation avec les autres membres de la collectivité et avec les membres des autres groupes. L'identité individuelle n'en tire pas moins ses origines des expressions collectives et sociales externes qui relèvent de processus interactionnels et de jugements des autres et qui contribuent à révéler, à cimenter et à exprimer une identité collective (Martin, 2005). La communauté transmet, à travers le prisme de la culture, des représentations collectives qui apportent toujours une dimension sociale à l'identité, que celle-ci soit basée sur des rituels de mémoire, une langue, un sentiment d'affinité naturelle d'origine ethno-géographique ou encore des croyances politiques; la conception qu'ont les individus d'eux-mêmes dépend en partie des caractéristiques structurelles et culturelles des groupes auxquels ils appartiennent, et ce qui définit le groupe – l'identité collective – est le résultat des relations entre les individus qui en sont membres et de leurs actions communes. Dans le cadre de cette analyse du CMA, l'identité est analysée sur le plan individuel, en ce sens qu'elle est examinée au moyen des témoignages individuels des participants quand à leur appartenance acadienne. On peut cependant déceler dans les propos individuels la dimension collective de l'identité.

En effet, plusieurs auteurs s'entendent pour dire que l'identité est le fruit d'une démarche qui conjugue à la fois les relations personnelles, c'est-à-dire les structures mentales et les processus psychologiques qui provoquent des expériences uniques, et les relations avec l'« autre » (Ruano-Borbalan, 1998). Ainsi, le « soi » demeure la notion de base de l'identité individuelle, mais puisque l'expérience personnelle est étroitement liée aux groupes d'appartenance et nourrie d'une dimension affective, émotionnelle, sociale et cognitive, il devient une structure essentiellement sociale et culturelle qui naît des interactions quotidiennes (Lipiansky, 1998). Par ailleurs, en définissant cette identité comme « des représentations et des sentiments qu'une personne développe à propos d'elle-même » et en affirmant qu'elle « permet de rester le même, de se réaliser soi-même dans une société et une culture données, et en relation avec les autres », Pierre Tap (1998 : 65) s'accorde avec les autres théoriciens sur le caractère autant personnel que collectif de l'identité individuelle. La notion d'identité devient donc indissociable de celle d'altérité, celle-ci se construisant à travers un processus de négociation dans lequel l'individu passe par des stades successifs de confrontation avec les autres du groupe. Cette construction où les aspects cognitifs et les interactions sociales sont consubstantiels s'exprime pour l'individu sur le double registre de la similitude et de la différence (Ruano-Borbalan,

1998). Dans cette optique, l'interprétation que l'individu se fait du regard de l'autre contribue également à la définition et à la représentation qu'il aura de lui-même, son identité n'étant pas purement personnelle mais dépendant aussi du regard des autres, devenant aussi le fruit d'une catégorisation sociale (Dubar, 1998). Ainsi, bien qu'elle soit surtout comprise individuellement, l'identité n'en tire pas moins des origines et des expressions collectives et sociales externes qui relèvent de processus interactionnels et de jugements des autres et qui contribuent à révéler, à cimenter et à exprimer une identité construite personnellement par chacun des individus (Martin, 2005). C'est dans cette optique que nous abordons l'identité dans le cadre du CMA.

5.3.1. LE CMA : L'IDENTITÉ ACADIENNE EXACERBÉE

L'examen des quelque 100 questionnaires remplis tout au long de l'événement permet en outre de jeter un peu de lumière sur l'importance du Congrès comme ferment identitaire tel que révélé par les « vox populi ». En effet, les résultats montrent l'affirmation d'identités acadienne et francophone très fortes, 85 p. 100 des répondants ayant affirmé avoir une identité acadienne très forte, ce pourcentage grimant à 90 p. 100 pour l'identité francophone (Figure 1).

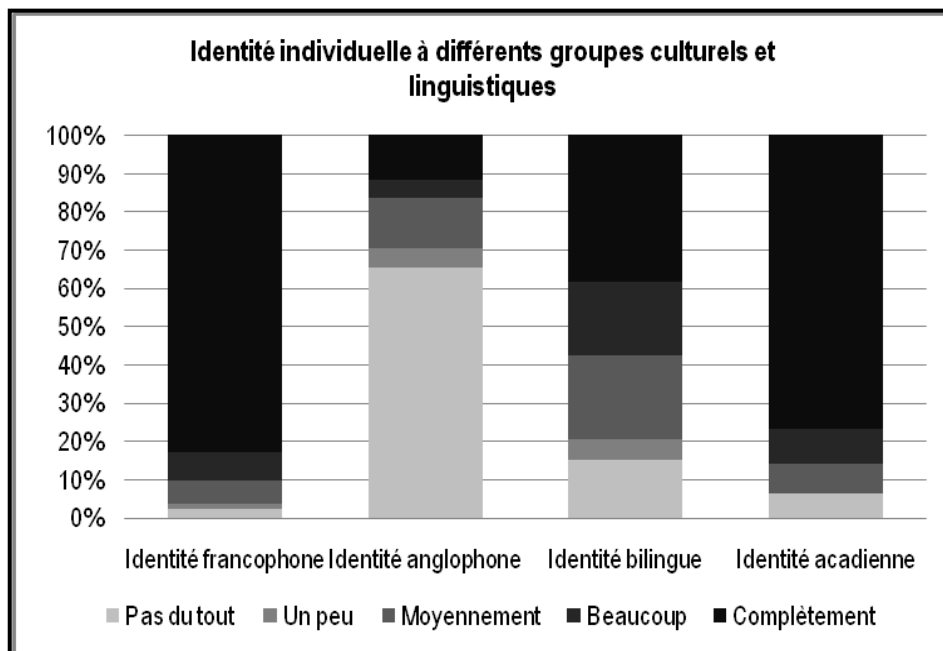


Figure 1

Ces résultats n'ont peut-être pas de quoi étonner si l'on considère que presque tous les participants au Congrès proviennent soit de la Péninsule acadienne, une région presque complètement acadienne et francophone, soit des régions les plus francophones et les plus acadiennes du Nouveau-Brunswick et du reste du Canada (LeBlanc et de Grandpré, 2009). Ils sont cependant encore plus significatifs lorsque l'on demande précisément les circonstances où l'identité acadienne est la plus forte. Les figures 2 et 3 montrent à cet effet une identité acadienne davantage exprimée dans le cadre d'événements festifs, comme le CMA.

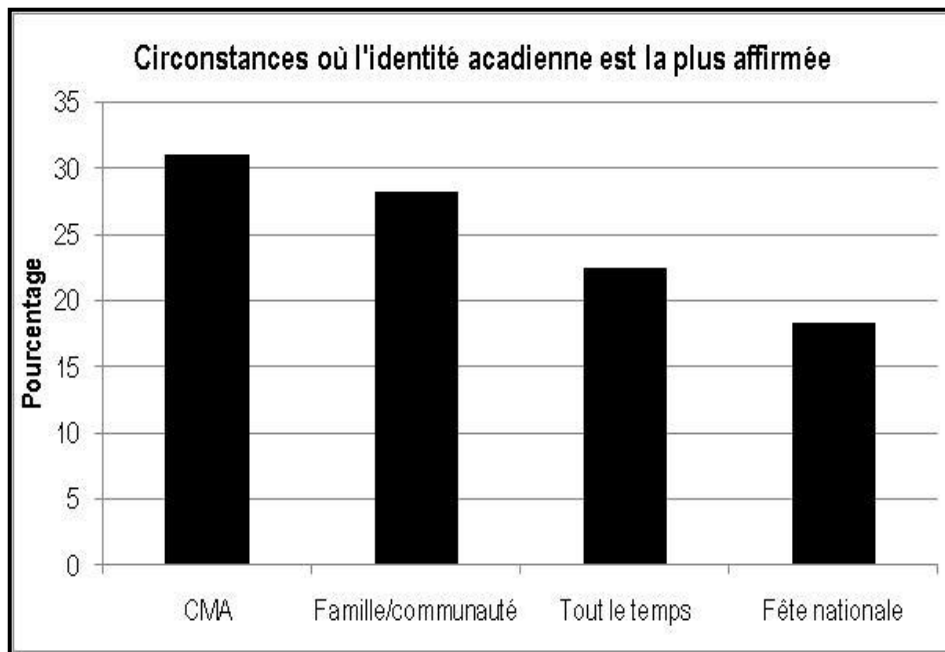


Figure 2

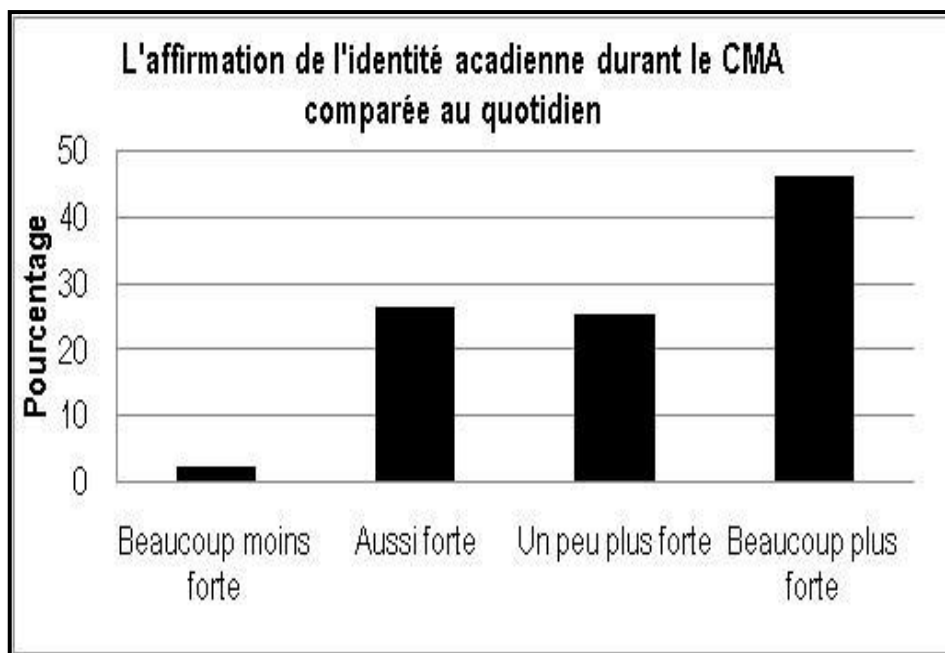


Figure 3

L'importance de ces circonstances pour l'affirmation de l'identité acadienne est beaucoup plus grande chez les participants qui viennent d'ailleurs, notamment de la Louisiane, du Québec et du reste du Canada, ce qui montre l'importance du lieu où la manifestation prend place. Faisant partie de la colonie française de l'Acadie depuis 1604 et ayant été un refuge pour plusieurs Acadiens déportés lors du Grand Dérangement, la Péninsule acadienne, région hôte de ce 4^e CMA, a une population à plus de 90 p. 100 francophone – la plus forte proportion de la province – et ses habitants s'identifient d'abord et avant tout comme Acadiens. Il n'est donc pas étonnant que l'identité de ses habitants soit relativement forte en tout temps. Et ce, sans compter la foule d'activités et de manifestations qui se déroulent essentiellement en français sur son territoire de même que les nombreuses institutions culturelles acadiennes qui y sont solidement implantées. La fête a certes une influence sur leur affirmation identitaire, mais celle-ci est certainement moins importante que chez les personnes venues de régions où le fait acadien est beaucoup moins fortement vécu au quotidien. En fait, plus de la moitié de ceux qui ont affirmé que leur identité acadienne était plus ou beaucoup plus forte au moment du Congrès venaient de l'extérieur de la Péninsule, notamment du Canada, des États-Unis et de la Nouvelle-Écosse.

Les axes thématiques autour de l'identité et de la communauté que nous avons pu dégager de l'analyse des « vox populi » démontrent nettement que le CMA agit comme un ferment identitaire, celui-ci étant défini par les participants comme un lieu où les Acadiens peuvent « se rassembler », « se réunir », « trouver leurs racines », « redéfinir et raviver leur identité ». En effet, presque tous les participants interrogés ont souligné d'une façon ou d'une autre la question identitaire et une majorité des répondants aux « vox populi » ont affirmé l'importance d'un tel événement sur l'identité acadienne, précisant que celle-ci, bien que très importante dans la vie quotidienne, devient plus forte et davantage affirmée dans le contexte du Congrès. C'est d'ailleurs ce qu'affirme un Acadien de Montréal, rencontré lors du spectacle d'ouverture : *« Tous les jours, je peux dire que je suis Acadien. Je me sens Canadien premièrement, mais quand je viens à des rencontres comme ça, là, ça passe par la partie acadienne »*. Certes, les participants affirment se sentir Acadiens dans la vie de tous les jours. *« Je suis Acadienne tout le temps »*, nous mentionne une participante de Moncton rencontrée au défilé du Tintamarre. Mais elle souligne tout de même que *« pendant le Congrès, l'identité acadienne est beaucoup plus forte parce que le rassemblement de tout ce beau monde, ça ravive la fierté »*. Évidemment, pour certains participants, le CMA ne semble pas avoir d'effets notoires sur l'identité, comme pour un participant de Caraquet qui nous parle de son identité en ces termes : *« Moi, je suis Acadien tout le temps, toutes les jours. Le Congrès ça change rien à ça. C'est un bon événement touristique pour la région, mais moi, je suis Acadien full time »*. Il en est de même pour un Acadien de Moncton pour qui le CMA est un moyen d'exprimer son identité acadienne, qui demeure cependant forte au quotidien : *« Je suis Acadien avant tout. Je ne le suis pas plus parce que je viens au CMA. Je vis en français tous les jours, j'écoute la musique acadienne, je porte le nom d'Arsenault... ça vient de loin, ça »*. Pour ces participants, le CMA ne sert pas tant à renforcer l'identité acadienne, mais plutôt à l'exprimer, à la démontrer. Le CMA contribue donc à exprimer et à raviver l'identité acadienne revendiquée par les participants; ce rôle est davantage notable chez ceux venus de l'extérieur, de milieux moins fortement acadiens et dans lesquels ils ont peut-être moins l'occasion d'exprimer leur identité au quotidien.

5.3.2. LE CMA : LA MISE EN FORME D'UNE COMMUNAUTÉ

Ainsi, la fête se décline ici comme un moment d'expression d'une identité. Elle rassemble et donne à voir les Acadiens de partout et leur permet de se représenter et d'affirmer leur identité. Les rituels et la mise en scène qui émergent du CMA contribuent à la création d'une identité acadienne individuelle

forte. Les axes thématiques dégagés des « vox populi » nous permettent de penser que la fête est un ingrédient d'une identité particulière, qui prendrait une véritable dimension communautaire. En effet, lorsqu'on demandait aux participants de s'exprimer sur le CMA et de dire ce qu'il représentait pour eux, les propos tournaient toujours autour des grands thèmes du rassemblement, de l'unité et de l'accueil. On évoque constamment la grandeur et l'ampleur du rassemblement occasionné par la fête, de l'effacement des frontières territoriales et linguistiques au profit d'une communauté rassemblée autour d'une identité commune et d'une volonté de fêter et de célébrer cette communauté. Une participante, rencontrée lors d'une conférence sur la littérature dans la Péninsule acadienne présentée à Bas-Caraquet le souligne bien en affirmant que « *le Congrès est un facteur de cohésion et de prise de conscience de l'identité. Les autres années, le 15 août, c'est une occasion de fêter, mais dans le cadre du CMA, les gens l'associent plus à leurs origines, à leur appartenance* ». Dans la même optique, un Acadien d'Ottawa rencontré à l'Espace Neuf souligne le caractère communautaire du Congrès : « *Le Congrès, ça permet de rassembler les Acadiens dispersés. On est une grosse communauté mais on s'en aperçoit pas. Ici, on est vraiment plongé dans le bain* ».

Parce qu'elle rassemble des personnes normalement séparées et qu'elle permet de nouer des liens de solidarité, la fête contribue à l'affirmation d'une identité partagée par les individus qu'elle rassemble. L'identité acadienne ainsi rehaussée chez les individus concrétise dès lors l'existence du groupe, et les clivages sociaux ou territoriaux qui peuvent être créés au moment de la fête, par la rencontre de gens d'origines différentes, sont dépassés par le bain collectif des acteurs. Le Congrès, en tant qu'événement festif, contribue donc à l'affirmation et à la mise en évidence d'identités individuelles très fortes, qui, au terme de la socialisation des individus, révèlent une puissante image collective, ingrédient essentiel à la cohésion communautaire. « *Ce qui nous a incité à venir ici, c'est le rassemblement. On est Acadien même à Québec, mais on le ressent moins. On côtoie pas d'autres Acadiens normalement* », nous raconte à cet effet une dame de Québec participant à la réunion de famille des Haché-Gallant. En fait, comme nul autre événement, le Congrès mondial rompt le mutisme acadien, il provoque des bouleversements signés par la fête, le chant, la parole et même l'écrit. L'indécision identitaire, quelle qu'elle soit, pâlit devant l'évidence de la participation à une solidarité, à une identité qu'annonce la signification publique de son appartenance collective (Clarke, 2004). La façon dont les gens se présentent au Congrès, leur habillement, de même que le marquage paysager

dans la Péninsule, témoignent de façon éloquent de l'affirmation d'une identité acadienne d'autant plus forte qu'elle est démontrée publiquement et collectivement (Images 12 et 13).



Image 12
Source : Marie Lefebvre, 2009



Image 13
Source : Marie Lefebvre, 2009

Mais plus qu'un événement rassembleur, le Congrès crée une assise territoriale, en ce sens qu'il devient un lieu de rassemblement acadien et de consolidation identitaire, un lieu symbolique que les participants s'approprient en y confortant leurs valeurs culturelles, leurs traditions et leurs représentations et en y projetant des pratiques et des rapports sociaux. Bref, c'est un lieu où se cimente une communauté acadienne. C'est d'ailleurs ce que nous raconte un participant rencontré lors de l'ouverture officielle à Miscou :

« Le Congrès, c'est un lieu de rassemblement acadien. Les Acadiens sont dispersés un peu partout, aux États-Unis et au Québec. Ça devient un lieu de rassemblement pour justement redéfinir l'identité. Se rassembler, se réunir, raviver une flamme qui était peut-être un peu éteinte. C'est un foyer qui donne l'espoir aux gens. Ça crée une communauté qu'on voit pas au quotidien. »

Même si, dans ce cas, l'identité des individus préexiste au territoire, les gens cherchent néanmoins à le recréer, à le remodeler, pour mieux le reproduire et se l'approprier sur le plan symbolique. C'est ce territoire qui, par la possibilité qu'il offre à des gens de partout de se réunir sous une même bannière identitaire, se veut porteur d'unité. En devenant un territoire-événement séquentiel qui permet le rassemblement, en renforçant le sentiment d'appartenance au groupe et en créant l'unité parmi la diversité des individus qui y participent et parmi la variété de leurs appartenances culturelles, linguistiques et territoriales, le CMA est générateur d'une communauté.

5.3.3. LE CMA : UN ESPACE D'INTÉGRATION ET D'EFFACEMENT DES FRONTIÈRES

Les gens y célèbrent la culture acadienne, certes, mais ils y affirment aussi un désir d'unité qui dépasse les frontières et la diversité qu'elles impliquent. Les thèmes constamment évoqués dans les « vox populi », surtout par les participants venus de l'extérieur de la Péninsule, font foi d'un certain effacement des frontières territoriales et d'une certaine intégration, le CMA contribuant de façon éloquente à l'affirmation d'une Acadie qui accueille et accepte la diversité et à la formation d'une communauté ouverte et englobante. En effet, la plupart des répondants qui ne venaient pas de la région ont d'emblée souligné la chaleur, l'accueil et l'hospitalité des gens de la région lors du CMA, de même que le fait qu'ils s'y sentaient chez eux, entourés de leurs paires acadiens. C'est d'ailleurs ce que laissent entendre ces propos d'un Acadien du Québec, recueillis lors d'un spectacle à l'Espace Neuf : « *Je viens du Québec, mais je suis Acadien avant d'être Québécois et Canadien. Moi, mon*

identité est encore plus forte ici. Je me retrouve, je me sens chez moi avec la chaleur, l'accueil, l'hospitalité qu'on trouve ici. En plus, tout le monde se parle... ce n'est pas comme ça au Québec ». Une participante à la réunion de famille des Arsenault abonde dans le même sens en mentionnant, avec une émotion palpable dans la voix que « *l'Acadie, c'est un peuple chaleureux. Je suis venue ici toute seule et les gens m'ont accueillie, m'ont intégrée et ont commencé à me parler. C'était important pour moi de venir à la réunion de famille. Je me sens vraiment chez moi.* » Dans la même optique, il semble que le CMA soit un événement festif d'autant plus inclusif qu'il ne contribue pas seulement à effacer les frontières territoriales, mais aussi les frontières linguistiques. « *Even if I don't speak French really well, I went to a lot of activities. I don't feel excluded, because I'm Acadian. I know how my family survived... the expulsion and all that, and it's in my heart. I feel at home everywhere I can express my Acadian roots* », nous raconte à cet effet une Acadienne de la Louisiane rencontrée dans une activité communautaire à Shippagan. À la lumière de ces propos, on peut voir la fête comme une rupture avec l'espace. En permettant une ouverture entre des espaces habituellement séparés, elle rompt les frontières sociales et géographiques et atteste périodiquement de l'unité de la communauté. Elle évoque l'expérience partagée par les membres qui la secrètent ou qui y participent et elle agit comme un espace de conciliation et d'intégration pour rapprocher des groupes que la géographie sépare normalement (Villadary, 1968).

Les propos recueillis dans les « vox populi » témoignent donc du rôle de la fête comme ferment identitaire et comme ciment communautaire. D'aucuns pourraient y voir des identifications volontaires, certainement plurielles et éphémères, qui ne se transposent pas au quotidien, des communautés qui ne s'affirment que temporairement parce que construites sur un territoire-événement séquentiel. Des communautés imaginées, au sens où l'entend Anderson (1983), des communautés qui ne reposent pas sur un fait ou un territoire, mais plutôt sur des construits mentaux. Des communautés qui ne sont pas formées par des structures symboliques et cognitives qui ne sont pas étayées par des espaces vécus ou des formes de relations sociales immédiates ou d'intimité, mais qui sont façonnées par chaque individu séparément sur des critères essentiellement culturels et qui laissent ainsi peu de place à la dimension plus sociale des communautés (Amit, 2002). C'est plausible. Mais, cela ne veut pas dire que le sentiment communautaire qui résulte de la participation à cet événement ne peut perdurer au-delà de son espace-temps particulier. Nous croyons plutôt qu'à la faveur des liens tissés par les individus au terme de cette manifestation, la fête donne lieu à l'investissement d'espaces imaginés,

des « entre-lieux », pour reprendre l'expression d'Homi Bhabha (1994), qui se situent tant dans leur imagination que dans leur environnement immédiat et même au-delà, dans un ailleurs qui transcende les frontières. Les liens qu'ils ont tissés avec les autres participants et l'affect dont ils ont investi le lieu du Congrès nous laissent croire que cette communauté créée au moment de la fête ne s'éteint pas nécessairement lorsque celle-ci s'achève et que chacun retourne d'où il vient. Les axes thématiques dégagés des « vox populi » nous donnent d'éloquents exemples qui nous permettent de comprendre que la fête transcende les frontières.

« On rencontre plein de gens d'ailleurs ici. Y'avait des Louisianais à notre rencontre hier soir, c'était ben l'fun. On a déjà fait plusieurs rencontres. On a connu un couple de la Louisiane qu'on doit rencontrer là parce qu'un moment donné on planifie d'y aller. Ils sont venus prendre un petit lunch avec nous pis c'est des gens très sympathiques. On va garder contact avec eux autres. Autrement, si ça n'avait pas été le Congrès, on ne les aurait pas rencontrés »
(Vox-populi, Grand Tintamarre, Caraquet, 15 août 2009).

De la même façon, une Acadienne rencontrée à l'Espace 9 nous raconte les rencontres qu'elle a pu faire lors du Congrès, témoignant de son rôle rassembleur : *« En Louisiane, on avait été au Congrès et on avait rencontré un couple qui est venu ici cette année. Ils sont restés trois jours chez nous »*. Les propos ainsi recueillis par les participants s'exprimant sur l'événement nous permettent de penser que le rôle de la fête comme ferment identitaire et ciment communautaire s'étend au-delà de l'événement lui-même. L'opinion des participants quant à l'importance du CMA pour l'avenir de l'Acadie nous permet en effet de penser que le Congrès est un événement festif dont l'importance et les effets perdurent dans le temps. Plusieurs nous ont ainsi parlé de l'après-Congrès, des legs qu'il aura laissés. Un participant de Tracadie interrogé lors du spectacle de fermeture le démontre de façon éloquente.

« Oui, il y a une certaine fierté. Nous autres, dans notre coin, on a essayé de rassembler les cultures; les francophones, les anglophones, les autochtones. Avant, les gens avaient peur de tenir tête aux Anglais, de leur déplaire. Maintenant, il n'y a plus ça. Les enfants ont été beaucoup impliqués. Et ça, ça promet. Ça veut dire que plus tard, les générations à venir auront cette fierté là. Ça prend un Congrès pour rassembler les gens pour changer les mentalités... l'Acadie rassemble. »

Un autre participant de la Péninsule rencontré à l'Espace Neuf souligne l'importance d'un tel événement non seulement pour la Péninsule, mais aussi pour l'ensemble de la communauté

acadienne : « ça va avoir un effet bénéfique pour la Péninsule parce que les communautés ont pas le choix de travailler ensemble. Ici, il y a les guerres de clochers, chacun tire la couverture de son bord. Avec le Congrès, ça rapproche les communautés, pis ça ouvre le monde à l'Acadie, à ses enjeux. On voit beaucoup de jeunes... la relève, c'est beau ». L'importance du Congrès dont témoignent les propos des participants est d'autant plus réaffirmée que plusieurs ont signalé leur probable participation au prochain CMA. « I kick my butt that I didn't go to the one in Louisiana. It was so fun here. I don't want to miss the next one. It's important for me to go, it's really important you know, we come from so far », nous raconte cette participante venue d'Ottawa pour la réunion des Arsenault. Un couple de la région participant au Tintamarre nous mentionne également son désir de participer au prochain Congrès : « Nous, c'est la première fois qu'on participe parce que c'est chez nous, mais là, on va définitivement aller aux prochains ». De la même façon, une Acadienne rencontrée à Caraquet lors d'une activité communautaire souligne l'importance que peut avoir un tel événement pour les Acadiens : « Si ça adonne, je vais aller au prochain Congrès parce que c'est important pour garder notre fierté acadienne pis pour rencontrer des gens de différentes places ». Ces propos montrent une fois de plus le rôle du CMA dans la création de liens entre Acadiens de partout, dans l'affirmation identitaire individuelle autant que collective et dans la consolidation de la communauté acadienne.

Pour tout un chacun, le Congrès est une expérience positive qu'en souhaitant répéter, dans la mesure du possible, car c'est un événement qui témoigne d'une Acadie inclusive et sans frontières. Ces propos d'un participant de Chéticamp le montrent d'ailleurs très bien :

« Je vais participer au prochain à Edmonston dans la région des terres. C'est intéressant que ça englobe le Maine et le Témiscouata au Québec. C'est intéressant, ça va montrer toute la diversité de l'Acadie. Moi, je suis content du choix. C'était le meilleur choix. Ça va être différent encore. Il va y avoir beaucoup l'élément brayon, pis l'élément des États-Unis aussi ».

Cependant, bien que la plupart des répondants aux « vox populi » parlent du CMA comme d'un événement positif qui consolide la communauté, quelques-uns sont réticents quant à sa reproduction, et affirment qu'une telle fête n'a de valeur que parce qu'elle prend place dans la région de la Péninsule acadienne, une région très fortement acadienne. Les propos d'un jeune Acadien de Shédiac venus spécialement pour le 15 août en font foi :

« Je ne sais pas si je vais aller au prochain... à Edmonston... tsé y'a pas d'Acadiens là, c'est des Brayons. Moi, mon frère est marié avec

une fille d'Edmonston pis il trouve ça drôle parce qu'à Edmonston ils se considèrent pas comme des Acadiens, c'est des Brayons. Ici on est Acadiens. Fait que je sais pas trop, le Congrès là-bas... ».

Ainsi, bien que pour la plupart, le CMA soit un événement ouvert, global, rassembleur et sans frontières permettant une cohésion communautaire, pour certains, il est davantage un événement dont l'importance dépend du territoire dans lequel il est ancré.

5.4. LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN 2009 : DE LA GÉNÉALOGIE AU TERRITOIRE

La brève analyse des propos des participants au Congrès recueillis par « vox populi » et les axes thématiques sur l'identité et la communauté qui en ont été dégagés nous suggèrent que celui-ci agit comme un ferment identitaire et un ciment communautaire. Reste à se demander quelle saveur prend l'identité et quelle forme prend la communauté ainsi créées dans le cadre de cet événement festif à caractère mondial. On se rappellera l'opposition de deux visions de l'Acadie et de ses significations identitaires, celle d'une Acadie territoriale, fondée sur le territoire et la langue à défendre et n'existant que dans les Maritimes, et celle d'une Acadie généalogique, beaucoup plus ouverte sur le plan géographique et s'étendant dans tous les lieux où sont désormais installés les descendants des premiers déportés (Lefebvre, 2007; 2010). Nous retrouvons ainsi, d'un côté, une définition qui privilégie aux références historiques et généalogiques la notion de territoire et qui donne lieu à une identité « projet », ancrée dans l'espace des relations sociales, des liens communautaires et des luttes institutionnelles et linguistiques communes (Vennin, 1994; Lefebvre, 2007; 2010). C'est l'Acadie vécue au quotidien, à l'échelle des localités et des régions où le fait français devient réalité au gré de l'action individuelle et collective. De l'autre côté se trouve une référence à connotation génétique qui se vit à travers la culture au sens large, qui est assumée par les individus dans leur état d'esprit, leurs sentiments, leurs émotions et qui donne lieu à une identité reposant sur la mémoire, une communauté d'origine et légitimée par l'histoire commune du peuple acadien (Richard, 1994; Lefebvre, 2007; 2010). Bien qu'ils puissent participer à des cercles d'appartenance élargis, les Acadiens, peu importe où ils se trouvent, resteraient unis par un lien ineffable qui fait d'eux une grande famille (Chiasson, 1993). Nous serions portés à croire que le CMA, de par sa nature et de par l'importance des réunions de familles, contribue à cimenter une identité qui repose davantage sur la mémoire et qui met de l'avant une Acadie plus généalogique, une Acadie ouverte et englobante qui transcende les frontières parce que fondée sur les liens historiques, culturels et génétiques qui unissent les Acadiens de partout. Dans

cette optique, quelle importance prend le territoire dans le cadre du CMA? Au-delà d'une identité généalogique, comment se dessine l'idée d'une identité « projet », une identité plus ancrée sur le plan géographique?

5.4.1. LE CMA : UN DISCOURS MÉMORIEL, GÉNÉALOGIQUE ET CULTUREL

De prime abord, on décèle, autant dans les « vox populi » recueillis auprès des participants que dans les questionnaires, une certaine valeur accordée aux activités culturelles et artistiques et aux réunions de famille, qui semblent être les activités les plus importantes pour la majorité des participants au CMA. La figure 4 fait ressortir la place privilégiée qu'occupent la généalogie ainsi que les arts et la culture dans le Congrès, plus de 90 p. 100 des participants interrogés par voie de questionnaires ayant affirmé que les réunions de famille et les activités culturelles et artistiques sont importantes ou très importantes. Une première lecture de ces résultats suggère que le CMA ferait naître des représentations identitaires fondées d'abord sur le sentiment de mémoire collective, sur l'histoire et la culture et pourrait, dès lors, légitimer une Acadie généalogique ouverte sur le plan géographique, une Acadie qui inclut tous les lieux où sont dispersés les Acadiens qui tiennent un discours historique, mémoriel, culturel et généalogique.

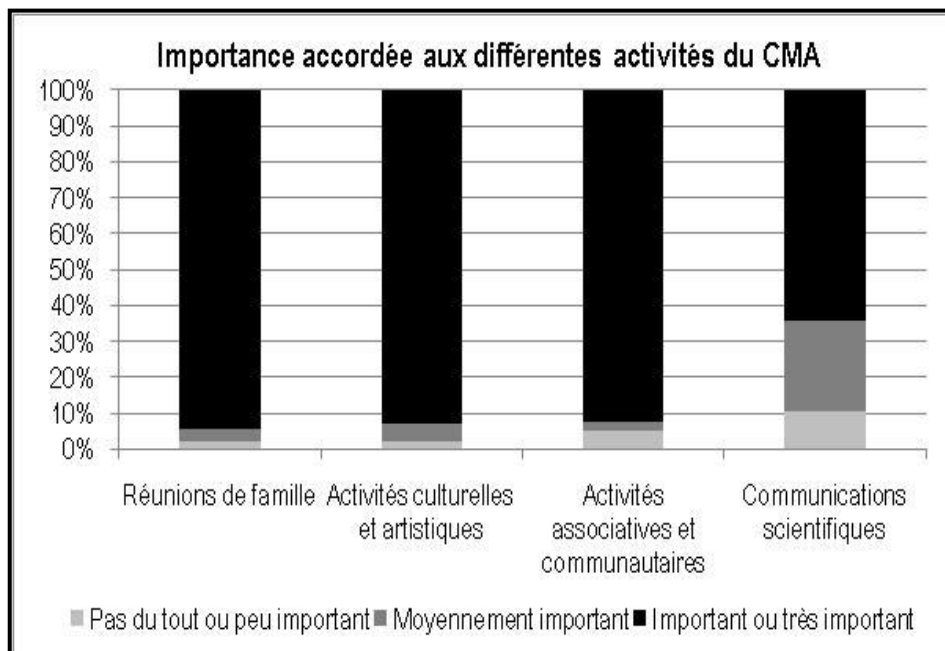


Figure 4

Dans les « vox populi », le discours de la mémoire est omniprésent comme moyen de redécouvrir ses origines et comme langage qui permet de mieux célébrer le passé. En effet, près des trois quarts des propos recueillis témoignent d'un certain attachement à l'histoire et à la généalogie et font des références à la mémoire. On s'identifie tantôt par son patronyme, tantôt en parlant des ancêtres et de la Déportation. L'histoire, la généalogie et la mémoire semblent vraiment faire partie intégrante de l'identité des Acadiens et le CMA semble un événement clé à la fois pour découvrir, exprimer ou faire revivre ces dimensions identitaires. Un Acadien rencontré lors de la réunion de famille des Arsenault montre l'importance de la mémoire en affirmant :

« Nous, on est des Arsenault. C'est écrit sur mon gilet. Nos ancêtres ont été déportés, mais nous autres, on est encore là. Tout ça, ça fait partie de ce qu'on est. Pis icitte, c'est le fun de rencontrer du monde de la famille qui viennent de partout. Ça montre qu'on est encore vivants. »

Les propos des participants font nettement ressortir l'importance des réunions de famille. Plusieurs affirment même être venus au Congrès d'abord pour celles-ci, comme cette Acadienne de Montréal : *« Moi, je viens pour les réunions de famille. Ça permet de découvrir d'où on vient pis de trouver nos racines »* et ce couple de la Louisiane : *« Nous, on est venu de la New Orleans dans notre motorhome pour la rencontre des Arsenault. Je voulais voir d'où ce que ma famille vient, pis voir du monde, pis poser des questions. C'est important pour moi de connaître ça »*. On peut comprendre, à la lumière des théories sur l'identité, la place que prennent la mémoire et la généalogie dans les propos des participants. En effet, parce que construite dans la temporalité, l'identité s'inscrit en général dans une filiation. Chez les Acadiens, cette composante généalogique est d'autant plus présente que l'histoire en a exacerbé l'importance et le CMA, de par l'ampleur du rassemblement qu'il occasionne, leur permet de prendre conscience et d'affirmer cette composante de leur identité.

De façon similaire, une majorité des répondants révèlent, dans leurs propos sur le Congrès, une Acadie qui peut se transposer en une série de traits de caractères ou de qualités personnelles et donc qui transcende la géographie. Les commentaires sur les activités plus culturelles et artistiques en témoignent : *« On vient icitte pour le Tintamarre, c'est dans nos racines, c'est dans nos gènes. Dans notre famille, on est la famille Blanchet, y'a des gens de partout qui viennent pour le Tintamarre. C'est gros »*, nous raconte une Acadienne de Moncton rencontrée lors du Tintamarre. Un Acadien de la Péninsule abonde dans le même sens en affirmant que *« les Acadiens, nous autres, on est du monde*

de party. On aime ça fêter. Pis avec le Congrès pis toute ce monde-là, c'est encore plus gros. C'est toute une ambiance. Je trippe. »

5.4.2. LE CMA : L'ACTIVATION D'UN ESPACE-RÉSEAU

Les propos des participants au CMA quant à leur vision de l'Acadie révèlent une Acadie généalogique, mémorielle, du cœur, bref, une Acadie qu'on pourrait croire « a-territoriale » parce qu'elle survivrait en chacun des individus, peu importe où ils se trouvent. C'est ce qu'affirme une Acadienne de la Péninsule : *« Pour moi, l'Acadie, c'est les gens. C'est les rassemblements comme ça qui font l'Acadie. C'est dur à définir parce que c'est pas quelque part »*. Cependant, il serait erroné de croire que le CMA ne donne lieu qu'à l'affirmation d'une identité et d'une communauté fondées sur la mémoire et la généalogie. En fait, une lecture plus approfondie, à la lumière des commentaires et des observations recueillis au cours de l'événement, suggère que l'Acadie mise en scène lors du CMA est également ancrée géographiquement. En fait, l'Acadie généalogique et culturelle qui transparait dans le cadre du Congrès s'articule sur un registre géographique particulier; si le CMA révèle une Acadie fondée essentiellement sur la généalogie et la culture, une Acadie qui vit dans la tête et dans le cœur de chacun, et qui suppose donc une certaine ouverture sur le plan géographique, il alimente aussi la vision d'une Acadie qui se manifeste sur le territoire, celui des lieux où vivent aujourd'hui les Acadiens. Plusieurs participants ont évoqué leur chez-eux quand on leur a demandé de parler du CMA. Ils ont parlé de l'Acadie telle qu'elle s'y manifeste au quotidien, par la présence d'Acadiens sur le territoire. Ils ont mentionné les événements qui font se rencontrer les Acadiens qui s'y trouvent, les organisations qui les orchestrent. C'est ainsi qu'un Acadien de l'Île-du-Prince-Édouard soutient que *« l'Acadie, c'est partout. Moi je suis autant Acadien à l'Île que le monde icitte »*. De la même façon, une Acadienne de la Moncton souligne le fait acadien dans le milieu d'où elle vient : *« L'Acadie c'est pas juste ici, c'est chez nous aussi parce qu'on est Acadiens et qu'on vit en français tous les jours »*.

Cette vision d'une Acadie territoriale est particulièrement présente dans le discours de ceux qui vivent dans la Péninsule acadienne et dans les endroits les plus acadiens du Nouveau-Brunswick. *« L'Acadie, c'est chez nous, parce qu'on vit la culture à tous les jours, pas seulement dans le Congrès »*, nous raconte à cet effet une Acadienne de Shippagan. Toutefois, même s'ils défendent l'idée d'une Acadie territoriale, ces répondants témoignent en même temps de la diversité de la communauté acadienne et admettent dans celle-ci les Acadiens de partout. L'Acadie existerait

géographiquement à travers la diaspora acadienne, à travers l'archipel des petites communautés où vivent les Acadiens. Le rassemblement à la faveur du Congrès permettrait à ces communautés dispersées de s'organiser en réseau, donnant à l'Acadie toute sa réalité. Le Congrès alimenterait ainsi une identité qui s'inscrit dans un « projet », par l'entremise de la création d'un espace-réseau qui permet de créer, d'activer des liens et de leur donner une pérennité faisant ressortir une Acadie actuelle et durable. La vitalité de la Fédération des associations de familles acadiennes (FAFA) et de ses 10 000 membres l'illustre. Le foisonnement des associations familiales et le succès des réunions qu'elles ont tenues dans le cadre du Congrès montrent non seulement l'importance de l'héritage, mais également le désir de bâtir des réseaux et de garder des liens. À ces réunions de familles, qui accueillent d'ailleurs la majorité des touristes et qui sont au cœur des Congrès, se profilent des comportements particuliers qui laissent croire que de véritables liens sont créés au-delà de la diversité des participants (Lefebvre, 2012, soumis pour publication). Les gens viennent de toutes sortes de milieux, sont issus de différentes cultures, parlent différentes langues et tout le monde cherche à se regrouper. Les liens affectifs créés à l'occasion de la rencontre d'Acadiens du monde entier dans le cadre des CMA et des réunions de familles souches sont bien réels, révélant une certaine unité et faisant vivre une communauté acadienne. L'identité forgée dans le cadre du Congrès, bien que d'abord généalogique, ne s'inscrit pas moins dans une dynamique évolutive, par laquelle l'individu donne sens à son être en reliant le passé, le présent et l'avenir. Si l'identité tisse au présent un lien de reconnaissance entre les êtres, elle leur confère aussi une légitimité lignagère, une cohérence qui les relie au passé tout en les projetant vers l'avenir. Ainsi, comme les axes thématiques qui ressortent de l'analyse des « vox populi » nous ont permis de le soulever, le Congrès favorise la consolidation d'une communauté acadienne d'abord organisée autour de la mémoire et du passé, mais qui n'en est pas moins actualisée par le projet de créer des liens sociaux, de se parler, de se connaître, de s'organiser, de s'identifier, d'alimenter les réseaux fondateurs de l'Acadie. Ce sont ces réseaux, ancrés dans le territoire, qui font exister l'Acadie « projet », une Acadie qui n'est pas seulement affective, mais aussi tournée vers l'avenir, un avenir qui se structure autour de tous ces lieux où vivent les Acadiens.

On a allégué que le Congrès est un événement rétrograde, peu ancré dans la postmodernité, puisqu'il se fait le symbole de l'Acadie généalogique, de l'Acadie de la mémoire et du cœur, et d'une Acadie qui ne laisserait que peu de place aux projets d'avenir parce qu'elle n'est pas ancrée territorialement. Mais notre analyse montre plutôt que cette Acadie généalogique et du cœur mise de l'avant lors de

l'événement n'écarte pas une certaine territorialité; en effet, cette Acadie se manifeste au quotidien à travers un espace-réseau qui s'articule, le temps du Congrès, autour de la Péninsule acadienne. En fait, les divers événements organisés dans le cadre du Congrès¹⁵ sont des moyens d'expression qui contribuent à la construction des identités et des identifications sociales, et en ce sens, ils révèlent des frontières et des territorialités précises qui servent de fondements à l'affirmation de l'Acadie généalogique et du cœur.

5.4.3. LE LIEU DU CONGRÈS COMME POINT D'ANCRAGE

Par la programmation des spectacles et des événements, par les artistes que les organisateurs choisissent de mettre en valeur, par leur façon de les présenter, par les lieux qu'ils ont choisi d'assiéger, on peut en effet déceler une certaine forme de territoire qui émerge du Congrès. Ce dernier poursuit évidemment comme mission de rassembler les Acadiens de partout, mais ce rassemblement prend place dans un lieu précis, dans une région particulière où vivent les Acadiens, bref, le pivot du réseau. Dans l'organisation du CMA 2009, l'objectif de faire connaître la Péninsule acadienne en tant que territoire acadien est palpable. Prenons seulement l'exemple du Tintamarre et du spectacle de la fête nationale, un des moments marquants et, pour plusieurs, le summum du Congrès, qui se sont déroulés dans les rues de Caraquet afin de rappeler que c'est là que les Acadiens vivent leur identité acadienne au quotidien, pour comprendre que le CMA illustre la vision d'une Acadie qui accueille les Acadiens de par le monde, certes, mais qui est également implantée territorialement (Lefebvre, 2012). De la même façon, la conception des grands rassemblements – les spectacles d'ouverture, de fermeture et de la fête nationale – et les spectacles thématiques de l'Espace Neuf où étaient mis en scène des artistes de la Péninsule auxquels se joignaient des artistes invités de l'Acadie « mondiale » et de la francophonie, témoigne d'une mise en valeur du territoire, qui n'est toutefois pas synonyme d'exclusion. En fait, les fêtes et les spectacles révélaient une culture forte, une identité bien ancrée mais aussi un territoire large et inclusif. Dans les discours et la façon dont les gens se présentent, on peut voir cette diversité identitaire et territoriale qui, dans le cadre de la fête, semble acceptée. Elle n'est pas masquée, elle est promue (Images 14 et 15). Le CMA, c'est le lieu des grandes retrouvailles, le lieu où les participants vont puiser dans leurs racines communes qui transcendent le temps et

¹⁵ Parmi ces événements, mentionnons les nombreux spectacles musicaux organisés partout dans les Maritimes, les festivals de toutes sortes, les expositions artistiques ou à saveur plus historique, les pièces de théâtre et les projections cinématographiques ainsi que les autres événements d'envergure comme les célébrations de la fête nationale, le Tintamarre et cette année, le Congrès mondial acadien.

l'espace. C'est un lieu d'ouverture, un lieu qui permet la création d'un territoire acadien large, culturellement plus hybride, dans le sens qu'il permet le dialogue interculturel.



Image 14
Source : Marie Lefebvre, 2009



Image 15
Source : Marie Lefebvre, 2009

5.5. RÉFLEXION ET CONCLUSION

À la lumière des quelques résultats que nous venons de présenter, nous pouvons envisager le CMA en tant que facteur d'unité, d'identité et de cohésion communautaire. La fonction identitaire de la fête est indubitable. Cette identité permet de se reconnaître, de se démarquer des autres, d'être attaché à sa langue, à ses concitoyens, à sa communauté. Mais quelle saveur l'identité acadienne prend-elle dans le cadre du Congrès mondial acadien? Comment les différentes dimensions de l'Acadie, à savoir la mémoire et le territoire, peuvent-elles se manifester?

Le CMA, notamment par l'intermédiaire des retrouvailles et des rassemblements de familles, se situe au cœur d'un phénomène contemporain marquant la quête des racines. On n'a qu'à penser à l'engouement quasi frénétique suscité par les recherches généalogiques, ici comme ailleurs, pour mesurer l'impact de cette tendance, à propos de laquelle les sociologues demeurent partagés. D'aucuns la qualifient de « quête identitaire » essentialiste, résultant de « l'effritement de la nation en tant que référent macrosocial et politique [...] et reliée à la perte de cohésion et à l'incapacité de former une communauté politique » (Johnson et McKee-Allain, 1999 : 226). Il y a certes une effervescence autour de l'histoire, de la mémoire et de la culture, mais il semble que celle-ci ne représente pas seulement une forme d'évasion, de fuite hors des impératifs du politique. Il y a dans ces rassemblements et dans les liens sociaux qu'ils alimentent quelque chose de porteur, une voie vers l'avenir, un tremplin vers des affirmations plus collectives et unitaires. En fait, la question de la mémoire telle qu'elle s'affirme dans le Congrès s'inscrit dans le paysage nouveau de la mondialisation, notamment pour ce qui est du sentiment d'appartenance à des espaces d'ouverture, de circulation, de fluidité (Appadurai, 2001). Dans le cadre du CMA, la mémoire est, comme le souligne Belkhodja (2009), le lieu de la construction d'un nouveau récit consensuel capable de réintégrer les exclus de notre histoire commune et plus rapprochée, mais surtout celui où s'élaborent les projets d'avenir. L'Acadie s'articule en fait autour d'un espace-réseau, matérialisé par des réseaux sociaux de plus en plus porteurs qui offrent des outils pour multiplier et élargir les liens avec l'ensemble de la planète.

Les propos des participants au Congrès révèlent de prime abord une identité à forte saveur généalogique et une communauté d'essence culturelle. En effet, bien qu'elle soit ancrée, du moins momentanément, dans un territoire – le territoire où prend place le Congrès, – l'identité construite au

cours de l'événement se déplace vers une identité « diasporique », qui s'appuie sur plusieurs lieux différents. Mais ces propos révèlent également des indices manifestes de la création d'un espace-réseau, d'un « projet » de société acadien, celui de faire participer toutes les « Acadies » de la diaspora acadienne à une même Acadie, au moyen des liens créés dans le cadre de CMA et maintenus au-delà de celui-ci. Nous retrouvons ici l'Acadie *glocalisée* de Thériault, une Acadie inclusive, qui permet des appartenances multiples et qui est construite autour de pratiques individuelles localisées, mais pensées globalement.

Il convient toutefois, selon nous, de nuancer les propos de Thériault, qui affirme que cette Acadie issue d'une nouvelle « a-territorialité » où le territoire serait ramené à une myriade de pratiques individualisées ne permettrait pas la possibilité de devenir une entité politique. En effet, en s'articulant autour de deux registres, celle de l'Acadie généalogique présente dans les rencontres familiales et celle de l'Acadie territoriale révélée dans les événements culturels et artistiques, et en permettant la construction d'identités basées à la fois sur la mémoire et le projet, le CMA n'évacue pas complètement le politique. D'une part, les rapprochements qui s'effectuent dans le cadre du Congrès illustrent un nouveau discours politique invitant les communautés à se prendre en main, à édifier des réseaux et à construire leur propre rapport avec l'histoire et la mémoire. Les individus peuvent s'approprier la mémoire, la consommer et y participer. D'autre part, l'atteinte de l'unité dans la diversité que le Congrès a permis de réaliser illustre la création d'une nouvelle forme de communauté politique axée sur l'adhésion à un espace réseau et à l'établissement de nouvelles connexions. Les sites Internet des associations de famille, de même que les blogues et les groupes Facebook créés autour du Congrès et toujours actifs après l'événement, sont d'ailleurs des exemples qui permettent de supposer l'existence d'une telle communauté. Ainsi, la communalisation qui s'effectue dans le cadre de la fête donnerait un contenu politique au sentiment d'appartenance à un destin commun propre à la communauté d'histoire et de culture qui s'y dégage de prime abord. Le CMA se situe donc, en tant qu'événement festif, à l'intersection entre le généalogique et le territorial, entre le politique et le mémoriel et le culturel et témoigne en ce sens d'une Acadie on ne peut plus inclusive, qui admet la diversité des individus dont elle est composée et qui s'organise autour d'un territoire non pas étatique, mais réseau, liant le local au global.

5.5. RÉFÉRENCES

ALBERT-LLORCA, M. (2002) « Regards anthropologiques sur la fête », conférence publiée dans *Parcours*, 25 et reproduite sur <http://www.grep-mp.org/conferences/Parcours-25-26/Albert-Llorca.htm>.

ALLAIN, G. et MCKEE-ALLAIN, I. (2003) « La société acadienne en l'an 2000 : identité, pluralité et réseaux ». Dans Magord, A. (dir.), *L'Acadie plurielle*, Moncton : Institut d'études acadiennes et québécoises, Centre d'études acadiennes, Université de Moncton.

BELKHODJA, C. (2009) « Savoir habiter le lieu de la mémoire : le cas de l'Acadie ». Dans Gilbert, A., M. Bock et J.-Y. Thériault (dir.), *Entre lieux et mémoire : l'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.

CARON, C.-I. (2007) « Pour une nouvelle vision de l'Acadie ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.), *Balises et références. Acadies, francophonie*, Québec : Presses de l'Université Laval (collection Culture française d'Amérique).

DI MÉO, G. (2005) *La géographie en fêtes*, Paris : Ophrys.

DUVIGNAUD, J. (1991) *Fêtes et civilisations*, Arles : Actes Sud.

JOHNSON, M. et MCKEE-ALLAIN, I. (1999) « La société et l'identité de l'Acadie contemporaine ». Dans Thériault, J.-Y., *Francophonies minoritaires au Canada. L'état des lieux*, Moncton : Éditions d'Acadie.

LEBLANC, M. et DEGRANDPRÉ, F. (2009) « Retombées économiques et sociales du Congrès mondial acadien de 2009 », Rapport présenté au Comité organisateur du Congrès mondial acadien de 2009, 1^{er} décembre 2009, [En ligne], URL : <http://cma2009.snacadie.org/index.php?page=nouvelles&id=22>, page consultée le 21 mai 2011.

LEFEBVRE, M. (2010) « Identité et territoire dans l'Acadie contemporaine ». Dans Gilbert, A. (dir.), *Territoires francophones. Études géographiques sur la vitalité des communautés francophones du Canada*, Québec : Septentrion.

LEFEBVRE, M. (2012) « La fête et la construction performative de l'Acadie : une analyse des performances spatiales dans le cadre du Congrès mondial acadien », *Géographe canadien/Canadian Geographer* (soumis pour publication).

MAGORD, A. et BELKHODJA, C. (2005) « L'Acadie à l'heure de la diaspora ? », *Francophonies d'Amérique*, 19 : 45-54.

MARTIN, J. (2005) « Identity ». Dans Atkinson, D. et al. (éds), *Cultural Geography, A critical dictionary of key concepts*, New York: I.B. Tauris & Co Ltd.

RUANO-BORBALAN, J.-C. (1998) *L'identité. L'individu, le groupe et la société*, Auxerre : Éditions sciences humaines.

THÉRIAULT, J.-Y. (1995) *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton : Les Éditions d'Acadie.

THÉRIAULT, J.-Y. (2006) « Identité, territoire et politique en Acadie ». Dans Magord, A. (dir.), *Adaptation et innovation. Expériences acadiennes contemporaines*, Bruxelles : Presses Interuniversitaires Européennes – Peter Lang.

THÉRIAULT, J.-Y. (2007) *Faire société. Société civile et espace francophone*, Sudbury : Prise de parole.

CHAPITRE 6

LA FÊTE ET LA CONSTRUCTION PERFORMATIVE DE L'ACADIE : UNE ANALYSE DES PERFORMANCES SPATIALES DANS LE CADRE DU CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

Résumé

En tant que rupture de la vie quotidienne et qu'occasion de vivre une expérience différente et attirante, la fête s'affirme comme une véritable performance qui exprime et qui module la vision que les participants ont d'eux-mêmes, de leur communauté et du monde. En Acadie, la fête prend diverses formes et saveurs, mais depuis les 15 dernières années, le Congrès mondial acadien s'affirme comme l'une de ses manifestations majeures. En se basant sur les théories de la non-représentation, des performances et du royaume des pratiques, nous tentons, dans cette analyse, de révéler, d'une part, l'ordre comportemental qui existe dans l'espace de la fête, en décrivant les performances des individus dans l'espace, depuis les mimiques, l'habillement, la face qu'ils présentent jusqu'aux interactions qui se créent naturellement au moment de l'événement et, d'autre part, les paysages festifs qui leur donnent sens. Au terme de cette analyse, nous serons en mesure de comprendre comment, en même temps qu'elle crée un sentiment unitaire et qu'elle suscite des performances favorables au rapprochement et à l'abolissement des frontières géographiques et identitaires, la fête catalyse aussi des identités diverses, qui ne s'excluent pas mutuellement.

Publication

LEFEBVRE, Marie (2012) « La fête et la construction performative de l'Acadie : une analyse des performances spatiales dans le cadre du Congrès mondial acadien », *Géographe canadien/Canadian Geographer* (soumis pour publication).

Communication

La problématique et les résultats de cette analyse ont été présentés à l'Assemblée annuelle de l'Association des géographes américains (AAG) en février 2012 à New York.

LEFEBVRE, Marie (2012) « La fête et la construction performative de l'Acadie : une analyse des performances spatiales dans le cadre du Congrès mondial acadien », *Association of American Geographers Annual Meeting, Special session on the Geographies of Francophone Minorities*, New York, février 2012.

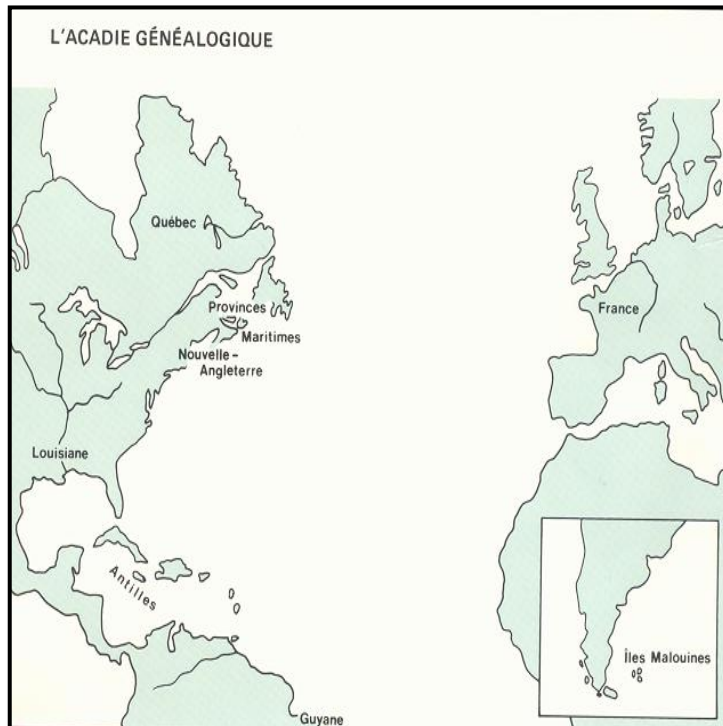
Phénomène social, global et générique renvoyant étymologiquement à un ensemble de réjouissances publiques ou à caractère commémoratif, la fête a fleuri dans le temps et dans l'espace depuis les sociétés traditionnelles jusqu'aux sociétés postmodernes. Des auteurs du domaine des sciences sociales ont décrit son univers significatif, d'une part, comme une rupture de la vie quotidienne et, d'autre part, comme une occasion de vivre une expérience différente et attirante (Duvignaud, 1991; Claval, 1995; Rieucan, 1998; Di Méo, 2001). Cette rupture et cette différence peuvent s'exprimer de plusieurs façons, soit en intensifiant les valeurs et les comportements qui dominent et gouvernent la vie quotidienne, soit, au contraire, en les modifiant ou même en les inversant comme pour bien marquer qu'il s'agit là d'un moment exceptionnel (Chartier, 1994). En ce sens, la fête s'affirme comme une véritable performance qui exprime et que module la vision que les participants ont d'eux-mêmes, de leur communauté, du monde. Elle est à la fois le reflet des valeurs, des identités, des idéologies de ceux qui la produisent et qui la vivent et une expérience qui en permet l'alimentation, l'affirmation et parfois même la transformation.

En Acadie, la fête prend diverses formes et différentes saveurs, mais depuis les 15 dernières années, le Congrès mondial acadien en est devenu l'un des événements festifs principaux. Le CMA est en fait un grand rassemblement d'Acadiennes et d'Acadiens de partout dans le monde qui poursuit comme mission de favoriser l'établissement et le maintien de liens entre eux. Si les atlas contemporains restent muets lorsque vient le temps de situer l'Acadie, c'est que les Acadiens sont éparpillés un peu partout de part et d'autre de l'Atlantique. Après qu'ils eurent été chassés de leur terre d'origine en 1755, l'actuelle Nouvelle-Écosse, dispersés, enracinés ailleurs pour certains et revenus aux terres d'origine pour d'autres, la carte du peuplement acadien n'a jamais fait preuve d'une grande stabilité¹⁶.

¹⁶ Comme ailleurs au Nouveau-Monde, l'Acadie a forgé son identité avec l'arrivée d'une population française au début du XVII^e siècle dans la région Atlantique du Canada contemporain. Ainsi l'Acadie prend racine sur les rives de la Baie de Fundy et en d'autres points de cette région maritime. Mais quelques générations plus tard, avec la conquête de l'Acadie péninsulaire par l'Angleterre, la politique internationale vient modifier la géographie acadienne, forçant la population à se déplacer et étendant l'Acadie à l'ensemble des provinces Maritimes (Daigle, 1993). Plus que tout autre territoire français d'Amérique, l'Acadie a été l'enjeu, dans la première phase de son histoire, de la géostratégie des grandes puissances européennes : celle de la France, qui voulait reprendre sa colonie, et celle de l'Angleterre, qui cherchait à « britanniser » sa colonie acadienne en faisant prêter à ses sujets un serment de fidélité inconditionnelle à la couronne britannique. La neutralité des Acadiens dans le conflit opposant ces deux puissances et leur refus de prêter allégeance à l'Angleterre leur valurent une série de déportations, entre 1755 et 1763, avec le lot de conséquences qui s'ensuivirent, le déracinement, l'exil et l'errance. Le « Grand Dérangement », cette migration forcée et traumatisante résultant en la perte d'un territoire, constitue ainsi un des éléments fondateurs de l'identité acadienne, bien qu'un nouveau redéploiement de l'identité acadienne et du territoire se fasse dans l'époque moderne, le territoire devenant plus global et l'identité plus fragmentée (Allain, McKee-Allain et Thériault, 1993; Allain, McKee-Allain, 2003; Lefebvre, 2007; 2010).

Les Acadiennes et Acadiens sont désormais installés surtout au Nouveau-Brunswick et dans les provinces Maritimes, mais aussi dans le reste de l'Amérique du Nord et en France, comme l'illustre la carte 3.

Carte 3 : Carte du peuplement acadien après la Déportation



Source : BÉRUBÉ, A. (1987) « *De l'Acadie historique à la Nouvelle-Acadie : les grandes perceptions contemporaines de l'Acadie* ». Dans *Vie Française*, Québec : Conseil de la vie française en Amérique, hors-série « Les Acadiens : état de la recherche »

Ainsi, pour garder l'unité et conserver la mémoire acadienne en l'absence de territoire formel et de statut juridique, les Acadiens se sont, au fil des années, donné des symboles comme le drapeau et l'hymne national, et ont entrepris diverses actions, comme les conventions nationales, l'investissement des lieux de pouvoir réservés aux anglophones et le déploiement institutionnel. Le CMA, qui a lieu tous les cinq ans depuis 1994 en divers lieux de l'Acadie, fait partie de ces moyens. Il est en fait un rassemblement d'envergure internationale où sont organisées des réunions de famille, de grandes fêtes populaires, des activités thématiques et communautaires, ainsi que des conférences scientifiques et populaires. C'est un événement important de l'Acadie, au cours duquel se déploient une myriade d'activités qui permettent au peuple acadien d'échanger des idées, de rencontrer la parenté,

d'entendre des nouveautés sur divers sujets et de débattre de questions d'intérêt commun. Il s'avère ainsi un théâtre où se jouent des moments particulièrement intenses du processus d'affirmation de l'identité acadienne, sur le plan autant social que culturel et géographique. Le CMA est un événement autour duquel se retrouve une communauté inspirée par le désir partagé d'affirmer l'identité acadienne par la création d'un espace performatif, de nature carnavalesque, où se mêlent rire, musique et activités.

En tant que moment et moyen de l'expression du rapport des sociétés à l'espace-temps, la fête est une rupture avec le temps normal et socialisé; elle fige le temps du quotidien en concrétisant, dans un espace donné, une histoire longue de plusieurs siècles. Elle est aussi rupture avec l'espace; elle permet une ouverture entre les espaces que recouvrent les différentes communautés acadiennes, rompt les frontières sociales et géographiques qui les caractérisent et atteste périodiquement de l'unité de la communauté qui peut alors admettre de nouveaux membres. Elle est à la fois une performance culturelle, au sens où elle renvoie à la mise en scène d'un groupe, à l'expérimentation et à la célébration de son unité au moyen de pratiques parfois structurées et orchestrées autour de normes, parfois spontanées, improvisées ou volontaires, et une performance politique au sens où elle relève d'idéologies particulières.

Dans le cas du CMA, la fête sert la reproduction et la promotion de l'identité acadienne. Par son côté solennel, donné dans le divertissement, les participants sont amenés à porter un regard différent sur eux-mêmes; ils reprennent collectivement la tragédie du peuple, ils célèbrent la mémoire et la culture, glorifient les ancêtres et s'affirment en tant que groupe. C'est pourquoi la réflexion présentée ici se situe essentiellement dans le champ culturel, quoique nous ne prétendons pas nier ou évacuer les dimensions plus politiques de l'événement. La présente analyse poursuit comme objectif de décrire les performances qui s'opèrent dans le cadre du Congrès. Celles-ci sont examinées sur deux plans : d'une part, celles des participants dans l'espace, depuis les mimiques, l'habillement, la face qu'ils présentent jusqu'aux interactions qui se créent naturellement lors de l'événement et, d'autre part, celles de l'espace lui-même, c'est-à-dire les paysages festifs et leur signification. Ces descriptions nous permettront de révéler l'ordre comportemental qui existe dans l'espace de la fête, à la faveur d'une manifestation sociale, culturelle et politique élaborée.

6.1. LES PRÉMISSSES : LA NON-REPRÉSENTATION, LES PERFORMANCES ET LES PRATIQUES

La présente recherche part de la prémisse que la fête est une pratique performée qui amène les participants à articuler un discours identitaire et à structurer une référence territoriale au moyen de diverses pratiques collectives. Elle repose sur les traditions philosophiques de Heidegger, de Merleau-Ponty et de Deleuze, entre autres, qui soutiennent que les humains sont inséparables du monde dans lequel ils vivent et que leur façon d'être dans le monde est perceptible par le truchement de leurs pratiques, c'est-à-dire leurs compétences et leurs dispositions, qui excèdent leurs pensées et leurs réflexions contemplatives. Ainsi, au lieu de s'intéresser aux représentations, aux discours et à ce qu'ils traduisent de la société qui les construit, nous nous appuyons sur la théorie de la non-représentation dans le champ de la nouvelle géographie culturelle pour mettre l'accent davantage sur les pratiques. Évidemment, les performances, en tant que pratiques sociales, demeurent basées en partie sur des émotions, de l'imagination, des processus cognitifs et sont dès lors inscrits dans des discours, ceux-ci étant en soi des actes qui performent l'action à laquelle ils réfèrent (Austin, 1975; Butler, 2004). Mais dans le cas de cette analyse, ce sont surtout les actions performées au-delà des discours qui nous intéressent. Nous regarderons ainsi comment agissent et performent les participants à la fête et ce que leurs pratiques produisent aux plans culturel, politique et géographique (Thrift et Dewsbury, 2000). Dans cette optique, nous suivons une approche analytique qui se déplace du discours vers la pratique, une attention particulière étant accordée aux relations qui se tissent entre les personnes. La métaphore dramaturgique de Goffman (1959; 1967), qui explique la façon dont les personnes établissent des rapports interpersonnels au quotidien et la façon dont la vie sociale s'organise dans un espace particulier, nous servira de guide pour cette analyse.

Ce parti pris pour les actions suppose différentes considérations : d'abord, une plus grande sensibilité aux réalités du corps humain, ce qui introduit des registres phénoménologiques excédant les représentations (Anderson et Smith, 2001; Harrison, 2000; Latham, 1999; Longhurst, 1997; Valentine, 1999); ensuite, une considération sur l'espace comme objet d'expérience et de construction et sur la culture reproduite à travers le paysage et le marquage territorial (Thrift, 2004; Whatmore, 2002; Lerner, 2002; Law, 2000). Le paysage doit donc être compris comme une relation personnifiée avec le monde : d'un côté, il est construit par les gens qui agissent et, en ce sens, il n'est jamais fini et constamment performé et, d'un autre côté, il fournit un cadre pour la pratique et les performances des

individus et des groupes qui l'investissent. Ce tournant et cette nouvelle préoccupation pour le matériel et pour ce qui va au-delà de la représentation font appel aux concepts de performance et de performativité qui nous serviront de base pour l'analyse du Congrès mondial acadien.

En géographie, la performance peut être comprise à différents niveaux (Schechner, 1988; Campbell, 1996; Hetherington, 1998; Abercrombie et Longhurst, 1998). D'abord, elle est un moyen de théoriser les improvisations quotidiennes par lesquelles le moment présent est construit. En surgissant particulièrement des pouvoirs expressifs du corps, ces improvisations permettent à chaque moment l'ouverture au possible même si, comme certains auteurs le soutiennent, elles tombent fréquemment dans ce qu'on appelle la norme, souvent établie par des discours élitistes, et font partie de comportements préétablis (Butler, 1995; 2004; Gregson et Rose, 2000). Ensuite, la performance fait référence aux moyens pratiques par lesquels ces improvisations sont produites et utilisées pour construire des performances de divers types, comme la variété des productions qui relèvent des arts visuels et de l'art du spectacle, comme le théâtre, la danse et la musique. De façon similaire, Goffman (1959 : 22) définit la performance comme « toute l'activité d'une personne qui se produit au cours d'une période marquée par sa présence continue devant un groupe d'observateurs particulier et qui a une certaine influence sur ces observateurs » [traduction libre]. L'étude des performances, qu'elles relèvent de pratiques quotidiennes ou mondaines et artistiques, nous permet de comprendre que les identités et les territoires sont construits par les actions sociales. Dans le cas de la fête, dont l'importance est essentielle dans la vie des communautés et des lieux (Corbin *et al.*, 1994; Nash, 2000), les pratiques individuelles et collectives servent à baliser des identités et des territoires structurés (Granié et Linck, 1998; Hinnewinckell, 2001; Regourd, 2002). Dans cette optique, nous concentrerons notre attention sur les façons dont la fête prend forme et trouve son expression dans les expériences partagées, dans les routines spatiales des personnes et des groupes, dans la présentation corporelle, dans les interactions et les dispositions affectives, dans l'appropriation et dans le marquage paysager, entre autres. C'est dans ce cadre épistémologique que s'insère la présente recherche et c'est sous l'angle des performances et de la performativité telles que nous les avons définies ici que nous aborderons la fête.

6.2. LA MÉTHODOLOGIE : UN CADRE ÉPISTÉMOLOGIQUE DE NATURE INDUCTIVE

Au gré du temps et des grands courants épistémologiques, la géographie a nécessairement été engagée dans une variété de théories sociales et culturelles, dans un effort constant pour établir de nouvelles formes d'explication. Nous sommes ainsi passés d'une position dans laquelle l'objet de la géographie humaine était d'expliquer les géographies qui nous entourent à une position dans laquelle ces géographies deviennent partie intégrante de l'explication d'une variété de processus. Dans les dernières décennies, la géographie a peu à peu délaissé les explications qui cherchent à faire ressortir les causes des événements par l'abstraction ou par la recherche et la découverte de significations et de perceptions impliquées pour se tourner vers un mode de pensée qui rejette explicitement toute recherche de processus causal. Les partisans de cette théorie de la « non-représentation » croient en effet qu'il est impossible de représenter une réalité naturellement présente (Thrift, 1996), puisque ce sont nos pratiques ou nos performances qui constituent notre sens du réel. Ainsi, la réalité n'est pas un donné en soi, latent, qui attend d'être découvert, mais elle est constamment construite et reconstruite par les pratiques et les activités sociales. L'explication priorise ainsi la pratique sociale et s'intéresse davantage à la pensée dans l'action et à la présentation plutôt qu'à la représentation (Hetherington et Law, 2000). Les préoccupations sont dès lors orientées non seulement vers l'explication des phénomènes, mais aussi vers leur compréhension.

Ce parti pris pour la compréhension tient en partie à la conviction que l'énumération et l'explication ne peuvent nous amener qu'à un certain niveau; un élément central de la condition humaine demeure intouché et inexploré par les méthodes scientifiques. En effet, les gens possèdent un royaume intérieur chargé de significations et d'émotions liées aux conditions immédiates dans lesquelles ils se trouvent, mais renfermant aussi probablement des significations plus profondes liées aux opinions, aux idées, aux idéologies et aux visions du monde qui sont les leurs. La compréhension de ces formes de significations tient davantage de l'empathie, de l'intuition ou de l'imagination plutôt que des connaissances par lesquelles on tente d'expliquer en recourant au calcul, à l'observation ou à des méthodes plus rigoureuses (Claval, 2003; Bailly, 1974). C'est ainsi que dans la foulée d'une analyse des performances, nous privilégions l'interprétation et la compréhension à l'explication des relations causales impliquées dans un phénomène, en l'occurrence la fête.

Dans le cadre de cette recherche, nous nous attarderons moins à la forme empirique et analytique des connaissances, qui se rapporte davantage à un système (objet), qu'à la forme herméneutique, qui s'attarde aux significations de ce système (sujet) et à la façon dont les humains l'occupent. Alors que l'explication s'intéresse à la découverte de ce qui produit, cause ou génère un certain phénomène, nous nous tournons davantage vers un mode de recherche qui tente de comprendre les phénomènes comme des sources de sens, d'idées, de concepts ou de relations pouvant en soi être interprétés. Cette recherche exploratoire et interprétative repose donc sur l'herméneutique, qui se rapporte à l'interprétation de textes dans un sens large, les textes étant ici représentés par les actions humaines. En fait, l'herméneutique recouvre toutes les significations que l'on retrouve présumément dans toutes les sortes de situations humaines, qu'elles soient exprimées dans le langage verbal ou non. Elle explique aussi l'étendue du concept de texte pour inclure toute une gamme de productions, d'activités et d'expressions humaines, comme les paysages et même la vie sociale en général, qui seront analysés ici (Ricœur, 1965).

6.3. LA COLLECTE DES DONNÉES : L'OBSERVATION PARTICIPANTE

Nous nous situons ainsi délibérément dans l'approche de la *Grounded Theory*, essentiellement inductive mais néanmoins teintée d'éléments de déduction, pour aborder le domaine des significations telles qu'elles apparaissent dans des situations particulières de la fête. C'est en empruntant à l'anthropologie notamment la sensibilité intuitive à ce que les événements et les phénomènes signifient dans la vie des gens et en utilisant l'observation participante comme moyen de collecte des données que nous tenterons de reconstruire, le plus rigoureusement possible, une vision générale de la fête et de sa portée pour la reproduction de l'Acadie (Eyles, 1988; Pile, 1991; McDowell, 1992).

L'observation participante en tant que méthode de collecte de données implique de passer du temps avec les gens ou les communautés étudiées, bref, de participer à leur vie quotidienne et ce, dans le but de les comprendre. Cette méthode repose sur l'observation dans laquelle des notes, des vidéos, des photographies ou des commentaires sont utilisés en tant que source de données. Elle consiste à rester le plus près possible du phénomène étudié et, de ce fait, se distingue des approches qui mettent l'accent sur la distance et l'objectivité (Laurier et Philo, 2003). Plus que les autres techniques de recherche qualitative, l'observation participante met l'accent sur le terrain et le caractère inductif de la recherche. Afin d'être en mesure de bien analyser et commenter les observations réalisées, il est

essentiel de s'imprégner de la culture, de la société et de la géographie du phénomène observé. La participation est ainsi au cœur de la démarche (Shaffir, Stebbins et Turowetz, 1980). Évidemment, le caractère bref et temporaire de la fête, de même que son étendue spatiale dans l'ensemble de la Péninsule, rend l'observation et la participation plus difficile dans ce contexte. Nous avons tout de même choisi, dans le cadre de la présente recherche, d'aborder la fête en tant que participant-observateur, c'est-à-dire que nous avons essayé de garder un certain équilibre entre notre engagement et notre neutralité, mais tout en nous impliquant et en vivant nous-mêmes l'événement. Nous avons ainsi participé à la fête, mais pas dans le but d'une auto-analyse. Ce sont véritablement les performances des participants au Congrès qui nous intéressaient. Cela soulève évidemment certaines réflexions quant à la positionalité. Bien que nous ayons tenté de conserver une certaine distance par rapport à l'objet d'étude, notamment par le fait que nous ne sommes pas Acadiens, nous ne pouvons prétendre à une complète neutralité. Autant la collecte que l'analyse des données sont teintées de notre bagage, de notre culture et de notre identité de non-Acadiens ayant un certain intérêt pour la communauté étudiée. Mais cette positionalité transparait non pas dans le récit de notre propre expérience, mais plutôt dans la teneur de nos propos, dans la façon dont nous avons choisi de nous exprimer, dans les termes utilisés, dans le discours, plutôt célébratoire, livré.

L'observation participante a été réalisée dans le cadre du Congrès mondial acadien qui a eu lieu du 7 au 23 août 2009 dans la Péninsule acadienne au Nouveau-Brunswick¹⁷. Elle s'est déroulée tout au long du Congrès, lors des divers événements qui l'ont entouré, notamment les réunions de famille¹⁸, les spectacles de grande envergure (spectacles d'ouverture, de fermeture et de la fête nationale), le Grand Tintamarre, les spectacles de plus petite envergure, notamment ceux présentés à l'Espace Neuf de Pokemouche, et les activités communautaires. Lors de ces événements, un guide général d'observation a été utilisé avec certains éléments à considérer pour la prise de notes (annexe 4). Un journal a été tenu au cours de la participation aux événements : y ont été notées, de façon aussi objective et systématique que possible, des observations se rapportant à deux types de performance :

¹⁷ Au matériel issu de l'observation participante s'ajoutent des entrevues avec les membres du Conseil d'administration du Congrès et avec les organisateurs des divers événements qui l'entourent, des photos que nous avons prises au moment de la fête et des photos et vidéos officiels de l'événement et de ses diverses dimensions prises sur des sites Internet officiels tels Radio-Canada et le site du Congrès mondial acadien.

¹⁸ Dans le cadre de cette recherche, trois réunions de famille ont été étudiées, soit celles de la famille Arsenault, de la famille Haché-Gallant et de la famille Losier.

- **Les performances dans l'espace, c'est-à-dire les acteurs et leurs comportements :**
comment les gens se présentent, se parlent et se comportent, ce qui se fait, qui sont les participants et les personnes qui se parlent. Depuis leur « costume », c'est-à-dire leur apparence, leur habillement, leurs accessoires, jusqu'au « rôle » qu'ils jouent au moment de la fête, c'est-à-dire les gestes qu'ils posent et les comportements qu'ils adoptent lorsqu'ils sont en interaction avec les autres, les performances corporelles traduisent une partie de ce que les personnes laissent connaître d'elles-mêmes, de la façon dont elles se perçoivent et se définissent. La façon dont les personnes et les groupes occupent et marquent l'espace est aussi un élément qui fait partie de l'observation et qui nous permet de mieux saisir les fondements identitaires qui se construisent au gré des rencontres faites pendant la fête.
- **Les performances de l'espace, c'est-à-dire l'organisation des lieux et le marquage du paysage :** les lieux dans lesquels évoluent les acteurs et les paysages qui les caractérisent; les lieux qui servent de cadre à leurs activités mais aussi qui les créent et contribuent ainsi à modeler les comportements. Les lieux, dans leur organisation matérielle ainsi que dans les paysages de la fête, sont le fruit des interactions sociales, en même temps qu'ils agissent comme des scènes sur lesquelles celles-ci se produisent, des contextes dans lesquels ils se situent. Ils sont à la fois le cadre et le résultat. Une attention particulière est portée à ce que l'environnement physique peut signifier et à la façon dont il contribue à orienter les relations entre les participants. Ainsi, les pancartes dans les villages, les décorations des maisons et des collectivités, l'organisation des scènes des événements, tout cela nous informe sur la culture et les identités véhiculées par les participants à la fête. Les performances dans l'espace et les performances de l'espace n'évoluent pas en vase clos et sont plutôt mutuellement inclusives. C'est pourquoi l'analyse des unes sera teintée de celle des autres.

C'est à partir de cette grille d'observation que l'analyse des performances sera effectuée. Bien qu'elle soit assez précise, nous avons néanmoins voulu garder une certaine liberté et nous ne nous en sommes pas tenues uniquement aux observations de ce que nous avons vu et entendu, mais nous avons aussi tenu compte de ce que nous avons ressenti et pensé. Ces notes comprennent aussi un aspect théorique, c'est-à-dire qu'elles retracent notre effort pour donner un sens et une cohérence aux différentes observations compilées. Elles sont donc interprétatives et amènent vers des déductions et

des conclusions quant au rôle de la fête dans la société acadienne. Bref, elles représentent réellement nos efforts pour développer l'analyse et trouver un sens aux données. En effet, il nous est apparu important de ne pas nous en tenir uniquement à l'enregistrement des comportements des personnes observées. Nos sentiments, nos impressions et nos émotions sont également des données importantes qui aident à comprendre une situation que les seuls faits ne laissent pas entrevoir.

6.4. LA FÊTE ET LA CONSTRUCTION PERFORMATIVE DE L'ACADIE

Nous nous inspirons de métaphores performatives, dont la métaphore dramaturgique de Goffman (1959; 1967), pour aborder, à partir d'exemples concrets, le Congrès mondial acadien comme un événement inscrit temporellement et géographiquement dans un terrain social particulier issu d'un processus itératif plus ou moins complexe entre les gens, les significations, les pratiques et l'espace (Liepins, 2000). Nous tenterons ainsi de démontrer comment les gens et les espaces de la fête sont mutuellement constitutifs; d'une part, les pratiques et les significations que les gens leur accordent produisent l'espace de la fête au moyen d'une matérialité corporelle dans l'espace et, d'autre part, l'espace de la fête sert de structure et de contexte pour alimenter les performances des individus. Ces performances nous permettront de penser la fête comme un vecteur d'affirmation identitaire à teneur certes culturelle, mais qui prend tout son sens lorsqu'il est replacé dans son contexte politique. Ainsi, nous aborderons d'abord les performances dans l'espace en nous attardant aux acteurs et à leurs actions dans l'espace pour ensuite analyser les performances de l'espace, c'est-à-dire la façon dont celui-ci incarne une culture et permet de réaliser une ou plusieurs identités. Nous terminerons par une synthèse sur la fête et la construction performative de l'Acadie.

6.4.1. LES PERFORMANCES DANS L'ESPACE

Nous nous inspirons de la métaphore dramaturgique de Goffman (1959; 1967) pour aborder les performances dans l'espace. Goffman se sert de la métaphore dramaturgique pour expliquer la façon dont les personnes établissent des rapports interpersonnels au quotidien et la façon dont la vie sociale s'organise dans un espace particulier. Il examine la pluralité de nos rapports aux autres et à l'espace, avec leurs fondements corporels, comme la mise en scène verbale et non verbale du corps, les regards, la posture, la manière dont les gens se présentent, se parlent, communiquent. Selon lui, le monde social est un théâtre, l'individu, un acteur et l'interaction, une représentation. Dès lors, l'acteur agit de façon à donner, intentionnellement ou non, une expression de lui-même, et les autres, à leur

tour, en retirent une certaine impression. Les individus participent ainsi à une mise en scène, à une performance, en cherchant à communiquer leur état intérieur et extérieur, ce qu'ils sont et ce qu'ils éprouvent, pour ensuite les imposer ou faire impression sur leur public. Nous aborderons ces performances dans l'espace en mettant l'accent sur deux types de rencontres, soit les réunions de famille et le Tintamarre. Manifestations par excellence d'une Acadie généalogique, sans frontières et exaltant un fort sentiment de fierté et de cohésion communautaire et identitaire, les réunions de famille sont au cœur des CMA, et une majorité des participants viennent d'abord au Congrès pour ces dernières. Essentiellement privées, de petite envergure, planifiées et encadrées par un petit comité local, les réunions de famille démontrent la dimension plus spontanée et communautaire de la fête. Ce sont les Acadiens entre eux qui se rencontrent, se retrouvent et se parlent pour célébrer une identité partagée à saveur essentiellement culturelle et une histoire commune incrustée dans la mémoire acadienne.

D'un autre côté, le Tintamarre – et plus globalement la célébration de la fête nationale pendant laquelle il prend place – est sans contredit un des événements les plus importants de l'Acadie contemporaine, en ce sens qu'il mêle à la fois le culturel, le géographique et le politique. Réalisée par le Festival acadien de Caraquet en collaboration avec plusieurs partenaires locaux, provinciaux et nationaux, cette grande manifestation artistique est enrichie pour l'occasion par des éléments allégoriques qui frappent l'imaginaire collectif. Au son de casseroles, d'instruments de musique et de « patentes à bruit » de toutes sortes, les communautés, les familles et les visiteurs présents mêlent leurs couleurs à celles de l'Acadie et déambulent dans ce grand défilé rassembleur ponctué de personnages aux maquillages excentriques et aux costumes bigarrés. Ce moment de délire se termine par le spectacle *L'Acadie célèbre – Le temps de se dire...*, télévisé par Radio-Canada et reproduit à l'échelle canadienne, qui réunit certains des artistes les plus marquants de la grande Acadie. Le Tintamarre, et dans une perspective plus large, la journée de la Fête nationale, se présente ainsi comme une activité d'une certaine spontanéité, mais qui demeure essentiellement institutionnalisée en ce sens qu'elle est organisée et structurée par les acteurs qui ont pensé la fête. L'ensemble des activités de la journée, le trajet du défilé, les artistes invités au spectacle sont des éléments pensés et négociés par les leaders acadiens qui forment le conseil d'administration et le comité organisateur, avec la vision de l'Acadie qu'ils veulent mettre de l'avant. Alors que les réunions de famille sont des événements privés qui représentent surtout une Acadie généalogique, le Tintamarre est un événement davantage public

symbolisant une Acadie plus contemporaine qui cherche à s'affirmer; de façon politique d'abord, cet événement étant négocié et pensé par les organisateurs chef de file, mais aussi de façon géographique et culturelle. Ici, les Acadiens ne sont plus seulement entre eux. Ils parlent aux autres groupes présents, ils se montrent au reste du monde.

Malgré des différences subtiles dans les performances qui marquent ces deux types d'événements quelque peu différents – l'un étant à saveur plus généalogique et culturelle et l'autre à saveur plus politique, quoique aussi culturelle – nous croyons que, dans les deux cas, le but de la fête est réitéré : créer une cohésion communautaire et construire une ou plusieurs identités. Les acteurs et leurs pratiques dans l'espace renforcent certaines conceptions d'une Acadie ouverte et unitaire tout en affirmant, en contrepartie, divers types d'identités, notamment sur le plan géographique et culturel.

LES RÉUNIONS DE FAMILLE : L'EXEMPLE DE LA FAMILLE HACHÉ-GALLANT¹⁹

C'est le samedi le 8 août 2009 que s'est tenue la réunion de la famille Haché-Gallant à l'aréna de Lamèque, décoré pour l'occasion d'un grand drapeau acadien. Cet endroit a été choisi d'abord pour des raisons logistiques, le comité d'organisation étant formé de gens des communautés de Lamèque et de Shippagan, mais aussi parce que Lamèque est une des régions où il y a la plus grande concentration de Haché-Gallant dans la Péninsule. À notre arrivée, à midi, la salle est relativement pleine, les gens continuant cependant d'arriver jusqu'à ce que se termine la période d'inscription à 14 heures. L'accueil est remarquable. Les organisateurs attentifs et attentionnés, enchantés de l'ampleur de la réponse à l'événement, distribuent l'horaire de la journée en accueillant les gens venus non seulement de la Péninsule, mais aussi du reste des Maritimes et du Canada, entre autres. On observe chez les participants, dès leur arrivée, plusieurs signes de socialisation; on se présente, on se serre la main, on s'embrasse en multipliant les accolades, on se parle en gesticulant et en arborant un air heureux dans un esprit tout à fait festif. Les performances corporelles des acteurs manifestent d'emblée une ouverture et une certaine unité au sein du groupe. Évidemment, plusieurs se connaissent déjà. Mais la « famille » qui vient d'ailleurs, ceux qui ne se connaissent pas ou qui ne portent pas le nom d'Haché-Gallant sont accueillis aussi chaleureusement et rapidement intégrés. Ces performances nous permettent déjà d'envisager la fête comme une institution intégratrice qui ramène

¹⁹ Dans cette analyse, nous avons choisi de présenter comme exemple la réunion de la famille Haché-Gallant, parce que celle-ci est une grande famille de la Péninsule, qui compte aussi une certaine concentration à l'extérieur de cette dernière. Bien que chaque réunion ait ses particularités, nos analyses ont démontré qu'elles comportent plusieurs similarités qui peuvent permettre une certaine généralisation.

ensemble des gens ayant certes un intérêt commun, mais pouvant être d'appartenances géographiques et même culturelles différentes et être parfois étrangers et éloignés de par leurs préoccupations quotidiennes. La fête est, dans cette optique, un théâtre, pour reprendre les termes de Goffman, autant qu'un instrument pour bâtir la solidarité et générer des relations au sein d'un groupe animé par une identité partagée, mais présentant aussi des caractéristiques hétérogènes.

Tout au long de la période d'accueil et d'inscription, et au gré de leur socialisation, les gens se promènent et investissent les lieux de diverses façons, communiquant les émotions et les sentiments d'euphorie, de fierté, d'amitié, de curiosité et de découverte, entre autres, que fait naître cette expérience. Certains s'assoient aux tables disposées au milieu de l'aréna devant la scène, alors que d'autres sortent faire un tour dehors pour fumer ou prendre l'air, des lieux favorables aux rencontres et à la socialisation. Certains se dirigent vers le salon de la généalogie, dans un coin de l'aréna, où ils s'affairent à retracer et à identifier leurs ancêtres, alors que d'autres se promènent de kiosque en kiosque où des artistes de la grande famille Haché-Gallant et d'autres artistes acadiens – notamment des LeBlanc et des Arsenault, deux importantes familles acadiennes – présentent et vendent peintures, bijoux, livres et pièces d'artisanat, témoignant de l'importance d'une identité généalogique et culturelle. Bien que les gens se promènent, la scène, c'est-à-dire l'organisation spatiale de la salle pensée par les organisateurs, où tout est rassemblé dans un même endroit, facilite la réalisation de performances favorables, selon nous, au rapprochement, à la création d'un sentiment unitaire et à l'abolition des frontières géographiques et identitaires. De même, le marquage spatial, qui demeure assez neutre avec le drapeau acadien comme principale décoration, contribue à nourrir ce sentiment unitaire et identitaire.

Une fois l'accueil terminé, l'événement se poursuit de façon plus officielle : l'hymne national acadien est entonné et des allocutions de bienvenue sont prononcées par le maire de Lamèque, le président de l'Association des familles Haché-Gallant de Lamèque et la présidente du comité Haché-Gallant 2009, qui montrent une certaine ouverture et une volonté d'accueil et de rencontre, l'essence même des réunions de famille. On invite ensuite les gens à assister à une conférence donnée par Georges Arsenault, qui porte sur le Grand Dérangement et la famille Haché-Gallant et sur l'odyssée incroyable qui a amené les membres de cette famille acadienne en Georgie, en Caroline du Sud, en France, en Martinique, en Guyane française, en Louisiane, à St-Pierre-et-Miquelon, en Gaspésie, au Nouveau-

Brunswick et à l'Île-du-Prince-Édouard. La conférence est sans contredit un élément clé de cette réunion de famille, la salle étant relativement pleine et l'accueil réservé au conférencier, magistral. Le rappel de cette odyssée et de l'éparpillement de la famille témoigne de la grandeur de l'Acadie.

Le profil démographique des participants est assez homogène, ceux-ci étant surtout des couples de personnes âgées. Bien qu'ils soient moins nombreux, on remarque quand même la présence de quelques jeunes et familles avec des enfants, rassemblés surtout à l'arrière de la scène où se déroule la conférence. Pendant celle-ci, deux types de performances sont perceptibles : les personnes âgées, qui sont assises à l'avant et qui écoutent attentivement le conférencier en interagissant peu, voire pas du tout, en prenant des notes et en posant des questions, et les jeunes et les familles, qui demeurent à l'arrière pour se rencontrer, se présenter et se parler. Ces performances, bien que différentes, n'en témoignent pas moins toutes les deux d'une certaine unité malgré le clivage spatial momentané créé par la présence de diverses générations qui performant et qui investissent les lieux de façons différentes. D'une part, l'intérêt pour la généalogie démontrée pendant la conférence peut être interprété comme un catalyseur identitaire d'une communauté acadienne organisée autour des liens du sang et, d'autre part, les rencontres et la socialisation génèrent des relations d'amitié et de cohésion communautaire liées à cette origine partagée.

Une fois la conférence terminée, les applaudissements abondent et le conférencier reçoit une ovation debout. Dès que les applaudissements cessent, les gens se lèvent et commencent à discuter ensemble, pendant que la majorité retourne vers le salon de la généalogie, où on leur attribue des rubans de couleurs différentes selon leur ascendance. C'est autour de cet élément identitaire que les gens s'abordent en premier lieu, la généalogie étant ici un activateur de l'unité du groupe. La façon dont les gens se mettent en scène révèle en effet une identité basée essentiellement sur la généalogie. En comparaison avec l'ouverture officielle ou les activités plus communautaires, on voit très peu de gens portant des vêtements ou des articles qui se rapportent à l'Acadie au sens large, mises à part quelques épinglettes. L'identification aux familles, par contre, est frappante. La plupart des gens portent des macarons, des bandeaux, des chandails où figure leur nom de famille ou qui expriment une certaine appartenance généalogique. Par exemple, une jeune fille a un chandail où il est écrit « Je suis la petite-fille de Alphonse et Valentine Haché », tandis qu'un autre arbore un chandail sur lequel figure son arbre généalogique. Les gens se révèlent dans leurs relations avec les

autres participants, et c'est l'identité culturelle et généalogique qui ressort dans cette expression de soi.

Par ailleurs, les conversations qui tournent autour de la généalogie et de l'histoire abondent, au rythme du va-et-vient, des retrouvailles de parents ou de vieux amis qui ne s'étaient pas vus depuis longtemps et de nouvelles rencontres qui se font. Une certaine volonté de rencontre ressort manifestement des performances des acteurs. Par exemple, un monsieur de la Péninsule s'empare du micro pour annoncer qu'il cherche et désire rencontrer M. Joe Gallant d'Oshawa. Le thème « l'Acadie rassemble » semble ici prendre tout son sens, alors que la vie sociale dans cet espace de la fête est marquée par la multiplication des rencontres, plusieurs personnes nous ayant même affirmé s'être fait de nouveaux contacts qui, espèrent-elles, vont perdurer. L'importance accordée à la généalogie dans ces réunions, et les rencontres et les comportements collectifs qui s'ensuivent peuvent être interprétés comme un signe d'abolition des frontières, notamment géographiques, de l'Acadie, la généalogie rassemblant symboliquement les Acadiens de partout. L'identité ainsi performée est une identité qui célèbre le soi et la généalogie est ici la dimension affective et émotionnelle de l'identité et de l'image de soi, que l'individu cherche à projeter. Par contre, on ne peut passer sous silence le fait que l'identification relève aussi d'une structure essentiellement sociale et culturelle qui naît des interactions entre les individus et de la négociation d'une certaine territorialité, ici représentée par les divers lieux d'où sont venus les participants et auxquels ils affirment néanmoins leur appartenance (Lefebvre, 2010).

Alors que progresse la journée, davantage de jeunes arrivent, ceux-ci étant évidemment plus intéressés par les festivités et les spectacles que par la généalogie. Le souper, un méchoui et une épluchette de blé d'Inde, se déroule encore une fois sous le signe des rencontres, des échanges et du partage. Plusieurs tables sont placées en rangée dans l'aréna et les gens se lèvent tour à tour pour aller se servir, ce qui les amène à se parler pendant qu'ils font la queue. Plusieurs des personnes plus âgées continuent de socialiser aux tables une fois le souper terminé, alors que les plus jeunes, ainsi que d'autres venues pour le spectacle sans être nécessairement de la famille, dansent au rythme de la musique des 427, un groupe de Grande-Anse dans la Péninsule acadienne. Les gens partent peu à peu, si bien que le spectacle de fin de soirée semble attirer moins de monde que les activités à saveur généalogique. C'est comme si l'Acadie familiale tenait davantage au partage de racines communes qu'aux autres modalités de la rencontre des Acadiens. Les gens se laissent néanmoins entraîner et

dansent sous les lumières colorées; l'ambiance reste festive. Par contre, contrairement au début de la journée, où les participants se mélangeaient et socialisaient, durant la soirée, les gens semblent rester davantage en petits groupes. Les gestes d'ouverture se font moins fréquents, ce sont les interactions entre personnes réunies autour d'une même table qui prédominent. Le spectacle se termine néanmoins sur une note qui recrée l'unité et qui rassemble sous la même égide festive tous les participants, avec la violoniste Mélissa Gallant et le chansonnier Gary Gallant, qui entament des chansons un peu plus traditionnelles et des gigue rappelant la famille, les ancêtres et la descendance. Événement clé du Congrès, les réunions de famille mettent indubitablement l'accent sur la famille les valeurs reçues, en rappelant la grandeur de l'Acadie et de l'identité acadienne et en renforçant la fierté. Les performances auxquelles elles donnent lieu le démontrent.

LE TINTAMARRE ET LA JOURNÉE DE LA FÊTE NATIONALE

Depuis les trois dernières décennies, le Tintamarre occupe une place centrale dans les fêtes acadiennes qui se déroulent autour du 15 août dans plusieurs communautés acadiennes des provinces Maritimes et même d'ailleurs. Il s'est enraciné à Caraquet, au nord-est du Nouveau-Brunswick, en 1979, mais on peut dire qu'il est véritablement devenu une pratique généralisée dans l'Acadie des Maritimes depuis le CMA de 2004 en Nouvelle-Écosse. Il s'affirme comme un événement rassembleur qui peut retentir partout en Acadie et comme une pratique qui permet d'exprimer l'identité acadienne. Ce qui a commencé comme un projet commémoratif du 375^e anniversaire de la fondation de l'Acadie est devenu, en quelques années, un des plus puissants symboles identitaires pour l'ensemble du peuple acadien (Labelle, 2010). Ainsi, Caraquet prend des airs de fête en cette journée du 15 août, qui marque la journée de la Fête nationale de l'Acadie et au cours de laquelle se déroule le Grand Tintamarre. Connue comme la capitale de l'Acadie, titre autoproclamé et bien entendu sans signification administrative, Caraquet est la communauté qui accueille chaque année le Grand Tintamarre, lequel coïncide d'ailleurs avec la fin du Festival acadien de Caraquet. Dès le matin, les gens se promènent dans les rues, les parcs et les places publiques, décorés pour l'occasion de drapeaux et d'autres parures aux couleurs de l'Acadie, revêtant toutes sortes d'emblèmes acadiens qui démontrent leur fierté et leur appartenance. La rue principale est fermée à la circulation et envahie par les gens qui déambulent tranquillement en petits groupes d'amis ou en famille, en s'arrêtant aux différents kiosques et boutiques, socialisant et achetant souvenirs et accessoires typiques de l'Acadie; des chandails, des épinglettes, des drapeaux, des chapeaux aussi originaux que rigolos. L'ambiance est déjà à la fête, en ce début de journée. Les gens crient, chantent, font du bruit au rythme des

« patentes à bruit » qu'ils ont apportées ou achetées. Trompettes, crécelles, maracas, chaudrons et cuillères, les gens utilisent tout ce qu'ils peuvent, d'une part, pour démontrer leur présence, célébrant leur identité personnelle et l'image de ce qu'ils sont, et, d'autre part, pour s'afficher face aux autres personnes et groupes, montrant qu'ils sont présents et bien vivants. Moment d'affirmation individuelle autant que d'acceptation de la différence, la journée de la Fête nationale semble, selon nous, être l'événement clé de ces deux semaines de festivités.

Les gens se dirigent ainsi le long de la rue Principale vers la place du Vieux Couvent, au centre de Caraquet, où est aménagée une scène prête à accueillir le spectacle télévisé de fin de soirée et où prend fin le défilé du Grand Tintamarre. Certaines personnes plus âgées utilisent des navettes pour s'y rendre. Toute une variété de personnes sont au rendez-vous : des touristes, des gens de la place, des familles avec de jeunes enfants, des grands-parents, des adolescents et des groupes d'amis. Arrivées à la place du Vieux Couvent, non sans avoir pris le temps de regarder les kiosques de souvenirs et de parler aux vendeurs et aux autres personnes qui se rendent vers le centre du village, nous sommes étonnées de l'ampleur de la fête qui se prépare. Déjà en fin de matinée, des milliers de personnes sont confortablement installées dans les parcs et les stationnements bordant la rue Principale, certaines avec leurs chaises de parterre, d'autres allongées sur des serviettes de plage dans le gazon.

Bien que l'atmosphère soit déjà à la fête, la plupart des gens sont encore relativement tranquilles. Groupés entre amis ou en famille, ils font la conversation, visitent les kiosques, sirotent une bière ou mangent un morceau. Les échanges sont faciles et spontanés, et le va-et-vient est relativement important. Des personnes continuent d'arriver, si bien qu'en quelques heures à peine, la place se transforme en véritable marée humaine de bleu, de blanc et de rouge. En effet, alors qu'après l'ouverture, les gens avaient semblé s'afficher un peu moins sur le plan de l'habillement, la Fête nationale et le Grand Tintamarre, qui en est l'activité principale, sont des moments d'intense affirmation identitaire. Les gens sont maquillés aux couleurs du drapeau acadien, portent des chapeaux farfelus et des chandails aux mêmes couleurs. C'est vraiment l'originalité qui domine. Plusieurs sont même déguisés de façon traditionnelle ou revêtent des costumes de personnages importants de l'histoire acadienne, tels la désormais célèbre Évangéline et son bien-aimé Gabriel, l'aspect historique de l'Acadie n'étant jamais complètement absent des performances festives. En attendant le défilé, plusieurs personnes envahissent la rue, chantent et dansent. Certaines se font

même arrêter par d'autres pour prendre des photos. Ces performances publiques de la rue transmettent une image de la communauté dans toute sa solidarité. La rue est ici la scène publique où se jouent des relations sociales marquées par des processus d'identification individuelle, mais qui témoignent néanmoins d'une inclusion, d'une unité et d'un consensus communautaires.

Beaucoup font la file aux kiosques de nourriture. Dans le stationnement à l'arrière du Vieux Couvent sont aménagés une dizaine de petits kiosques de nourriture où l'on vend rafraîchissements, bonbons, hots-dogs et maïs, de même que les fameux « kebabs » et la nourriture louisianaise typique. Plusieurs personnes semblent d'ailleurs apprécier les mets des cousins du Sud, ou veulent tout simplement y goûter par curiosité. Ces kiosques sont non seulement un bon endroit pour se restaurer et se regarnir l'estomac en vue de la grande fête qui se prépare, mais aussi un excellent lieu de socialisation. En effet, entre les enfants qui réclament des bonbons et les jeunes un peu bruyants qui envahissent le kiosque de bière, il semble que beaucoup de rencontres se font. Les gens se présentent, disent d'où ils viennent, se parlent, se souhaitent une belle soirée. Les échanges sont brefs mais très cordiaux. Les gens sont visiblement ouverts aux autres, notamment aux touristes, à qui ils sont heureux de parler de la belle région de Caraquet et de l'importance du 15 août. Même derrière la scène principale de la fête qu'est la rue, dans cet endroit exigu où sont entassés les marchands de toutes sortes, l'ambiance est à la fête, et ce n'est pas la chaleur intense qui empêche les gens de chanter et de danser. Visiblement, tout l'espace de Caraquet est envahi par les fêtards venus de partout pour cet événement sans précédent.

C'est à 18 heures que le Tintamarre commence. Grande tradition en Acadie, le défilé du Tintamarre est l'essence de la fête, celui-ci s'avérant être le plus grand rassemblement d'Acadiens de l'histoire, plus de 50 000 participants ayant été dénombrés. La rue reste fermée à la circulation durant toute la journée, laissant le champ libre à la fête. Mais celle-ci, si elle a le caractère éphémère d'un événement exceptionnel, permet de mettre en scène l'identité de ses protagonistes, en la donnant à voir à la rue. Alors que les gens entassés le long de la rue pour assister au défilé dévoilent dans leur habillement et leur façon de se présenter une identité surtout acadienne, ceux qui y participent performant toute une variété d'identités : une identité acadienne bien entendu, mais aussi des racines familiales et des identités ethno-culturelles diverses, comme louisianaise, franco-albertaine ou franco-ontarienne dont ils sont fiers. Ils affirment leur présence en criant, en chantant et en faisant du bruit. Costumés et

maquillés, brandissant pancartes, banderoles, drapeaux qui illustrent leur identité et leur appartenance, ils défilent dans la rue Principale, à pied ou sur des chars allégoriques (Images 16 et 17).



Image 16
Source : Marie Lefebvre, 2009



Image 17
Source : Marie Lefebvre, 2009

L'appel au Tintamarre, avec tous les costumes et l'appropriation symbolique des lieux, éveille ici l'esprit carnavalesque qui imprègne toujours la mentalité acadienne (Labelle, 2010). À travers les performances qui se répandent vers le public se crée une véritable ambiance festive, si bien que tous se sentent inclus, heureux, fiers et émus. C'est une pratique d'une certaine spontanéité qui s'affirme comme une liberté d'expression résonnant dans l'âme des Acadiens et de tous les participants. Cependant, malgré qu'il s'agisse surtout d'une performance culturelle populaire joyeuse et colorée aux allures carnavalesques, le Tintamarre n'en demeure pas moins une certaine performance politique, en ce sens qu'il revêt aussi une signification contestataire, militante et revendicatrice qu'exprime le vacarme mené par les participants dans le but d'affirmer la survivance de l'Acadie un peu partout dans les provinces Maritimes (Labelle, 2010). Ils affirment ainsi, au reste du monde, qu'ils sont encore plus vivants que jamais. Après le défilé, les gens continuent de faire la fête en attendant le grand spectacle télévisé de la fête nationale, qui met en vedette des artistes de différents endroits de l'Acadie et de la francophonie de partout. Ces « performances politiques » de la part des organisateurs, manifestées par le choix des artistes, démontrent de façon éloquente une certaine ouverture de l'Acadie²⁰.

À l'approche du spectacle, les jeunes se ruent vers l'avant de la scène. Les gens plus âgés et les familles sont dispersés plus loin et aux alentours de la scène, aménagée dans la rue en face du Vieux Couvent. Plus encore qu'une géographie concrète, la fête engendre et décrit une géographie symbolique (Di Méo, 2001), qui se révèle dans le choix des lieux de la fête. En effet, ce choix n'est pas dépourvu de sens en termes d'affirmation identitaire et de revendication territoriale. Les lieux investis par la fête sont des lieux symboliques. Dans le cas qui nous intéresse, le choix de faire le spectacle de la Fête nationale dans la rue n'est pas innocent et ne relève pas de simples considérations logistiques; la fête est performée dans des hauts-lieux de l'Acadie, pour reprendre les termes de Debardieux (1996). En fait, elle est performée dans les rues et les lieux publics, où les Acadiens vivent l'Acadie au quotidien et qui revêtent pour eux une profonde signification sociale. Ainsi, à travers la fête transparaît une volonté de marquer, de territorialiser les lieux. Bien que l'on accepte la diversité individuelle, on tend, par le choix des lieux pour la fête, à délimiter le territoire de l'Acadie. C'est l'imaginaire de l'Acadie qui est ici performée

²⁰ Voir à cet effet l'article de Marie Lefebvre « La fête, à la rencontre du local et du global : l'exemple du Congrès mondial acadien », soumis pour publication aux *Cahiers de géographie du Québec* (2012).

René Cormier, le maître de cérémonie, accueille les gens et leur souhaite la bienvenue en leur rappelant que le plus important, ce n'est pas la scène, mais bien les gens, ceux qui performant l'identité. La scène, montée dans la rue et décorée du drapeau acadien, en fournit le contexte. Le spectacle s'ouvre avec Donat Lacroix, un des piliers de l'Acadie, qui chante « Viens voir l'Acadie », avant qu'une artiste africaine vienne le rejoindre pour la fin de la chanson. Le mélange montre bien l'unité de l'Acadie. La foule répond en chantant. Gros Louis Feux Follets, de la Louisiane, se présente sur scène en parlant du travail accompli pour préserver la culture, la langue et l'héritage. Tous les artistes se mêlent, se présentent et chantent ensemble... l'Acadie de la terre, l'Acadie du Nord, l'Acadie de la mer, l'Acadie tropicale, l'Acadie du Québec ou l'Acadie du monde entier. Tout le monde applaudit la diversité acadienne, mais aussi le fait que même s'ils naissent à des milliers de kilomètres, ils sont tous des frères, des cousins, ils portent tous le même nom. Zachary Richard, Natasha St-Pierre, Edith Butler, Jean-François Breau, artistes acadiens connus, sont présents. Dans un mélange de chansons traditionnelles et populaires, les artistes de la grande Acadie se côtoient et interprètent des chansons qui ne sont pas nécessairement les leurs, montrant encore une fois une certaine ouverture de l'Acadie. La foule participe, danse, chante, crie, applaudit et hurle au gré des chansons et des témoignages de l'identité acadienne. On a même droit à une ovation quand plusieurs artistes de partout entament ensemble la célèbre chanson « Réveil » de Zachary Richard. À la fin du spectacle, les gens continuent à danser, à chanter, à crier et à discuter de la journée, s'en retournant à pied ou en recourant au service de navettes. Plusieurs jeunes restent pour le spectacle du groupe 1755 qui s'ensuit, continuant jusqu'aux petites heures du matin la fête, qui devient un prétexte pour être ensemble.

Ces deux exemples illustrant des performances dans l'espace dans les fêtes de famille et lors du Tintamarre nous montrent comment les identités sont reproduites par les performances festives, notamment par la corporalité et les jeux scéniques des participants. D'abord par les performances corporelles, que démontre la variété des costumes et des vêtements, le corps étant le lieu privilégié de l'affirmation, de la production de pouvoir et du transcodage des valeurs culturelles, les participants expriment non seulement la fête en elle-même, mais aussi la vision qu'ils ont d'eux-mêmes, de la communauté, de l'Acadie. Ensuite par leurs jeux scéniques, c'est-à-dire leurs interactions, la façon dont ils se présentent et les rôles qu'ils jouent, les individus recréent leur propre identité et leurs rôles sociaux dans la vie quotidienne. L'analyse des métaphores performatives dans le cadre des réunions

de famille et du Grand Tintamarre suggère que la fête agit sur un double registre; elle est, d'une part, une expression ritualisée de la culture et, d'autre part, une célébration de la diversité. Par ailleurs, ces exemples montrent que les célébrations organisées dans le cadre du CMA sont tout à la fois des cérémonies rituelles et des manifestations plus carnavalesques.

D'abord cérémonies rituelles, les événements du CMA, tout comme les gens qui y participent, démontrent une certaine culture et un héritage ethnique et occupent des espaces publics dans le but de poser et de réitérer les droits et l'identité de la communauté. En ce sens, ils reproduisent et redéfinissent l'histoire, la culture et les traditions dans un but collectif de révéler le passé, de le lier au présent et de créer une vision d'avenir. Dans des rituels d'incorporation sociale, les participants, en même temps qu'ils mettent l'emphasis sur les similarités des membres, agissent également de façon à supprimer les frontières entre les groupes ethniques, territoriaux ou même générationnels. Ensuite manifestations carnavalesques, ces événements sont également caractérisés par des contradictions. Essentiellement événement culturel et spectacle artistique, la fête est aussi toujours intimement et dynamiquement liée à l'ordre politique, en ce sens qu'elle est un site d'action collective, un spectacle public créé pour et par ses participants (Bakhtin, 1984). Qu'elle soit ou non pensée et organisée par des élites qui ont une vision particulière de la communauté et de l'identité, les gens qui y participent l'utilisent comme un instrument servant à assurer un sens de la solidarité, de l'incorporation et du contrôle social, en exprimant leur identité entre eux et par rapport aux autres qui viennent d'ailleurs ou qui ne partagent pas la même culture ou le même territoire. Les performances dans l'espace ne sont donc pas seulement des démonstrations passives de la culture, mais elles sont des démonstrations du pouvoir qu'ont les participants de s'afficher par rapport aux autres, de la solidarité de la communauté et de l'effacement des frontières intra et intercommunautaires.

6.4.2. LES PERFORMANCES DE L'ESPACE

Nous nous inspirons encore une fois de la métaphore dramaturgique de Goffman (1959; 1967) pour aborder le monde social et, de façon plus précise, les lieux et les paysages de la fête, comme un théâtre où se jouent les actions qui viennent d'être décrites. La métaphore dramaturgique de Goffman permet de penser le paysage comme un participant aux performances. Les paysages sont autant de scènes sur lesquelles les humains agissent pour créer des performances tout en étant eux-mêmes le produit de ces performances. Paysages et acteurs sociaux sont ainsi les sujets d'une constante « co-

fabrication » (Nash, 2000). La géographie, notamment culturelle mais aussi du tourisme, nous a déjà donné certaines contributions pour comprendre la construction des paysages à travers la lentille de la performance. Dans leur ouvrage *Landscape of Privilege*, Duncan et Duncan (2004) s'appuient sur les travaux de Bourdieu (1984) sur le capital culturel pour voir le paysage comme une entité performée. La formation du paysage selon des goûts et des styles distincts est ainsi une façon de démontrer des identités sociales ainsi que la participation et l'adhésion à des communautés particulières. Duncan et Duncan (2004) suivent les théories d'Austin (1975) et de Butler (1990; 1993) pour comprendre la performance comme une pratique quotidienne incarnée et productrice d'identités, lesquelles sont à leur tour performées dans et par les paysages. Dans leur perspective, les paysages sont des productions esthétiques, rendues possibles par des pratiques qui impliquent des considérations culturelles, politiques, légales et économiques et qui fournissent aux personnes et aux groupes sociaux une ressource symbolique permettant de matérialiser la distinction sociale. Les paysages deviennent la face concrète des relations sociales et des identités impliquées dans sa formation continue (Mitchell, 1994). D'une façon similaire, Baerenholdt et al., (2004), dans le cadre d'une géographie du tourisme, abordent les paysages comme des entités « pratiquées, performées ou stabilisées, plutôt que simplement traversées [...] » [traduction libre] (2004 : 2). Les paysages sont ainsi compris essentiellement comme des espaces sociaux investis autant par les locaux que par les visiteurs qui, ensemble, y génèrent et y produisent des performances. Ce sont des passerelles hybrides entre les réalités humaines et non humaines, entre le social, le matériel et l'immatériel.

Nous aborderons donc les performances de l'espace en mettant l'accent sur le paysage qui est performé par les individus et les diverses instances collectives impliquées dans la fête et qui sert également de cadre à leurs performances. Nous examinerons les paysages de la Péninsule acadienne²¹ en mettant l'accent à la fois sur ceux qui relèvent davantage du privé, c'est-à-dire des particuliers et des familles, et ceux qui relèvent davantage du public, c'est-à-dire d'instances collectives comme les organisateurs du Congrès et les divers ordres de gouvernement, notamment, dans le cas présent, l'ordre municipal. Nous entendons par paysage privé les paysages spontanés et performés essentiellement de façon individuelle, comme les maisons, les parterres, les automobiles,

²¹ La Péninsule acadienne forme une pointe à l'extrémité nord-est du Nouveau-Brunswick, enclavée entre la Baie-des-Chaleurs au nord et le Golfe du St-Laurent à l'est et regroupant une soixantaine de communautés, dont les municipalités de Caraquet, de Shippagan, de Tracadie-Sheila, les villes principales, et d'autres villages comme Paquetville, St-Isidore, Grande-Anse, Allardville, Pokemouche, Néguaç et les Îles Lamèque et Miscou.

les bateaux et les commerces. Il est abordé comme l'inscription d'une culture et d'une identité personnelles dans le patrimoine. Les décorations des maisons et des terrains performant en fait des identités particulières; ce sont les gens qui parlent du cœur, qui affichent leur culture, leur vécu généalogique, historique, géographique et communautaire. Par leur façon de marquer leur paysage, les gens montrent qui ils sont, en s'adressant autant à eux-mêmes qu'à leurs voisins et aux touristes venus d'ailleurs. Ce paysage est un paysage de fête, mais aussi d'affirmation, un paysage créé où la perception individuelle de la culture est le principal élément identitaire. Nous entendons par paysage public le paysage des villages et des espaces festifs, performé de façon plus structurée par les communautés avec les idéologies et les valeurs des instances publiques qui l'ont pensé. C'est un paysage organisé, une structure surimposée, bâtie par des agents collectifs qui résultent d'intérêts davantage politiques et qui agissent comme des lieux d'affirmation face à l'extérieur autant que des lieux de rencontre, en suscitant tantôt des identités territorialisées, tantôt des identités larges et inclusives. Malgré ces légères différences en théorie, il apparaît qu'en pratique, ces deux types de paysages sont relativement flous et difficiles à distinguer. C'est pourquoi nous les analyserons ensemble, en faisant ressortir les tangentes et les variantes, le cas échéant. Par ailleurs, bien que la fête s'insère dans un territoire précis, celui de la Péninsule, il n'en demeure pas moins que ses manifestations s'étendent bien au-delà de celle-ci. Ainsi, nous traiterons brièvement, dans un deuxième temps des paysages qui ne sont pas directement touchés par la fête mais qui en subissent néanmoins l'influence.

LE PAYSAGE DE LA PÉNINSULE ACADIENNE : LE PAYSAGE PRIVÉ ET LE PAYSAGE PUBLIC

Durant les deux semaines du Congrès, la Péninsule acadienne, des Îles Lamèque et Miscou jusqu'à Néguaq, offre aux yeux tout un spectacle. Avec les maisons et les villages décorés pour l'occasion, elle se transforme en véritable musée à ciel ouvert de l'histoire et de la culture telles qu'elles sont vues par chacun, en véritable scène acadienne où sont performés tantôt la généalogie, tantôt le politique, tantôt la fête elle-même. En se baladant à travers la Péninsule, en regardant autant les villages dans leur ensemble et les places publiques que les maisons privées, nul ne peut manquer de voir les manifestations de l'identité acadienne dans toute sa grandeur. Bien présents, le bleu, le blanc, le rouge et l'étoile dorée, les couleurs de l'Acadie, ont été à l'honneur du 7 au 23 août 2009 sur pratiquement toutes les maisons, tous les terrains privés et publics, les commerces et les boutiques, les autos et les bateaux, les lampadaires et les poteaux le long des rues, démontrant la fierté de la population péninsulaire et son appartenance à l'Acadie. Ces couleurs ont certainement aidé à montrer le

patriotisme acadien et à le raviver, même s'il était déjà fort dans cette région du Nouveau-Brunswick. Le drapeau, dont c'était alors le 125^e anniversaire et qui flottait partout, a prouvé la volonté des particuliers d'affirmer leur fierté et leur identité acadienne et celle des communautés et des villages de révéler la présence acadienne dans cette région. Partout, les communautés vibrent au rythme de la fête et de l'Acadie. Ces paysages qui sont performés par les individus et qui se déclinent comme l'espace cadre de la fête, participent également à celle-ci, en lui fournissant des bases matérielles expressives qui permettent de réaffirmer le lien social et territorial de la collectivité et en favorisant une certaine forme de solidarité. L'identité et le paysage sont, dans ces conditions, codéterminants. Si l'identité contribue à forger le paysage, celui-ci l'expose et la conforte en lui conférant une personnalité perceptible et vibrante et une constante actualité (Di Méo, 2001). Le marquage paysager permet aux individus et aux communautés de se donner à voir d'abord à eux-mêmes, de l'intérieur, mais aussi de se présenter et de s'affirmer aux visiteurs et de nouer des relations avec les communautés voisines dans l'inévitable rapport à l'altérité. C'est pour eux le moyen de faire la preuve permanente de leur réalité sociale et de leur légitimité territoriale.

C'est ainsi que nous voyons inscrits dans ces paysages des signes éloquents des éléments caractéristiques de la société acadienne que les comportements ont activés. Plus encore, nous voyons le paysage comme une entité performée, issue d'une interaction entre le sujet et l'objet (Bourassa, 1991). En fait, le paysage qui s'offre aux yeux des communautés locales tout comme à ceux des visiteurs se présente comme un espace vécu émanant d'un système dans lequel se mêlent divers types de valeurs, affectives et patrimoniales, qui renseignent sur les aspirations et les identités individuelles et collectives de leurs auteurs et qui guident les performances, notamment en fournissant des repères de familiarité, sur le plan culturel et historique, entre autres. En servant de point de convergence pour une culture, une mémoire et une identité communes, le drapeau et les décorations aux couleurs acadiennes donnent à l'Acadie une forme matérielle. En effet, le drapeau acadien est un des plus importants moyens d'identification à la nation, au groupe, aux institutions, aux familles et aux individus et un des plus puissants symboles des valeurs, des traditions et de l'histoire. Bref, il est pour les Acadiens un signe de ralliement, un emblème de leurs aspirations et un symbole de leur identité culturelle. Le paysage ainsi marqué par le drapeau performe davantage une identité culturelle; il sert à matérialiser l'histoire en étant le dépositaire dominant de l'espace-temps symbolique, un aide-mémoire des connaissances d'une culture et de la compréhension de son passé et de son futur, tout en

démontrant une certaine inclusivité de l'Acadie, car il permet de plus en plus aux Acadiens de l'extérieur de s'identifier à leurs origines. Plus que tout autre symbole, le drapeau témoigne d'une Acadie large, ouverte à la diaspora. Le marquage paysager est pour les personnes et les communautés participant au CMA une performance par laquelle non seulement ils affichent leur identité, leurs mythes et leur mémoire, mais aussi un processus par lequel ils les forment.

En effet, dans le but de démontrer et d'assurer leur identité, en marquant les lieux et les paysages qu'ils investissent, les individus et les communautés créent une mémoire collective (Halbwachs, 1997; Nora, 1984). Tout se passe comme si la pensée d'un groupe ne pouvait naître, survivre et devenir consciente d'elle-même sans s'appuyer sur certaines formes visibles de l'espace (Halbwachs, 1997). Les individus qui créent ces paysages dans le cadre de la fête permettent d'accroître la dimension symbolique ou emblématique des lieux ordinaires et de fournir un cadre pour les performances festives. Ainsi, c'est dans ce paysage marqué par un symbole acadien fort, en occurrence le drapeau, que les individus ont performé lors de la fête; des performances qui témoignent d'une identité acadienne partagée et expriment un sentiment d'unité et de solidarité au sein du peuple acadien et chez les visiteurs venus de partout (Images 18 et 19).



Image 18
Source : Marie Lefebvre, 2009



Image 19
Source : Marie Lefebvre, 2009

Les paysages performant donc une certaine identité. À cet égard, David Gallant, un Acadien de l'Île-du-Prince-Édouard, raconte à quel point il est ravi de son premier Congrès mondial acadien : « *C'est de toute beauté ici. Vous savez, c'est rare dans ma vie que je voie seulement et partout des drapeaux acadiens. C'est beau d'avoir notre drapeau partout pour un changement, et seulement le nôtre* ». Outre le drapeau, des milliers de familles de la Péninsule ont pris le temps de décorer leur demeure en vue du CMA en mettant en évidence diverses composantes de l'identité acadienne ou de la communauté territoriale. Parmi elles, certaines ont mis des centaines d'heures, tel Stanley Breau, de Néguaq, qui fait et décore depuis au moins 10 ans des mannequins représentant, dans une forme matérielle symbolique et emblématique, sa vision de l'Acadie. Dans le cadre du Congrès, le décor est beaucoup plus gros. On y retrouve des personnages grandeur nature qui représentent l'Acadie; Gabriel et Évangéline, véritables symboles de l'Acadie historique; un pêcheur et un bûcheron illustrant des moyens de survie dans l'Acadie historique tout autant que dans la Péninsule acadienne actuelle; des enfants, une dame qui tricote et qui fait du thé, symbolisant l'importance de la famille, de l'accueil et de la chaleur des Acadiens; une dame qui lave le linge, représentant l'Acadie dans le temps; et un prêtre, témoignant de l'importance de la religion en Acadie. On retrouve dans ces performances

spatiales des formes variées d'adhésion sociale, culturelle ou territoriale; des formes qui définissent tantôt une Acadie historique ou généalogique, tantôt une Acadie plus économique et ancrée territorialement. Elles rappellent néanmoins l'ouverture de l'Acadie, ses multiples dimensions et son identité éclectique. Pour beaucoup d'autres, c'est la généalogie qui est plus particulièrement inscrite dans le paysage. On retrouve ainsi plusieurs maisons où sont affichés les patronymes acadiens, comme pour démontrer l'enracinement familial de l'Acadie. Ces décors performent des identités acadiennes ouvertes, les performances puisant dans le registre du légendaire pour reconstruire le mythe de l'histoire, du patrimoine et des traditions dans la mémoire collective (Images 20 et 21).



Image 20
Source : Marie Lefebvre, 2009



Image 21
Source : Marie Lefebvre, 2009

Le paysage performe également une certaine exclusion territoriale en puisant dans le registre de la géographicit . En effet, beaucoup de gens marquent leur paysage de façon à performer une identité acadienne propre à la Péninsule en y inscrivant des éléments caractéristiques de leur société, comme les bateaux, les cages à homard, les p cheurs et d'autres éléments maritimes. La Péninsule acadienne, qui forme en gros un triangle à l'extrémité nord-est du Nouveau-Brunswick, est bordée au nord par la Baie-des-Chaleurs et à l'est par le Golfe du Saint-Laurent, ce qui la définit comme une région maritime. Sa géographie, caractérisée par des rivières, des littoraux, des plages, des barachois, des marais et des baies, contribue également à façonner cette image de la Péninsule. Et ce, sans compter l'importance que prend la mer dans les activités économiques de la région, la pêche en étant l'une des principales activités économiques, de même que dans les activités de loisirs, la Péninsule comptant 17 ports utilisés notamment par les plaisanciers. Ainsi, il appert, comme le souligne Cécyle Trépanier (1996) dans sa représentation de la Péninsule acadienne, que c'est une région où on adore la nature et plus particulièrement la présence de la mer. Le paysage performé sert donc à ancrer l'identité acadienne dans un certain territoire, celui de la Péninsule, de ses habitants, de sa culture, de ses activités économiques et de loisirs (Image 22).



Image 22

Source : Marie Lefebvre, 2009

À ces paysages qui performent différentes visions de l'identité acadienne s'ajoutent des paysages qui témoignent davantage de la fête en tant que telle. En effet, alors que dans la partie plus au nord (de Caraquet aux Îles Miscou et Lamèque), le paysage performe davantage l'identité acadienne et les différentes visions de l'Acadie, dans la partie plus au sud (de Caraquet à Néguaac), le paysage révèle surtout des éléments relatifs à la fête, soit le Congrès mondial acadien. Outre les drapeaux acadiens, on voit plusieurs pancartes et décorations où l'on fait mention du Congrès. C'est comme si, malgré une certaine unité dans le paysage, les couleurs et le drapeau acadiens étant présents partout à travers la Péninsule, les gens des diverses communautés avaient une façon différente de se définir et de se présenter au monde. Alors que dans certains endroits, on démontre une identité plus exclusive en présentant qui l'on est, sa propre vision de l'Acadie dans ses diverses composantes, dans d'autres endroits, on se présente de façon plus inclusive en mettant l'emphasis sur la fête dans son sens large. On mise moins sur la présentation de soi aux autres que sur la fête comme facteur de cohésion sociale, comme espace-temps de rencontres et de connivences et comme événement rassembleur dans lequel les fractures sociales, culturelles et géographiques semblent abolies.

LE PAYSAGE EXTÉRIEUR À LA PÉNINSULE : L'EXTENSION DE L'ESPACE FESTIF

Le paysage de la fête est performé même au-delà de la Péninsule acadienne. En effet, le Congrès mondial acadien insuffle également un vent de fierté acadienne à Miramichi, à moins de 30 minutes de la Péninsule, où plusieurs drapeaux acadiens flottent un peu partout dans la ville. Chaque année, Sandra McKay, une commerçante anglophone, n'hésite pas à faire flotter le drapeau acadien à l'extérieur de sa boutique de souvenirs pour souligner la fête du 15 août. Avec le Congrès mondial acadien qui se tient à moins d'une demi-heure de voiture de Miramichi, l'occasion est encore mieux choisie, dit-elle. On n'a jamais vu auparavant autant de tricolores étoilés dans cette ville où est né l'ancien parti politique *Confederation of Regions*, qui militait contre le bilinguisme officiel au Nouveau-Brunswick. Le directeur général du Conseil communautaire Beausoleil, Sylvain Melançon, voit là un autre signe d'ouverture et d'une cohabitation de plus en plus harmonieuse entre les francophones et les anglophones à Miramichi. Mais il semblerait qu'il y ait plus : « *Les gens sont conscients, là, qu'il y a un événement grandiose juste aux portes de la région et qu'il y a des retombées économiques qui sont excellentes pour l'ensemble de la communauté et pour les francophones et non pas juste là où le Congrès a lieu* », explique Sylvain Melançon. L'extension de l'espace de la fête par ces performances montre que celles-ci ne servent pas juste à créer une communauté rassemblée sous l'égide d'une culture et d'une histoire communes, mais qu'elles ont également des implications politiques, économiques et touristiques. L'identité sert certes à s'affirmer face aux autres, en l'occurrence les anglophones, mais elle le fait dans un cadre d'harmonie, de consensus et d'ordre. En marquant ainsi le paysage, les gens performant une identité pragmatique, bien entendu, mais qui transcende les frontières de la communauté. En même temps, le paysage ainsi performé commande à son tour certaines performances et mobilise une identité acadienne quelconque qui s'exprime comme une sorte de discours d'inclusion naturalisée dans le paysage. Cette politique identitaire du paysage, qui relève entre autres certainement d'une sorte de stratégie de marketing touristique, nous permet néanmoins de voir l'émergence d'une identité acadienne et la mise en place d'une nouvelle cohésion sociale qui se construit sur un héritage matériel mettant en scène des repères imaginaires et culturels s'étendant au-delà de l'espace qu'épouse directement la fête.

Une haie de drapeaux acadiens borde la route principale au cœur du village de Maissonnette, au Nouveau-Brunswick, en vue du Congrès mondial acadien. Il n'y a jamais eu autant de drapeaux acadiens dans le village. Chaque poteau de téléphone en porte un : « *On a 217 drapeaux placés sur tous les poteaux* », précise François Godin, membre de l'organisation des fêtes du Congrès à

Maisonnette. « *Ce qu'on visait, c'est d'avoir une haie d'honneur. C'est que nos touristes, quand ils arrivent ici, devaient être reçus comme des rois. Quand tu passes, tu as l'impression d'être reçu d'une façon royale* », explique t-il. Les résidents de Maisonnette sont fiers de leur haie de drapeaux acadiens et les touristes se disent impressionnés à la vue d'autant de drapeaux. Les drapeaux acadiens ont tellement la cote ces jours-ci que des gens en ont dérobé une douzaine. « *On les remplacera et on fera que le 15 août, on aura des drapeaux partout* », promet François Godin. Des performances de l'espace qui montrent que la fête est aussi un moyen de montrer la qualité de la construction communautaire aux visiteurs de l'extérieur (Granié et Linck, 1998; Hinnewinckell, 2001; Regourd, 2002). Le paysage permet d'étendre les festivités à l'extérieur de l'espace officiel de la fête. Il élargit le périmètre des performances identitaires reliées au CMA.

Le paysage, tant celui de l'environnement immédiat de la fête que celui plus large des lieux performés partout en Acadie au moment de la fête, représente ainsi le contexte visuel de l'existence quotidienne et s'apparente aux espaces ordinaires, vécus, porteurs de sens pour les groupes sociaux y habitant et participant à l'articulation des relations sociales ainsi qu'à la construction de l'identité (Relph, 1981). En effet, le paysage n'est pas seulement une représentation passive du monde, mais il est au service des personnes et des groupes ou collectivités. Tout comme le paysage, l'identité est vue comme une construction individuelle et collective, fluide et dynamique, constamment créée et recrée au moyen de divers processus sociaux et marqueurs de différence, comme un processus narratif sujet aux forces, aux régulations, aux normes et aux structures individuelles et sociales, temporellement et spatialement spécifiques, et comme un processus relationnel pouvant être défini par ce que nous sommes à l'intérieur de relations sociales souvent inégales et hégémoniques et structurées autour du pouvoir et du processus d'inclusion et d'exclusion (Somers, 1994; Crang, 1998). Vue ainsi, l'identité est inextricablement liée au paysage, celui-ci étant au cœur même de la nature du phénomène identitaire. Interprété comme un regard perceptif et une construction active du monde, le paysage est compris comme un processus par lequel les identités individuelles, sociales et subjectives sont formées, un instrument qui perpétue le pouvoir culturel et une forme de communication des identités. La fête et les performances qu'elle suscite mobilisent ainsi des individus et des groupes qui se définissent entre autres par les lieux ou les territoires qu'ils habitent ou qu'ils représentent. Mais à travers la fête et par leurs performances spatiales, ils consolident ou créent parfois des territoires plus vastes que les lieux qui accueillent la manifestation. La fête est ainsi un événement qui finit par s'imposer comme symbole

d'une totalité territoriale et identitaire, fruit d'enjeux sociaux, culturels, politiques et économiques, dont il convient sans cesse de manifester l'unité. C'est dans un cadre défini par la prédominance de l'Acadie que les gens ont participé à la fête. Ce paysage incite en fait à l'établissement de relations de solidarité, à des performances de rapprochement et d'accueil et à l'affirmation d'identités marquées autant par la généalogie, plus inclusive, que par la géographie, plus exclusive.

6.5. CONCLUSION

Ainsi, les rites, les cérémonies, les défilés et toutes les autres manifestations festives soulignent l'emprise des particuliers et des communautés sur l'espace de la fête. Ils ne se contentent pas de le signifier et de le qualifier. Ils en tirent en retour quelques-unes de leurs propriétés majeures : procurer de la joie, de l'émotion, de la fierté, de l'émerveillement, un sentiment d'identité ou de solidarité, parfois un peu de crainte, un frisson... Ce sont les dispositions topographiques des lieux et le marquage des paysages qui s'intériorisent dans les représentations sociales, qui imprègnent l'individu et qui affectent ses performances au moment de la fête. L'espace de la fête revêt une dimension symbolique qui marque plus durablement ses lieux en les sélectionnant : la géographie des lieux dévoile l'intention sociale, économique ou politique de ceux qui les performant (Di Méo, 2001). La logique géographique de la fête s'articule ainsi sur plusieurs plans : d'une part, parce qu'elle réunit pour un court moment, au sein d'un espace précis, des personnes que l'histoire et divers événements de l'histoire ont de longue date séparés, la fête contribue ainsi à forger avec efficacité l'identité et l'unité territoriales des espaces sociaux où elle se déroule. Elle devient dès lors un enjeu social et culturel. D'autre part, elle constitue un enjeu politique en conférant à ceux qui l'organisent, qui s'y impliquent ou qui y participent, la maîtrise de la production des lieux et des paysages symboliques qui la caractérisent.

Cette analyse des performances dans l'espace et des performances de l'espace qui se jouent dans le cadre du Congrès mondial acadien montre que la fête, tout en relevant de la mise en scène d'un groupe ainsi que de l'expérimentation et de la célébration de son unité, tient également à des idéologies particulières. En fait, elle contribue ici à la reproduction et à la promotion de l'identité acadienne en accroissant le sentiment d'appartenance et de fierté des individus qui la performant, en même temps qu'elle abolit les frontières de l'espace social dans lequel elle se joue. Les performances corporelles des individus dans l'espace et les performances que l'espace lui-même engendre permettent de voir le Congrès comme un élément créateur de cohésion communautaire et un

événement qui contribue à forger avec efficacité l'identité et l'unité territoriales et culturelles des espaces sociaux où il se déroule. En même temps qu'elle crée un sentiment unitaire et suscite des performances favorables au rapprochement et à l'abolissement des frontières géographiques et identitaires, la fête catalyse aussi des identités diverses. Des identités organisées tantôt autour des liens du sang et de la généalogie, tantôt autour de la culture et des appartenances territoriales. Ce qui fait l'intérêt de la fête dans ce contexte, c'est que malgré l'affirmation d'identités différentes, elle décrit toujours, par les performances auxquelles elle donne lieu, une géographie symbolique et imaginative (Di Méo, 2001; Said, 1994) dans laquelle l'Acadie peut revêtir diverses significations, les unes n'excluant pas les autres.

6.6. RÉFÉRENCES

ABERCROMBIE, N. et LONGHURST, B. (1998) *Audiences*, London: Sage.

ALLAIN, G. et MCKEE-ALLAIN, I. (2003) « La société acadienne en l'an 2000 : identité, pluralité et réseaux ». Dans A. Magord (dir.) *L'Acadie plurielle*, Moncton : Institut d'études acadiennes et québécoises, Centre d'études acadiennes, Université de Moncton.

ALLAIN, G., I. MCKEE-ALLAIN et J.-Y. THÉRIAULT (1993) « La société acadienne: lectures et conjonctures ». Dans Daigle, J. (dir.) *L'Acadie des Maritimes, études thématiques des débuts à nos jours*, Chaires d'études acadiennes, Moncton: Université de Moncton.

ANDERSON, K. et S. SMITH (2001) « Editorial: Emotional geographies », *Transactions of the Institute of British Geographers*, 66: 277-292.

AUSTIN, J.L. (1975) *How to do things with words*, Oxford NY: Oxford University Press.

BAERENHOLDT, J. et al. (2004) *Performing Tourist Places*, Aldersho : Ashgate.

BAILLY, A. (1974) « La perception des paysages urbains. Essai méthodologique », *Espace géographique*, 3 : 211-217.

BAKHTIN, M. (1984) *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

BOURASSA, S.C. (1991) *The Aesthetic of Landscape*, London et New York: Belhaven Press.

BOURDIEU, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge MA: Harvard University Press.

BUTLER, J. (1990) *Gender Trouble*, London: Routledge.

- BUTLER, J. (1993) *Bodies that Matter*, London: Routledge.
- BUTLER, J. (1995) « Burning acts – injurious speech ». Dans Parker, A. et Sedgwick (éd.) *Performativity and Performance*, London: Routledge.
- BUTLER, J. (2004) *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, London: Routledge.
- CAMPBELL, P. (éd.) *Analysing performance*, Manchester: Manchester University Press.
- CHARTIER, M. « L'inversion rituelle dans les parades de quatre festivals de la Mauricie (notes de recherche) », *Anthropologie et Sociétés*, 18(1) : 177-184.
- CLAVAL, P. (1995) *La géographie culturelle*, Paris: Nathan.
- CLAVAL, P. (2003) *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux. Deuxième partie : Culture, vie sociale et organisation de l'espace*, Paris: Armand Collin.
- CORBIN et al. (1994) « Les usages politiques des fêtes aux XIX^e et XX^e siècles », Actes du colloque organisé les 22 et 23 novembre 1990 à Paris, Publications de la Sorbonne.
- CRANG, Mike (1998) *Cultural Geography*, London and New York: Routledge.
- DAIGLE, J. (1993) « L'Acadie de 1604 à 1763, synthèse historique ». Dans Daigle, J. (dir.) *L'Acadie des Maritimes, études thématiques des débuts à nos jours*, Chaire d'études acadiennes, Moncton: Université de Moncton.
- DEBARDIEUX, B. (1996) « Le lieu, fragment et symbole du territoire », *Espaces et sociétés*, 82-83.
- DI MÉO, G. (2001) « Le sens géographique des fêtes », *Annales de géographie*, 622 : 624-646.
- DUNCAN, J. et N. DUNCAN (2004) *Landscape of Privilege: the Politics of the Aesthetic in an American Suburb*, New York: Routledge.
- DUVIGNAUD, J. (1991) *Fêtes et civilisations*, Arles: Actes Sud.
- EYLES, J. (1988) « Interpreting the geographical world: qualitative approaches in geographical research ». Dans Eyles, J. et D.M. Smith (éd.) *Qualitative Methods in Human Geography*, Cambridge: Polity Press.
- GOFFMAN, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, New York: Doubleday.
- GOFFMAN, E. (1967) *Interaction rituals; essays on face-to-face behaviour*, Garden City, New York: Anchor Book.
- GRANIÉ, A.M. et LINCK, T. (1998) « Les territoires ouverts et redynamisés de Moyzarès. Une périurbanité émergente ». Dans Bages, R. et A.M. Granié (dir.) *Comment les ruraux vivent-ils et construisent-ils*

leur(s) territoire(s) aujourd'hui? Journées régionalistes de l'Association des Ruralistes Français le 18 juin 1997, Toulouse: Maison de la recherche/Université de Toulouse-Le Mirail.

GREGSON, N. et G. ROSE (2000) « Taking Butler elsewhere: performativities, spatialities and subjectivities », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 433-452.

HALBWACHS, M. (1997) *La mémoire collective*, Paris: Albin Michel.

HARRISON, P. (2000) « Making sense: embodiment and the sensibilities of the everyday », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 497-517.

HETHERINGTON, K. (1998) *Expressions of identity. Space, performance, politics*, London: Sage.

HETHERINGTON, K. et J. LAW (2000) « After networks », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 127-132.

HINNEWINCKELL, J.C. (2001) « Festivités girondines et dynamiques territoriales ». Dans Di Méo, G. (dir.) *La géographie en fêtes*, Géophrys.

LABELLE, R. (2010) « Le Tintamarre au Pays de la Sagouine: quand le tourisme culturel fait place à la fête populaire ». Dans Charbonneau, A. et L. Turgeon (dir.) *Patrimoines et identités en Amérique française*, Québec: Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).

LARNER, W. (2002) « Calling capital: call centre strategies in New Brunswick and New Zealand », *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs*, 2(2) : 133-152.

LATHAM, A. (1999) « Powers of engagement : on being engaged, being indifferent, and urban life », *Area*, 31 : 161-168.

LAURIER, E. et C. PHILO (2003) « The region in the boot: mobilising lone subjects and multiple objects », *Environment and Planning D: Society and Space*, 21: 85-106.

LAW, J. (2000) « Transittivities », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 133-148.

LEFEBVRE, M. (2007) « La construction et la manifestation identitaires chez les Acadiens du Québec: pistes de réflexion ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.) *Balises et références. Acadies, francophonies*, Québec : Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).

LEFEBVRE, M. (2010) « Identité et territoire dans l'Acadie contemporaine », dans Gilbert, A. (dir.), *Territoires francophones : études géographiques sur la vitalité des communautés francophones du Canada*, Québec : Septentrion.

LEFEBVRE, M. (2012) « La fête, à la rencontre du local et du global », *Cahiers de géographie du Québec* (soumis pour publication).

- LIEPINS, R. (2000) « Exploring rurality through ``community``: discourses, practices and space shaping Australian and New Zealand rural ``communities`` », *Journal of Rural Studies*, 16: 325-341.
- LONGHURST, R. (1997) « (Dis)embodied geographies », *Progress in Human Geography*, 21 : 486-501.
- MCDOWELL, L. (1992) « Multiple voices: speaking from inside and outside " the project " », *Antipode*, 24: 56-72.
- MITCHELL, W.J.T. (1994) (éd.) *Landscape and Power*, London: University of Chicago Press.
- NASH, C. (2000) « Performativity in practice: some recent work in cultural geography », *Progress in Human Geography*, 24(4): 653-664.
- NORA, P. (1984) *Les lieux de mémoire* (7 vol.), Paris : Gallimard.
- PILE, S. (1991) « Practising interpretative geography », *Transactions, Institute of British Geographers*, 16: 458-469.
- REGOURD, E. (2002) « Les fêtes de terroir, un élément de renouveau des arrières-pays? » *REM, Revue de l'Économie Méridionale*, 200, 4-2002 : 353-372.
- RELPH, E. (1981) *Rational landscapes and humanistic geography*, London : Croom Helm.
- RICOEUR, P. (1965) *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris : Éditions du Seuil.
- RIEUCAU, J. (1998) « Sociétés et identification territoriale », *Annales de Géographie*, 604 : 610-636.
- SAID, E. (1994) *Orientalism*, New York: Vantage Books.
- SCHECHNER, R. (1988) *Performance theory*, London: Routledge.
- SHAFFIR, W.B., R.A. STEBBINS et A. TUROWETZ (1980) « Introduction ». Dans Shaffir, W.B., R.A. Stebbins et A. Turowetz (éds) *Fieldwork Experience: Qualitative Approaches to Social Research*, New York: Martin's Press.
- SOMERS, M. (1994) « The narrative constitution of identity: A relational and network approach », *Theory and Society*, 23: 605-649.
- THRIFT, N. (2004) « Performance and Performativity : A Geography of Unknown Lands ». Dans Duncan, J.S., N.C. Johnson et R.H. Schein (éds) *A Companion to Cultural Geography*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- THRIFT, N. (1996) *Spatial Formation*, London : Sage.
- THRIFT, N. and J.-D. DEWSBURY (2000) « Dead geographies, and how to make them live again », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 411-432.

TRÉPANIÉ, C. (1996) « Le mythe de l'Acadie des Maritimes », *Géographie et cultures*, 17 : 55-73.

VALENTINE, G. (1999) « A corporeal geography of consumption », *Environment and Planning D: Society and Space*, 17: 329-351.

WHATMORE, S. (2002) *Hybrid Geographies : Natures, Cultures, Space*, London : Sage.

CHAPITRE 7

SYNTHÈSE ET CONCLUSION

7.1. LA PROBLÉMATIQUE ACADIENNE : UNE AMBIVALENCE AU CŒUR DE LA FÊTE

*« S'il m'est douloureux de vous tendre mes deux mains
Pour vous rejoindre où que vous soyez
C'est que vous êtes trop loin et dispersés partout
Gens de mon pays en l'absence de vous-mêmes »²²*

Il est des peuples que l'histoire a éparpillés. Il en est ainsi des Acadiens qui, après la Déportation qui les a dispersés, se sont enracinés un peu partout de part et d'autre du vaste océan Atlantique. Il est aussi des peuples que la mémoire a sacrifiés, que le temps a fini par oublier, que la dispersion a lentement laissé s'effacer. Ne possédant ni statut juridique, ni territoire formel, l'Acadie a toujours été au cœur de criants débats : quelles en sont les frontières sociales et les limites géographiques? Sur quelles dimensions repose son identité? Qui parle en son nom? (Caron, 2007). Adrien Bérubé, géographe ayant œuvré à l'Université de Moncton de 1960 à 2000, a bien cerné ce débat sur les limites généalogiques, sociologiques, politiques et géographiques dans sa proposition de quatre visions ou perceptions contemporaines de l'Acadie et des réalités géographiques qui en découlent, soit l'Acadie historique, l'Acadie généalogique, l'Acadie opérationnelle ou territoriale et l'Acadie prospective (Bérubé, 1987).

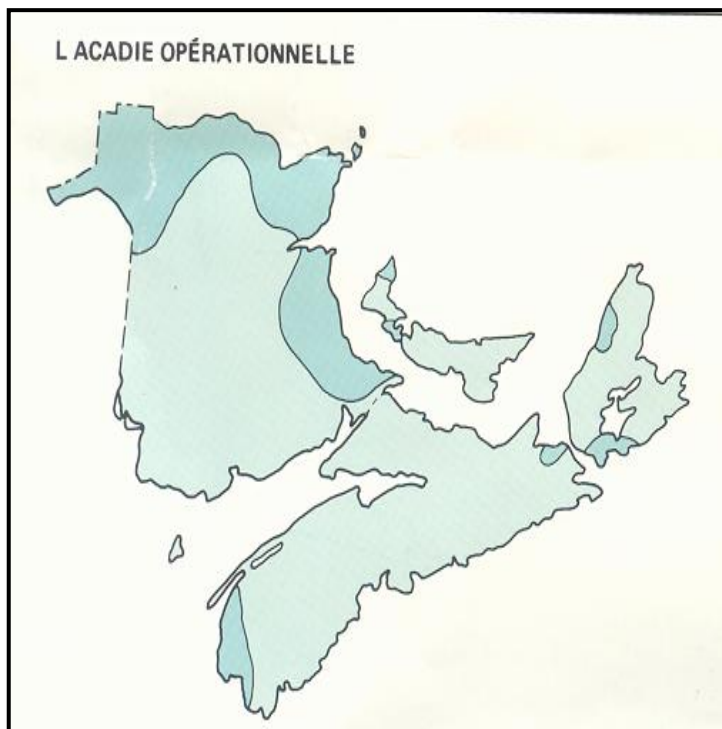
Cependant, en cette époque contemporaine, le débat semble s'être refermé sur les visions généalogique et opérationnelle de l'Acadie. En effet, bien que certaines de ses dimensions continuent encore d'alimenter quelques débats, il semblerait que l'Acadie historique, qui repose sur les limites de cette première colonie européenne permanente au nord de la Floride avant les déportations, ne demeure aujourd'hui la vision que de quelques intégristes qui s'opposent au fait acadien. De la même façon, la vision d'une Acadie prospective, qui représente l'ambitieux projet politique collectif des années 1960 et 1970 visant à la reconnaissance d'un territoire officiel acadien où les membres de

²² LEBLANC, Raymond (1969) « Acadie », *Liberté*, 11 (5) : 97.

cette collectivité exerceraient certains pouvoirs politiques, se serait progressivement éteinte avec la baisse du nationalisme acadien dans les trois dernières décennies (Lefebvre, 2007).

La première définition proposée de l'Acadie est celle des tenants de l'**Acadie opérationnelle** ou **territoriale**, fondée sur le territoire et la langue à défendre et n'existant que dans les Maritimes (Nouveau-Brunswick, Nouvelle-Écosse et Île-du-Prince-Édouard). Cette vision, mi-ethnique, mi-géographique, définit une communauté acadienne maritime en combinant la référence à l'ancien territoire de la colonie acadienne, l'Acadie historique de Bérubé, et la population francophone qui habite aujourd'hui l'Acadie du Nouveau-Brunswick ainsi que les régions adjacentes de la Nouvelle-Écosse et de l'Île-du-Prince-Édouard, qui inclut autant les Acadiens dit « de souche », que les francophones qui vivent aujourd'hui en français sur ce territoire (Caron, 2007; Johnson et McKee-Allain, 1999).

Carte 4 : Représentation de l'Acadie opérationnelle



Source : BÉRUBÉ, A. (1987) « *De l'Acadie historique à la Nouvelle-Acadie : les grandes perceptions contemporaines de l'Acadie* ». Dans *Vie Française*, Québec : Conseil de la vie française en Amérique, hors-série « Les Acadiens : état de la recherche »

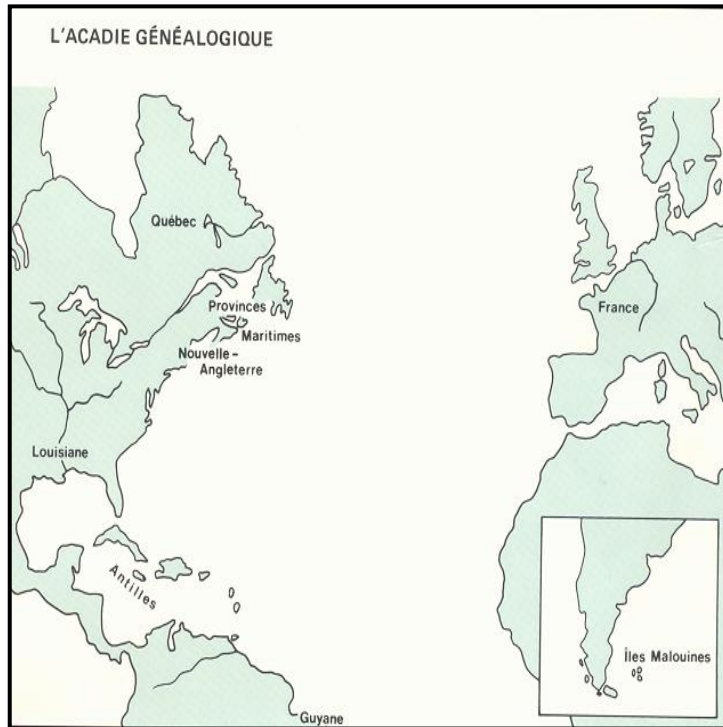
Pour les tenants de l'Acadie des Maritimes, avant tout néo-brunswickois, l'Acadie est définie par un territoire aménagé autour du fait français et des liens communautaires (Thériault, 1982; Doucet, 1994; Bourque, 2004). Comme le soutient Caron (2007), cette Acadie est vue comme une communauté à caractère politique renvoyant en quelque sorte à l'Acadie prospective de Bérubé, à une Acadie portée par la concentration des forces vives francophones qui ont le pouvoir politique et démographique de réaliser un projet de société acadienne sur un territoire précis, soit celui de lutter pour leur autonomie et leur survie. Ainsi, dans les Maritimes, vu l'enracinement territorial et la relative concentration des Acadiens dans un milieu acadien dit de souche, l'identité s'exprimerait à travers une communauté d'essence politique rassemblée davantage autour de la lutte quotidienne pour la survie du fait français et de la culture acadienne que sur le nationalisme acadien des grandes conventions ou le néonationalisme acadien des années 1960 et 1970 (Vennin, 1994). Le territoire occupe ici une place centrale dans la définition de l'Acadie puisque c'est ce qui permet la prise de conscience d'un destin communautaire et l'élaboration de projets communs. En effet, comme le rappelle Caron (2007 : 434), « sans une population de langue française sur le territoire, avec en son cœur un noyau dur d'Acadiens de souche, il n'y a pas de projet de société acadienne possible ». Michel Doucet, professeur de droit à l'Université de Moncton, l'affirme également en parlant du Congrès mondial acadien de 1994 :

« [...] Nous serons enchantés l'été prochain d'accueillir la parenté et de fêter, froliquer et dialoguer avec elle. Après la fête, tout le monde rentrera à la maison. L'Acadien du Québec redeviendra un Québécois et militera, peut-être, pour l'indépendance. L'Acadienne de la Louisiane retournera à Lafayette et redeviendra Américaine. Les Acadiens et les Acadiennes de l'Atlantique resteront à la maison et reprendront le train-train quotidien, ce qui veut dire, pour eux et elles, se battre tous les jours pour le droit de vivre en français dans la dignité et la justice [...] » (Doucet, 1994).

À cette vision de l'Acadie limitée aux provinces Maritimes s'oppose une vision contradictoire, celle de **l'Acadie généalogique**, beaucoup plus ouverte sur le plan géographique – transportant son aura vers toutes les régions d'accueil des Acadiens de part et d'autre de l'Atlantique – et basée sur une identité particulière à connotation génétique, qui se vit à travers l'histoire, les liens du sang et la culture au sens large. Se trouvant partout où sont dispersés les descendants des premiers déportés, qui portent encore des patronymes acadiens, cette Acadie est globale, informe et sans territoire défini et s'étend sur la totalité de l'Amérique du Nord tout en pointant vers l'Amérique du Sud et l'Europe (Bérubé,

1987; Arsenault et Lamarche, 1993). Cette vision beaucoup plus inclusive insiste d'ailleurs sur la possibilité d'identités et d'appartenances géographiques multiples et hybrides.

Carte 5 : Représentation de l'Acadie généalogique



Source : BÉRUBÉ, A. (1987) « *De l'Acadie historique à la Nouvelle-Acadie : les grandes perceptions contemporaines de l'Acadie* ». Dans *Vie Française*, Québec : Conseil de la vie française en Amérique, hors-série « Les Acadiens : état de la recherche »

Selon ce point de vue, l'identité renvoie à des sentiments, à des émotions, à des états d'esprit et à un sentiment d'appartenance qui repose sur une communauté d'origine et sur un certain nombre d'événements dramatiques vécus en commun plutôt qu'à des projets communautaires qui se jouent sur le territoire. Elle embrasserait ainsi toute âme rêvant à ses valeureux ancêtres acadiens et tout individu qui ignore encore que le précieux sang acadien coule dans ses veines (Johnson et McKee-Allain, 1999). Sans nier l'existence de l'Acadie dans les Maritimes, cette vision en élargit la définition, l'Acadie ne reposant pas ici sur un territoire précis et délimité, mais sur la résilience acadienne et sur la quintessence du déracinement et de l'enracinement à travers les stigmates de la Déportation. En ce sens, cette Acadie se veut en quelque sorte a-territoriale. Dans cette optique, Euclide Chiasson, président de la Société nationale de l'Acadie au début des années 2000, soutient que l'Acadie existe

partout parce que ce qui fait l'identité des Acadiens, y compris ceux de la « diaspora », est légitimé par l'histoire commune du peuple acadien :

« Personne ne peut s'arroger le titre de vraie Acadie. Aucune région ne peut se dire le nombril de l'Acadie. Il est certain que nos cultures ont pris des couleurs locales, des accents différents, des assaisonnements variés. Mais il reste que l'ingrédient de base est le même : notre histoire » (Chiasson, 1993).

L'Acadie ne ferait pas référence ici à un territoire précis se représentant sur une carte, mais plutôt à un territoire se vivant en chacun des Acadiens, peu importe où ils se trouvent. En ce sens, elle prendrait plutôt la forme d'un territoire imaginaire, d'un espace sans frontières (Trépanier, 1994; Vernex, 1979; Richard, 1994).

L'image de l'Acadie est donc loin d'être univoque. Ces préoccupations sont d'ailleurs au centre des Congrès mondiaux acadiens, tenus à Moncton en 1994, en Louisiane en 1999, en Nouvelle-Écosse en 2004 et dans la Péninsule acadienne, au Nouveau-Brunswick, en 2009. Ces rencontres d'artistes, d'écrivains et de divers groupes d'intellectuels acadiens de partout ont constitué l'amorce d'un questionnement sur l'Acadie, son identité et son territoire. En effet, un peu à l'instar des grandes conventions nationales acadiennes des années 1880, les Congrès mondiaux sont des lieux et des moments où des éléments importants de la collectivité sont interprétés et où l'on tente de définir et de redéfinir les références acadiennes prédominantes (Massicotte, 2007). Plus encore, ces grands festivals de la culture acadienne, organisés tous les cinq ans depuis 1994, se déclinent comme des véritables célébrations festives, d'importants rassemblements de la « diaspora acadienne » répartie aux quatre coins du monde dans des retrouvailles qui durent une dizaine de jours, tantôt sous forme de réunions familiales, tantôt sous forme de conférences ou de spectacles, symbolisant dès lors une définition diasporique et généalogique forte. En fait, à voir le succès et l'ampleur de ces célébrations sans précédent de la grande « Acadie de la diaspora », on n'a pas de difficulté à croire à l'existence d'une Acadie maternelle qui n'abandonnerait aucun de ses enfants, même ceux qui se seraient éloignés du berceau. André Magord, directeur de l'Institut d'Études Acadiennes et Québécoises à l'Université de Poitiers, démontre bien l'importance de cette Acadie généalogique au sein des CMA en soulignant que « l'émotion, le dynamisme de ces milliers de personnes qui renouaient leurs liens de

parents après plusieurs générations ont convaincu tous les participants et tous les témoins que le processus humain en cours lors des Grandes Retrouvailles était réel et valide » (Magord, 2003 : 11). Si d'aucuns insistent pour dire qu'évoquer l'Acadie en passant outre l'organisation institutionnelle et territoriale des Acadiens des Maritimes et particulièrement du Nouveau-Brunswick, où ceux-ci constituent près du tiers de la population provinciale, constitue une entreprise scabreuse, faut-il pour autant escamoter la participation active de nombreux Acadiens à la constitution d'une référence acadienne dans le passé? Tel est le dilemme que soulève le CMA, qui fait l'objet de prises de position fort tranchées : une référence généalogique importante à laquelle s'opposent des aspirations politiques et une circonscription territoriale (Massicotte, 2007).

D'un côté, les responsables du projet et les tenants d'une Acadie généalogique parlaient d'un « événement grandiose », d'une « ouverture au monde », d'une « mise en valeur de la notion universelle d'un peuple acadien de trois millions d'individus, en opposition à la notion limitative d'un peuple de 300 000 Acadiens dans les Maritimes », d'une « quête identitaire essentialiste » (Boudreau, 1995; Allain, 1997; Johnson et McKee-Allain, 1999). C'est pour eux une occasion de célébrer le passé et l'avenir, de rejoindre la diaspora tout en soulignant le dynamisme et la modernité de l'Acadie (Allain, 1997). D'un autre côté, les détracteurs de l'Acadie généalogique critiquent cette entreprise des Congrès mondiaux acadiens à cause de l'importance qu'ils accordent à la généalogie, dont Thériault (2004 : 687), qui met en garde contre ces manifestations festives dans lesquelles les Acadiens fondent « leur identité sur une histoire et sur la valorisation de la survivance à un passé difficile, qui n'est objet que de commémorations éphémères et festives ». Malgré l'importance démographique et sociale de l'Acadie généalogique dans les quatre CMA qui ont eu lieu jusqu'ici, Thériault (1995; 2004) voit encore, dans la définition d'un Acadien reposant sur l'attachement au passé et aux ancêtres, une barrière à l'élaboration d'une véritable société acadienne actuelle, mue par une continuité politique, sociale et culturelle. Le CMA n'est pas pour lui une entreprise d'ouverture, mais plutôt de fermeture, une entreprise rétrograde basée sur un « retour à l'Acadie mythique, à l'Acadie ethnique, à l'Acadie du sang » (Thériault, 1995 : 296), occultant dès lors la présence d'une Acadie vivante, communautaire et actuelle.

Malgré ces critiques, nous voyons plutôt en cette manifestation festive et identitaire une entreprise résolument moderne plutôt que rétrograde. Son intérêt réside, selon nous, dans le fait qu'au-delà de la

grande question acadienne, par ses objectifs et son envergure, elle soulève plusieurs enjeux auxquels font face les sociétés contemporaines en cette période de postmodernité, entre autres la dialectique entre le local et le mondial, la place de la mémoire et de l'héritage par rapport à la modernité et au politique ainsi que la tension entre l'inclusion et l'exclusion et entre l'unité et la diversité, notamment chez les minorités ethno-régionales. Ce sont ces enjeux qui ont mené à l'élaboration d'une réflexion sur la fête, le terrain d'étude étant l'Acadie et le cas examiné, le quatrième Congrès mondial acadien, tenu en août 2009 dans la Péninsule acadienne. Cette étude s'insère essentiellement dans le champ de la nouvelle géographie culturelle, car nous avons voulu sonder le rôle géographique et identitaire de la fête, d'abord en Acadie, en cette époque contemporaine, puis de façon plus générale. Il appert qu'en Acadie, la fête revêt une importance certaine du fait qu'elle réussit mieux que d'autres lieux de renforcement identitaire, comme les congrès nationaux ou les institutions, par exemple, à créer une identité forte et une unité communautaire. Mais ce que nous soutenons, c'est que loin de se cantonner dans le passé, cette célébration se veut de plus en plus ouverte, en reconnaissant la différence, en lui faisant une place et, jusqu'à un certain point, en en faisant la promotion. La fête n'est pas contraignante et elle n'oblige pas les Acadiens à taire leur diversité. Elle ne force pas la réunion de façon intensive; elle se crée librement, dans le plaisir. Elle est naturelle et voulue.

7.2. UN RETOUR SUR LES ANALYSES : LE CMA, CATALYSEUR IDENTITAIRE ET INHIBITEUR DE FRONTIÈRES

Nous avons sondé le rôle de la fête dans la construction territoriale et identitaire et plus précisément, cherché à voir comment elle agit comme moteur de création d'un sentiment unitaire et comme inhibiteur de frontières en Acadie en étudiant trois terrains différents : d'abord, le terrain géographique, où a été examiné, dans une perspective essentiellement politique, le territoire de la fête tel qu'il est dévoilé dans le jeu d'échelles performé par les organisateurs. Ensuite, celui des identités telles qu'elles ont été exprimées dans le discours des participants au CMA. Finalement, celui de l'action et des performances, tant celles des individus qui participent aux diverses activités que celles des paysages de la fête, où l'on a cherché à voir comment se conjuguent les territorialités et les identités mises en scène au moment de l'événement. Dans chacune de ces analyses, nous avons tenté de démontrer que le CMA est une fête qui témoigne certes de l'ambivalence de l'Acadie et de nos sociétés contemporaines, mais dans un contexte qui se veut essentiellement culturel, unificateur et rassembleur. En ce sens, il se veut un événement qui permet à la communauté de se vitaliser, de se

renouveler et de s'ancrer non plus uniquement dans un passé trouble, mais dans un présent et un avenir riches de possibilités.

7.2.1. ARTICLE 1 : LA FÊTE, À LA RENCONTRE DU LOCAL ET DU GLOBAL

La fête s'affirme d'abord sur un continuum territorial en réconciliant des territorialités différentes qui recoupent des échelles à la fois locales et globales. Elle est donc révélatrice d'un jeu d'échelles, celui-ci étant entre autres perceptible dans les choix et les actions politiques et dans la vision qui sous-tendent son organisation de même que dans les stratégies utilisées pour la présenter et la promouvoir. En effet, l'analyse de la présentation de l'événement dans le programme Internet de même que des divers outils de promotion montre que le CMA est un événement qui contribue à construire une Acadie inclusive en inscrivant la localité, l'espace de la fête, au sein d'un système de relations à d'autres types d'espace, soit l'espace régional, l'espace national et l'espace international.

Le jeu d'échelles performé par les organisateurs dans le cadre du Congrès s'affirme en quelque sorte comme une réponse au débat sur l'*acadianité*, à savoir qui parle au nom de l'Acadie, qui a le droit de la définir, de gouverner la construction de son identité. D'une part, le CMA, en tant qu'événement ponctuel, touristique, culturel et patrimonial, marque la volonté de remettre l'Acadie à l'heure des enjeux économiques et des débats contemporains sur la mondialisation en s'affirmant par rapport au monde. D'autre part, il inscrit l'Acadie dans une logique englobante, en passant du discours d'une Acadie territoriale à défendre à celui d'une Acadie mondiale à célébrer (McLaughlin et Le Blanc, 2009). Catalyseur de fierté identitaire, certes, l'événement prend racine dans une logique beaucoup plus large, qui intègre diverses échelles allant du local au global pour s'affirmer également comme un déclencheur de développement économique, communautaire et touristique et comme un outil de développement territorial. Dans sa structuration territoriale et dans la construction d'échelles qu'il implique, le Congrès est inévitablement empreint de certains rapports politiques et de pouvoir, qui structurent des positionnements divers quant aux espaces mobilisés lors du Congrès et aux ressources utilisées pour les mettre en valeur.

En fait, le CMA, comme toute autre fête, s'affirme comme un outil de développement local en renvoyant de prime abord à une communauté localement enracinée et riche des contextes et des relations sociales qu'elle comporte. Les études ethnologiques et anthropologiques sur la fête ont bien

montré que celle-ci consolide une identité collective localisée et engendre la continuité locale, en étant à la fois le produit et le producteur de la société locale (Chérubini, 1994; Appadurai, 1997). Elle sert l'univers social de la communauté qui la met en place. Dans le cas du CMA, on voit invariablement, dans les performances des organisateurs, un comité formé de gens de la communauté locale de la Péninsule, une volonté de développement du milieu local. On parle d'emblée du CMA 2009 comme d'« *un outil de développement économique majeur* », d'« *une occasion de faire parler de nous et de nous donner une occasion d'être à la une* » (entrevue, organisatrice de la réunion de famille Haché-Gallant, mai 2009) ou d'« *une occasion de faire connaître la région et la population qui l'habite* » (entrevue, directeur général du CMA 2009, mai 2009). L'examen des divers éléments de présentation du programme, soit les images, les slogans, les logos, les couleurs, les thèmes et les textes accompagnateurs utilisés pour promouvoir le Congrès en général, de même que les activités phares (journées d'ouverture, de clôture et de la Fête nationale) et les plus petits événements à caractère plus général et communautaire, montrent tous, d'une certaine façon, un événement géographiquement localisé. En effet, on y présente la fête et ses activités en mettant en valeur la région, ses attraits, sa population. À côté de ces mots, les pages du programme sont tapissées d'images typiques de l'Acadie de la Péninsule acadienne, rappelant dès lors que la fête, bien qu'elle poursuive comme mission de rassembler et de développer une Acadie globale, par la création de liens et la participation des personnes à diverses activités généalogiques, culturelles, artistiques et politiques, n'en demeure pas moins ancrée dans un territoire local dont il convient de mousser la valeur et l'identité particulière.

Il ne faudrait cependant pas penser que cette promotion du milieu local dans le programme témoigne d'une simple caractérisation de l'Acadie ancrée localement dans la Péninsule ou encore qu'elle cherche à détourner le Congrès de son objectif de célébrer la grande Acadie éparpillée de par le monde et de créer des liens plus étroits entre les Acadiens de partout. Bien que la Péninsule acadienne soit un milieu très acadien, souvent associé aujourd'hui à l'Acadie territoriale, on ne prétend pas ici la limiter à celle-ci. Parallèlement à cette mise en valeur du local dans la façon de présenter l'événement, issue des choix politiques et de la vision, bref des performances des organisateurs, on sent une volonté ferme de déborder du local pour faire également ressortir et célébrer une Acadie plus large et décontextualisée. En effet, bien qu'ils suggèrent une valorisation certaine du milieu local, les divers éléments figurant dans le programme témoignent invariablement d'une ouverture à des échelles plus larges. À côté des représentations d'une Acadie locale, où les paysages et les descriptions de la

Péninsule acadienne ressortent, on trouve des images des populations qui l'animent et où la géographie est beaucoup moins évidente, ou encore des slogans comme « L'Acadie accueille », qui mettent en exergue une inévitable relation à d'autres territoires, qui se déclinent à diverses échelles. Ces éléments de présentation de la fête et de l'Acadie dans un contexte plus large montrent que le Congrès, tout en étant ancré dans le territoire local, intègre des territoires globaux auxquels il s'ouvre. Les organisateurs intègrent les échelles essentiellement de deux façons : d'une part, ils permettent au global de se réaliser dans le local, en misant sur la force identitaire de la Péninsule pour animer l'Acadie où qu'elle soit et, d'autre part, ils ouvrent le local au global, dans une optique de développement essentiellement socioéconomique. De cette façon, le CMA met en évidence des interrelations entre différentes échelles, nous permettant de les penser en des termes politiques.

En effet, cette notion de politique d'échelles dévoilée dans la mise en valeur et la présentation de l'événement, de même que dans la définition des territoires de la fête qui sont généralement liés à des luttes idéologiques, nous rappellent le caractère éminemment politique de toute manifestation festive. Les divers acteurs impliqués ont intérêt à définir l'Acadie de certaines façons, d'où la position qu'ils adopteront dans l'organisation de l'événement et de tout ce qui s'ensuit. La question de la définition du territoire et des échelles est ici rattachée, comme le mentionnent McLaughlin et Le Blanc (2009), à celle de l'organisation politique, sociale, identitaire et géographique de l'*acadianité*. À la faveur d'une organisation et d'une mise en valeur particulières, le CMA dévoile une géographie qui s'appuie sur une construction d'échelles. Elle affirme l'importance du milieu local en resituant les repères dans des espaces-temps qui existent au quotidien, qui témoignent d'un ancrage local. En tant qu'événement ponctuel d'envergure et localisé, le CMA cherche à jeter les bases de retombées à long terme pour la communauté acadienne au sens large, certes, mais aussi pour la communauté acadienne de la Péninsule. Le Congrès a laissé sur son passage plusieurs legs tangibles comme la première véloroute ou la chasse aux trésors *2 Îles, 1000 trésors*, des produits touristiques et des événements qui vont rester, tout en donnant aux Acadiens de la Péninsule une visibilité, une solidarité, une estime de soi et des retombées économiques sans précédent. Autant sur le plan social que sur le plan économique, le Congrès a eu des retombées locales incommensurables (LeBlanc et de Grandpré, 2009). Cependant, il semble que les performances organisationnelles qui transparaissent dans la présentation et la promotion de ce rassemblement montrent qu'à une Acadie locale et patrimoniale se greffe également une Acadie qui se veut plus globale. Les stratégies politiques du comité organisateur du Congrès

mondial acadien 2009, qui font cohabiter les impératifs économiques de la mise en valeur du milieu local et les impératifs identitaires objectivés par le contexte de la fête elle-même, permettent ainsi, d'une certaine façon, d'ouvrir les frontières territoriales de l'Acadie à une communauté plus globale. Tout en mettant en valeur la communauté locale, il s'ouvre au marché acadien global, voire à des publics plus hétérogènes qui dépassent les frontières culturelles, généalogiques et géographiques de l'Acadie, admettant dès lors une certaine forme de diversité. La fête permet donc de définir une Acadie ouverte en ramenant ensemble les territorialités des promoteurs locaux de la fête et celles de la clientèle cible que sont les Acadiens de partout. Dans leurs performances politiques, les organisateurs ont fait tout un effort pour intégrer les différentes visions et les différents espaces que recouvre l'Acadie. Ils se sont servis à la fois des autres échelles pour aider au développement local de la Péninsule et de la mise en valeur du milieu local pour propulser le dynamisme acadien au niveau global.

7.2.2. ARTICLE 2 : LA FÊTE ET L'IDENTITÉ, ENTRE MÉMOIRE ET TERRITOIRE

Le Congrès mondial acadien s'opère également sur un continuum identitaire qui fait référence à une Acadie de la diaspora, certes, mais qui exalte autant la mémoire et la généalogie que l'ouverture au monde et la mise en place d'une sorte de territoire en réseaux. En effet, en réponse aux débats qui perdurent quant au caractère purement généalogique et rétrograde de cette manifestation, l'examen de l'identité acadienne telle qu'elle est perçue et vécue par les participants aux divers événements du Congrès mondial acadien 2009 montre que la fête agit comme un ferment identitaire en contribuant à la création d'une communauté acadienne qui repose à la fois sur la mémoire et la culture et sur un certain projet politique. En ce sens, elle réaffirme l'importance de l'histoire dans l'identité acadienne et ouvre la voie à de nouvelles territorialités en réseaux. Elle fait ainsi la jonction entre le passé et le présent. Cet article démontre que le CMA est un lieu où les Acadiens peuvent se réunir, trouver leurs racines, redéfinir et raviver leur identité, l'identité acadienne étant davantage affirmée dans la fête que dans les diverses circonstances de la vie quotidienne. Dans le cadre de la fête, c'est l'unité qui commande la participation à une expérience commune l'emportant sur les clivages qui peuvent exister entre les participants, qu'ils soient de nature ethnique, linguistique, culturelle ou géographique. En effet, au terme de la fête et de la socialisation des individus se déploient de fortes identités acadiennes qui révèlent une importante solidarité communautaire mise en évidence par la signification publique de

leur appartenance collective. La fête devient ici un lieu de rassemblement acadien que les participants s'approprient en y confortant leurs valeurs culturelles, leurs traditions et leurs représentations. Il ne fait donc aucun doute que la fête agit comme un puissant catalyseur identitaire et communautaire. Plusieurs des participants interrogés lors du Congrès le soutiennent d'ailleurs très bien dans leurs propos sur l'identité, dont celui-ci de Montréal, rencontré à l'ouverture officielle à Miscou :

« Hum, je dirais que je me sens plus Acadien. Je suis très Acadien à tous les jours, mais là, il y a vraiment une fierté et on peut se faire reconnaître. Je profite de l'art acadien et du fait qu'il y a une concentration d'Acadiens. L'appartenance est là et la solidarité est là. On va voir ce que ça va donner à la fin ».

En ce sens, cette analyse rejoint celles qui ont traité de la question de la fête et de l'identité précédemment (Claval, 1995; Rieucou, 1998). Mais son intérêt vient surtout du fait qu'elle apporte de l'eau au moulin des études sur l'Acadie et l'identité acadienne. En effet, alors que l'on a souvent réduit l'identité acadienne à des aspects purement généalogiques ou exclusivement territoriaux, la fête semble réunir les identités de mémoire et les identités de projet, à essence plus géographique et politique. Les résultats des enquêtes réalisées auprès des participants aux diverses activités du Congrès ont montré que l'identité révélée par le CMA est, à première vue, essentiellement fondée sur la mémoire, la généalogie, la culture, bref sur des éléments caractéristiques d'un cantonnement dans le passé. La participation aux réunions de famille, qui ont attiré à elles seules plus de 34 000 personnes, dont plus de la moitié provenaient de l'extérieur de la Péninsule (LeBlanc et de Grandpré, 2009) démontre d'ailleurs l'importance de cet aspect dans la manifestation festive qui met en scène une Acadie généalogique. En fait, le cœur des Congrès mondiaux acadiens est sans aucun doute cet aspect de retrouvailles, et une majorité des participants y viennent d'ailleurs pour ces dernières, ces réunions servant entre autres à perpétuer le discours historique que la famille, par la voix de ses généalogistes, se raconte à elle-même pour contribuer à soulager un malaise identitaire (Caron, 2007). Mais il appert qu'elles permettent également de nourrir un sentiment d'*acadianité* par les performances auxquelles elles donnent lieu, en même temps qu'elles alimentent les réseaux fondateurs de l'Acadie et qu'elles donnent une occasion d'organiser le groupe. La création de liens qui s'opère dans le cadre de ces réunions et qui va au-delà de la diversité des individus qui y participent nous permet de croire qu'il se développe une sorte de relation dialogique entre l'identité « mémoire », issue du passé, et l'identité « projet », davantage tournée vers l'avenir. C'est une communauté activée par la mémoire et la généalogie qui est créée, tout en étant matérialisée par des comportements sociaux, comme se

parler, se connaître, créer des liens, etc. qui alimentent en retour les réseaux fondateurs de l'Acadie d'aujourd'hui.

Par les activités qu'il propose et qui permettent d'attirer des Acadiens de la « diaspora », le CMA s'affirme donc comme un espace d'énonciation de soi, un espace qui a permis de mobiliser la population acadienne autour de projets, ayant comme socle essentiellement la mémoire et la recherche des ancêtres, mais qui ne s'affirme pas comme une célébration du passé, une commémoration ou une reconnaissance du passé maniaques et excessives. Comme le soutient Belkhodja (2009), la mémoire qui est au cœur des Congrès et plus particulièrement des réunions de familles, fait partie intégrante de la construction d'un projet collectif et politique, en s'inscrivant dans le contexte de l'épanouissement des cultures et des identités. Évidemment, comme les études sur l'Acadie et sur la francophonie canadienne l'ont depuis longtemps soutenu, ces cultures et ces identités, même au sein d'un même peuple, d'une même communauté, sont portées par un discours de la diversité qui exalte leur multiplicité et leur pluralité (Belkhodja et Gallant, 2005; Farmer, 2008; Gilbert et Lefebvre, 2008; Lefebvre, 2010). Elles s'inscrivent ainsi davantage dans la postmodernité, en étant alimentées par une logique de plus en plus en réseaux (Allain et McKee-Allain, 2003). Les rencontres entre personnes, mais aussi entre organismes et institutions, consolidées au gré des événements du Congrès permettent l'alimentation de ces réseaux créateurs d'une Acadie résolument postmoderne. Certes, cette Acadie construite dans le cadre du Congrès demeure virtuelle, comme le soutient Caron (2007), mais elle n'en est pas moins réelle et saisissable. Le CMA est ainsi créateur d'un espace-réseau et de nouvelles connexions, mais la mémoire joue un rôle actif dans leur mise en place. La fête se décline donc sur un continuum entre le généalogique et le territorial, entre la mémoire et la culture et le projet plus politique. La mémoire est incarnée dans un territoire qui s'ouvre en réseau.

7.2.3. ARTICLE 3 : LA FÊTE ET LA CONSTRUCTION PERFORMATIVE DE L'ACADIE

Le CMA, en tant qu'événement festif important en Acadie, se déroule ainsi sur un double continuum qui fait ressortir, de différentes façons, son unité. D'abord, par sa vision pragmatique qui met l'accent sur la réalité de l'Acadie néo-brunswickoise de la Péninsule tout en manifestant une ouverture sur le monde, le Congrès se positionne sur un continuum territorial qui dévoile un jeu d'échelles particulier alliant le local au global. Ensuite, en permettant, par les activités qu'il propose, la reproduction,

l'affirmation et l'exaltation de la mémoire et de l'identité acadiennes et en ouvrant la voie, par les rencontres qu'il occasionne, à la consolidation des réseaux porteurs pour l'avenir, il s'affirme sur un continuum identitaire qui va chercher des éléments du passé pour les ancrer dans le présent. Il rassemble ainsi des identités de mémoire et des identités de « projet », davantage politiques et d'essence plus territoriale. Certes issus de certains discours et représentations, ces territoires et ces identités constituées dans le cadre de la fête sont davantage le fruit des pratiques et des actions sociales des participants dans l'espace du Congrès, autrement dit, des performances spatiales auxquelles celui-ci donne lieu. On reconnaît en fait à la fête un important caractère performatif. La communauté qui en résulte – avec les dimensions territoriales et identitaires qui la caractérisent – aurait peu à voir avec l'origine de ses membres ou leur localisation géographique. Elle émergerait de leur expérience partagée, au gré d'un événement ponctuel, avec toutes les possibilités que celui-ci offre et les « normes » que son organisation impose et auquel ils ont choisi de participer, de s'associer, de s'identifier. Les performances, qui prennent forme et tiennent leur expression entre autres dans les routines spatiales des individus, dans leur présentation corporelle, dans leurs interactions et leurs dispositions affectives et dans l'appropriation et le marquage paysager qu'ils font, nous permettent ainsi de conjuguer les territorialités et les identités qui émanent du contexte de la fête. Elles nous donnent l'occasion de voir que la fête se joue finalement sur un continuum qui va de l'unité à la diversité en recoupant les dimensions géographiques et identitaires.

La littérature sur la fête nous a déjà appris que celle-ci ne peut exister en dehors des individus et des groupes qui y participent ou qui en font l'expérience. Indissociable de la mise en scène de ses acteurs, elle se veut une véritable performance, en ce sens qu'elle est une pratique au sens plein du terme, où s'opère une mise en forme du corps social et où se constitue un territoire (Di Méo, 2001). Pour notre part, nous avons sondé le lien entre les territorialités et les identités révélées par la fête en nous inspirant de la métaphore dramaturgique de Goffman, selon laquelle les individus participeraient à une mise en scène, à une performance en cherchant à communiquer, par leurs rapports aux autres et à l'espace, leur état intérieur et extérieur, ce qu'ils sont et ce qu'ils éprouvent pour les imposer à leur public ou produire une impression sur lui. Au moyen de leurs pratiques et de la manifestation d'une certaine matérialité corporelle dans l'espace, les gens produisent la fête, dans toutes ses dimensions. Parallèlement, divers auteurs ont déjà démontré que la mise en scène culturelle, politique et idéologique des individus et des lieux et paysages participent aussi pleinement à la concrétisation des

identités (Di Méo, 2004; Chivallon, 2004). Les lieux et les paysages sont eux-mêmes porteurs d'un langage capable de véhiculer la mémoire collective, de donner forme à l'identité. En se comportant ainsi comme une mémoire vivante que révélerait sa propre pratique, un agir social qui l'emporte sur le dire, ils jouent indubitablement un rôle performatif. Résultats des performances individuelles, ils servent également de structure et de contexte pour les alimenter. Nous avons ainsi analysé, dans une perspective relationnelle, les performances spatiales des individus et les performances induites par l'espace de la fête en tant que tel.

L'analyse des performances des individus dans l'espace au cours de deux événements particuliers de la fête, soit les réunions de famille et le Tintamarre de Caraquet, a démontré que ceux-ci reproduisaient des identités autant par leurs pratiques corporelles que par les relations qu'ils créent et les jeux scéniques auxquels ils s'adonnent. Que ce soit dans les petits événements communautaires, essentiellement privés, planifiés et encadrés par un petit comité local comme les réunions de famille, ou dans les événements de grande envergure qui s'adressent à un public large et dont l'organisation et la structure relèvent des idéologies et de la vision des acteurs qui ont pensé la fête, comme le Tintamarre, les individus et leurs pratiques dans l'espace tendent à renforcer certaines conceptions d'une Acadie ouverte et unitaire, tout en affirmant, en contrepartie, divers types d'identités géographiques et culturelles. En effet, les performances révélées au cours des réunions de famille ont permis de mettre en évidence une identité essentiellement centrée sur la famille et les valeurs généalogiques reçues, tout en rappelant la grandeur de l'Acadie. Elles témoignent ainsi d'une certaine unité dans la communauté. Les performances réalisées lors du Tintamarre éveillent pour leur part l'esprit carnavalesque de la fête en suscitant, certes, l'affirmation politique de la survivance acadienne, mais aussi en éveillant la liberté d'expression, l'ouverture et l'inclusion, l'acceptation de la diversité individuelle. En créant de toutes pièces sa propre hiérarchie, l'événement contribue à masquer les clivages sociaux et territoriaux des populations qui y participent et établit une sorte de sentiment unificateur que signale le bain collectif des acteurs. Cependant, bien qu'il contribue à créer une certaine unité au sein des participants, il s'avère aussi être la scène la plus adéquate pour afficher les différences de goûts, de valeurs, d'identités et de sensibilité d'une communauté à l'autre et même au sein d'une même communauté. Il est le produit d'une tradition et d'une culture précises, avec une manière particulière de marquer conjointement sa différence et son enracinement dans le creuset territorial (Di Méo, 2001). Ce qu'il importe de comprendre, c'est qu'ici, la démonstration de la diversité

ne veut pas nécessairement dire l'occultation de l'unité. La diversité fait partie de l'événement et permet aux individus qui y participent de s'affirmer non seulement face à l'altérité, mais aussi en relation avec elle, dans une solidarité symbolique que commande le moment joyeux de la fête. Témoignage d'une diversité admise, le Tintamarre n'en permet pas moins de croire que la fête tend également à délimiter le territoire de l'Acadie, rendant celle-ci dès lors plus exclusive. Certes, dans son volet défilé, le Tintamarre manifeste son importance dans la fête par l'emprise spatiale qu'il a sur l'ensemble de la communauté dont les différentes composantes sont unifiées par un itinéraire à fonction intégratrice (Lombard, 1983). Par contre, les lieux que l'on a choisi d'investir lors de cette activité sont des lieux symboliques, manifestes d'une Acadie territorialisée localement.

D'une façon concomitante, l'analyse des paysages privés des maisons et des parterres des particuliers notamment, de même que des paysages publics des villages de la Péninsule et de l'extérieur tels qu'ils sont performés par les gens et par les différentes instances collectives impliquées dans la fête montre que ceux-ci agissent comme des lieux de rencontre autant que d'affirmation face à l'extérieur en performant tantôt des identités larges et inclusives, tantôt des identités territorialement ancrées. Ainsi, l'omniprésence du drapeau acadien, du bleu, du blanc et du rouge ainsi que de décors ou de pancartes qui promeuvent la fête fait ressortir des identités ralliées autour de la culture et de la mémoire au sens large et contribue à susciter des performances d'unité et de solidarité. Mais, d'une autre manière, les performances de l'espace par le marquage paysager sont aussi des moyens pour les particuliers et les collectivités de faire preuve de leur réalité sociale et de légitimer leur territoire. C'est dans cette optique que l'on voit dans les paysages beaucoup d'éléments représentatifs d'une appartenance filiale, comme des banderoles ou des drapeaux, ou encore des éléments caractéristiques d'une Acadie de la Péninsule. Ces éléments tournent essentiellement autour des particularités de l'économie locale, la pêche faisant largement partie des paysages de la fête. Ainsi, la fête et les performances qu'elle suscite mobilisent des individus et des groupes qui se définissent par les lieux ou les territoires qu'ils habitent ou qu'ils représentent. Mais cela n'exclut pas le fait qu'ils consolident ou créent parfois des territoires plus vastes que les seuls lieux qui accueillent la fête. Par les performances qu'elle permet, la fête s'affirme comme un symbole d'une totalité identitaire et territoriale qui s'articule sur un double registre; elle est à la fois une expression ritualisée de la culture, témoignant d'une unité de la communauté, et une célébration de sa diversité.

Le CMA, de par ses performances, s'insère donc dans un discours qui fait place à l'unité et à la diversité. L'ouverture qu'un tel événement démontre n'est d'ailleurs pas sans signification pour une Acadie qui se veut fragmentée et diverse, même au Nouveau-Brunswick (Trépanier, 1996; Arsenault, 1999; Lefebvre, 2007). En fait, pour participer au Congrès et s'y sentir pleinement inclus, nul n'a besoin d'afficher une *acadianité*. Bien évidemment, la plupart des participants en revendiquent une certaine forme, mais celle-ci est néanmoins affirmée de diverses façons. Et si la question de l'identité acadienne est fortement débattue lors des conférences, il semble qu'il suffise d'arborer le drapeau tricolore étoilé, de se trouver un ancêtre acadien ou de bien vouloir déguster des crevettes à l'étouffé ou de la râpura acadienne pour faire partie de la fête (McLaughlin et Le Blanc, 2009). Ces constats nous amènent ainsi à croire que la fête crée une unité territoriale et identitaire tout en acceptant la diversité que témoignent les continuums local-global et géographique-généalogique. Cela n'est cependant pas vide de conséquences. Elle s'ouvre aux autres, comme nous l'avons vu, en mettant l'accent sur le moment présent et les choix personnels des individus dans l'actualisation des rapports sociaux et territoriaux. Elle recentre donc l'importance sur la personne, le « nous » étant performé au moyen de choix individuels.

7.3. UNE RÉFLEXION SUR LA FÊTE ET SON RÔLE DANS LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE ET TERRITORIALE

7.3.1 LA FÊTE COMME MOTEUR DE LA COMMUNALISATION EN ACADIE

Le Congrès mondial acadien 2009 aura été, comme les autres, un succès populaire indéniable. L'étude que nous avons menée nous a permis de démontrer qu'il aura été une manifestation tout à fait à l'image de nos sociétés contemporaines, traversées par la complexité et la coexistence d'éléments traditionnels et modernes, locaux et globaux, d'ouverture et de fermeture et de regards tournés tantôt vers le passé, tantôt vers l'avenir. En ce sens, il n'aura pas été très différent des autres Congrès qui ont eu lieu en 1994 à Moncton, en 1999 en Louisiane et en 2004 en Nouvelle-Écosse (McLaughlin et Le Blanc, 2009). Nous pouvons donc, à la lumière de notre étude, poursuivre une réflexion plus large sur le sens de cet événement festif en Acadie. Nous y avons vu d'abord un événement qui reflète l'ambivalence de l'Acadie : de son territoire avant tout, qui intègre des échelles locales et globales, et de son identité, qui oscille constamment entre la mémoire et le territoire, entre le folklore et la modernité et entre l'unité et la diversité. Mais le véritable intérêt de la fête, ici, c'est qu'elle laisse de la

place à ces différentes visions. Elle ne les positionne pas en tension, elle les intègre ou les harmonise. Et c'est justement grâce à l'intégration de celles-ci que l'Acadie est renouvelée, qu'elle peut trouver des moyens de se sortir du débat stérile qui l'anime et qui est assez peu porteur pour l'avenir.

Sur le plan identitaire, l'intégration des diverses visions de l'Acadie s'affirme essentiellement dans la mémoire qu'elle exalte. En effet, nous soutenons, à la lumière de notre étude sur les identités révélées par les participants au CMA, que la mémoire suscitée par cet événement s'apparente à ce qu'Halbwachs (1997) appelle la mémoire de l'expérience. Cette mémoire collective créée au gré des expériences vécues lors de l'événement est en fait un courant de pensée continu, mais d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient. Elle s'articule bien évidemment à celle du conflit originel, celle du drame familial et des déportations, comme nous l'avons vu dans les réunions de famille, mais elle ne transite plus par les mêmes modalités d'expressions, ni n'offre le même registre de références. Elle transite au travers de pratiques qui chargent le territoire d'un tout autre contenu, d'une tout autre signification. En effet, plutôt que de vivre une exclusion, les participants à la fête choisiront de réorienter leurs actions vers une ouverture à la diversité et vers des perspectives qui intègrent le passé, le présent et l'avenir. De la même façon, l'analyse du territoire de la fête nous a montré que les leaders de la fête privilégient aussi cette intégration, en valorisant le milieu local dans lequel l'événement prend place, mais en y intégrant des éléments du global dans un contexte de mondialisation alimenté par les nouvelles technologies de l'information, de mobilité croissante des individus et de montée du secteur touristique. La mémoire sur laquelle repose l'identité est ainsi actualisée dans des problématiques contemporaines.

Géographiquement, la théorie de la distance habitée de François Paré (2003) nous apporte quelques outils pour poursuivre notre réflexion. Selon Paré, au sein même des mutations de l'histoire, les cultures minoritaires sont poussées à négocier de nouveaux espaces composites dans lesquels les rapports aux autres, quels qu'ils soient, ne sont pas vus comme des oppositions ou des stratégies de résistance, mais plutôt comme des interfaces ouvertes, dynamiques et multiples. Dans le contexte de la fête, l'ouverture qu'elle induit mène directement à l'élaboration d'un espace de possibilités, notamment celui d'offrir de nouveaux points d'ancrage à la communauté qui reflète alors mouvance et métamorphose, qui se définit en faisant appel aux figures complémentaires de l'itinérance et du

rassemblement et qui propose une conscience qui, pour reprendre les termes de Paré (2003 : 120), va « au-delà des mémoires et des lieux singuliers ». L'espace crée et habité par la fête et dont les participants font l'expérience est un espace écartelé entre les lieux d'ici et d'ailleurs, aussi divers soient-ils, un espace qui intègre les échelles locale et globale, un espace qui unit dans la diversité. C'est un espace organisé en réseaux, voire en archipel²³, autour de plusieurs lieux, souvent éloignés par la distance mais néanmoins réunis à la faveur de liens étroits et de plus en plus faciles à l'ère des nouvelles technologies d'information et de communication. Habiter cet espace de la fête, c'est donc construire pour l'avenir, c'est enraciner la mémoire du futur et l'image d'une communauté en tant que totalité unifiée, au-delà de ses clivages réels, qu'ils soient d'ordre identitaire, culturel, linguistique ou géographique (Gilbert et Lefebvre, 2008).

Mais plus encore, nos analyses ont su soulever une réflexion plus large sur la fête comme moteur de communalisation en Acadie. Il semblerait en fait, au terme de l'exploration des différents types de performance dans le cadre du Congrès mondial acadien 2009, que la société acadienne fait communauté à la faveur des actions entreprises et des rapprochements tissés au moment de la fête. Maints auteurs qui se sont intéressés au processus de communalisation, notamment dans le cas des minorités francophones, ont insisté sur l'importance de mettre sur pied des organismes qui inciteront les particuliers à se rapprocher et à s'engager (Thériault, 1995; Breton, 1964; Savas, 1990; Denis, 1993). Parce qu'elle offre un espace d'interaction, de communication et de médiation entre des individus réunis autour du fait acadien, parce qu'elle autorise les représentations et les expériences communes et parce qu'elle permet la construction de liens sociaux au gré des pratiques individuelles et collectives, nous soutenons que la fête joue en Acadie le rôle d'une véritable institution qui engendre le maintien, la continuité et le renouvellement, du moins temporaire, d'une communauté acadienne unie. Cette communauté acadienne manifestée lors de la fête se décline de diverses façons, qui ne s'excluent pas les unes les autres et qui nous permettent d'admettre l'existence d'une Acadie unie malgré la diversité de ses composantes identitaires et territoriales. D'une part, la communauté acadienne qui est née de la fête est une communauté d'histoire et de culture issue de l'expérience commune des membres transmise par le truchement de processus de socialisation, de sentiments

²³ Nous empruntons ici l'idée d'archipel à Jean-Pierre Augustin (2005), qui l'emploie pour décrire les cultures des francophonies minoritaires et notamment acadiennes qui valorisent les imaginaires de la diversité et l'existence d'une mosaïque de registres identitaires et communautaires, où l'on est riche de plusieurs terres, de plusieurs langues et parfois de plusieurs histoires.

subjectifs d'appartenance et d'une appropriation autant matérielle que symbolique des lieux et des paysages, et, d'autre part, une communauté plus politique qui relève du regroupement volontaire des Acadiens de partout – le regroupement s'étendant même à tous ceux et celles qui s'intéressent à l'Acadie – sur un espace localisé précis. C'est sur l'engagement mutuel à vouloir se rencontrer et se constituer ensemble que se fonde la communauté. L'action et les représentations qui sont le ciment de la communauté acadienne construite dans le cadre du CMA sont certes issues d'éléments culturels et historiques, mais d'une culture et d'une histoire réinterprétées par des idéologies et des processus politiques qui prônent une certaine ouverture et qui acceptent une certaine diversité.

7.3.2. LE TERRITOIRE DE LA FÊTE, ENTRE CULTURE ET POLITIQUE

L'analyse que nous venons de proposer porte sur un objet précis, le Congrès mondial acadien, mais au-delà de ce cas particulier et de la réflexion qu'il nous a permis de poursuivre sur la société acadienne dans toutes ses caractéristiques propres, elle nous donne certaines clés pour réfléchir à la fête dans une perspective plus large. Nous nous situons dans le champ de la nouvelle géographie culturelle pour aborder la fête en dialogue avec la géographie, comme un outil de construction territoriale riche de ses dimensions autant socioculturelles que politiques. Ce positionnement épistémologique, qui s'inscrit dans le courant postmoderne des années 1980 et 1990, présente ici deux intérêts. Le premier relève de sa préoccupation grandissante pour les concepts reliés à la culture, à l'identité et au paysage, notamment dans leurs dimensions politiques imbriquées dans des luttes, des résistances et des négociations continues mues par certaines idéologies. Selon cette approche, c'est à travers des relations de pouvoir que les formes culturelles sont produites, celles-ci s'insérant en retour dans nos expériences quotidiennes comme partie intégrante de nos pratiques spatiales. C'est précisément dans ces notions de culture et d'identité fondamentalement politisées que nous voyons l'intérêt de cette approche dans le cas de la fête, celle-ci renvoyant autant à la mise en scène d'un groupe, à l'expérimentation et à la célébration de son unité interne qu'à un rapport de force politique et à l'exaltation de sa différence par rapport aux autres. Le deuxième intérêt vient de ses orientations méthodologiques, qui s'efforcent de rétablir l'importance de la description et de la compréhension des phénomènes étudiés. C'est en se rangeant derrière une méthodologie centrée sur les représentations, les discours, les images et les symboles et en élargissant le spectre de l'analyse pour y intégrer les activités et les performances que nous privilégions une approche qui tâche de redonner à la description ses lettres de noblesse. Ainsi, nous aborderons d'abord la fête dans une perspective

théorique, rappelant son rôle à la fois culturel et politique dans la construction identitaire et territoriale et, ensuite dans une perspective plus méthodologique, en réfléchissant à la portée d'une approche qui conjugue à nouveau ses dimensions culturelles et politiques pour l'étudier comme une métaphore à la fois textuelle et performative. Nous poursuivrons donc une réflexion théorique et méthodologique sur la double nature socioculturelle et politique de la fête et sur la façon dont ces deux dimensions s'intègrent pour dynamiser la communauté qu'elle célèbre.

APPORT THÉORIQUE

À la lumière de nos explorations empiriques, nous pouvons voir que d'un point de vue géographique, la logique de la fête s'articule sur plusieurs plans. D'une part, parce qu'elle est pour un court moment, au sein d'un espace précis, un lieu de rassemblement pour des personnes que la géographie et divers événements de l'histoire ont séparés de longue date, la fête contribue à forger avec efficacité l'identité culturelle des participants et l'unité territoriale des espaces sociaux où elle se déroule. Elle devient dès lors un enjeu social et culturel. D'autre part, elle constitue un enjeu politique du fait qu'elle est modulée par les intentions de ses organisateurs et de ceux qui y participent. Portée par certains acteurs, elle confère à ceux qui l'organisent, qui s'y impliquent ou qui y participent la maîtrise de la production des identités, des lieux et des paysages symboliques qui la caractérisent. Souvent contestataire, la fête se fera cependant ici unificatrice, en s'inscrivant dès lors dans un registre particulier du politique.

Cette double logique de la fête situe bien cette dernière sur le terrain de la nouvelle géographie culturelle. En effet, les études sur la fête qui émanent de ce positionnement épistémologique en géographie l'ont abordée en la plaçant entre deux tendances opposées, soit l'alliance et le conflit. Autant elle joue une fonction intégratrice, autant elle est un véhicule de protestations, d'oppositions et de résistances. Elle produit autant de discours que de contre-discours (Cohen, 1982; Jackson, 1988; Marston, 1989). En ce sens, elle est souvent abordée en termes de politiques de la culture. Dans ces études, l'importance de la culture, qui est fondamentalement politisée, se rattache surtout à la manifestation de celle-ci dans des actes de transgression ou dans des rituels de résistance. C'est d'ailleurs ce que Cohen (1982) et Jackson (1988) ont soutenu en abordant les carnivals à la fois comme des formes festives caractérisées par des rituels de rébellion aux fonctions cathartiques, comme des stratégies et des expressions de résistance et de protestation face à l'ordre établi et aux inégalités du pouvoir et des ressources et comme des moments qui permettent l'élaboration d'idéologies subordonnées pour défier le statu quo dominant. Ce faisant, la nouvelle géographie

culturelle a, selon nous, attribué trop d'importance à la fête en tant que lieu de conflit, en tant qu'événement social contesté qui se construit sur une vision du monde séparée par des frontières basées sur l'exclusion et la subordination des autres cultures, groupes ou idéologies. Nous estimons, à la lumière de notre analyse du Congrès mondial acadien, que le politique dans la fête se dessine souvent en filigrane des autres dimensions constitutives de celle-ci et peut s'affirmer de façon plus subtile et moins rigide. Bien que la fête en Acadie relève toujours de la même dualité entre le politique et le culturel et qu'elle demeure inévitablement un lieu de débat idéologique et une certaine forme de protestation, nous voulons insister sur les alliances qu'elle permet, non pas en la dépolitisant, mais en la culturalisant davantage, en l'abordant comme un entre-soi dans ses dimensions unificatrices.

Comme nous l'avons vu, la fête joue un rôle polarisant dans la consolidation de relations de solidarité et d'unité communautaires et dans la structuration de liens et de réseaux à différents niveaux géographiques. Ce faisant, elle contribue également à abolir, ou du moins à assouplir, les frontières des groupes qui y participent, qu'elles soient culturelles, sociales ou territoriales. Dans la brièveté de son espace-temps, la fête prive les clivages sociaux et territoriaux de leur caractère immuable. En remplissant une sorte de fonction régulatrice des rapports sociaux et territoriaux, la fête voile momentanément les frontières géographiques et apaise les clivages sociaux, constituant une rupture de l'espace-temps ordinaire, quotidien et routinier. Elle participe d'une volonté idéologique, sociale, culturelle et politique où les acteurs décrivent un espace commun, à la fois réel et imaginaire. Les études sur la fête en géographie ont démontré qu'elle fait incontestablement partie des moyens que les sociétés mobilisent pour forger leur identité et leur unité (Di Méo, 2001). De par sa signification, son déroulement, sa manifestation, les discours, les récits et les mythes qui la sous-tendent et les performances auxquelles elle donne lieu, la fête est pour toute société l'un des vecteurs fondamentaux de son identité.

Mais la fête ne constitue pas uniquement, pour une société et une localité données – la fête prenant place dans un espace local, – un catalyseur d'identité sociale. Elle est aussi un des révélateurs endogènes de son territoire. En effet, dans le processus d'identification sociale, elle fait appel au renfort de l'espace et des lieux. Elle dessine un territoire autant symbolique que réel qui prend forme aussi bien dans les représentations que dans les pratiques et le vécu des individus et des groupes au moment où elle se déroule. La fête repose sur des sentiments d'appartenance et d'appropriation et elle

marque politiquement et symboliquement son espace et les relations sociales qui s'y jouent. Dans le cas du CMA, elle définit un territoire basé sur l'inclusion. Le territoire de la fête est ici une interface, qui canalise et filtre des relations entre des espaces qui existeraient de manière plus diffuse sinon. Il permet l'inclusion de différents espaces, de différentes identités pour induire un nouvel espace riche de ses relations sociales, de ses représentations, de ses identités et de ses pratiques. Le territoire de la fête permet de dépasser les frontières inhérentes à la rencontre de plusieurs groupes et individus aux identités, aux réalités sociales et au bagage géographique différents au moment de l'événement. En ce sens, le territoire de la fête est un lieu privilégié pour que se développent des liens qui permettraient l'émergence d'une certaine solidarité. Ce que nous proposons à la lumière de nos analyses, c'est l'idée de la fête comme espace transfrontalier où les différences sont gommées et qui module un espace à la fois social et vécu, avec tout ce qu'il recouvre d'images, de symboles, de pratiques, de pouvoirs et de systèmes de relation.

APPORT MÉTHODOLOGIQUE

Par ailleurs, au-delà de ces réflexions théoriques sur le pouvoir géographique de la fête, l'analyse que nous avons effectuée sur le CMA nous fournit quelques outils pour réfléchir à la façon de l'aborder sur le plan méthodologique. En effet, il semblerait que, même si les études sur la fête se sont multipliées, tant en géographie que dans les sciences sociales en général, peu de réflexions ont été poursuivies sur la façon de l'étudier. À la lumière de nos travaux, nous proposons deux façons d'étudier la fête comme outil de construction identitaire et territoriale : d'une part, en l'abordant par le biais de la métaphore du texte et, d'autre part, en l'examinant par le biais la métaphore de la performance.

D'abord, nous pensons que la fête peut être abordée comme un texte destiné à être lu et émanant de tout un système de discours et de représentations. Pendant de nombreuses années, les géographes ont utilisé la métaphore du texte pour considérer diverses constructions spatiales, en particulier les paysages, comme des textes pouvant être lus et interprétés à l'instar de documents écrits. Le tournant culturel qu'a emprunté la géographie dans les dernières décennies et les rapprochements qu'elle a réalisés avec d'autres sciences telles l'ethnographie, la théorie sociale et la critique littéraire (Foucault, 1980; Said, 1990) ont suscité une nouvelle façon d'utiliser ces analogies (Bonnett, 1989; Cosgrove, 1985; Daniels et Cosgrove, 1988; Duncan et Duncan, 1988; Ley et Olds, 1988). Sous l'influence poststructuraliste de Roland Barthes, de Jacques Derrida et de Michel Foucault, entre autres, on conçoit désormais un texte comme un « terrain discursif » à travers lequel des sites de pouvoir et des

identités peuvent être dévoilés (Young, 1981). C'est par le langage qu'est constituée la réalité sociale, en même temps que sont produites les significations et que sont définies et contestées les organisations et les subjectivités. C'est donc en nous appuyant sur les données épistémologiques empruntées aux théories poststructuralistes que nous proposons une approche permettant d'étudier la fête comme une action sociale et culturelle pouvant être lue à l'instar d'un texte écrit.

Nous avons vu, tout au long de nos analyses, que si la fête est un événement spontané, cette spontanéité se joue néanmoins dans le cadre d'une manifestation fabriquée. En fait, la fête est vue comme un monde mimétique et réel, riche des processus sociaux complexes qui la régissent et qui recouvrent autant de discours et de représentations. De prime abord, le texte qu'est la fête révèle la force des idées et des discours prédominants du pouvoir local tout comme des idiosyncrasies d'auteurs particuliers. Nous l'avons vu dans l'analyse du territoire de la fête, révélé par le jeu d'échelles mis en place. Dans l'organisation, la programmation, la présentation et la promotion de l'événement, les organisateurs proposent une certaine vision et écrivent un certain texte sur la signification de la fête qu'ils donnent à lire aux participants, qui l'interprètent à leur tour. Ce qu'il faut retenir de cette façon d'aborder la fête comme un texte, c'est que l'analyse est ici recentrée pour tenir compte de la diversité des lectures et de leur appropriation différentielle selon les individus et les groupes auxquels ils appartiennent. En ce sens, il importe de tenir compte des intentionnalités non seulement des auteurs qui peuvent eux-mêmes intégrer diverses idées contradictoires – dans le cas du CMA, nous avons vu que les auteurs écrivent un discours qui oscille entre leur volonté de développement local et la nécessaire ouverture à l'autre – mais aussi de celles des auteurs et de la multiplicité de leurs interprétations. Cela nous oblige donc à voir la fête en relation, d'une part, avec des pratiques politiques structurées et, d'autre part, avec des intentions individuelles.

Ensuite, la fête peut être analysée comme une métaphore performative, au sens strict du terme, c'est-à-dire à la fois comme un ensemble d'actes performatifs artistiques et comme une gamme variée d'improvisations et de comportements autant spontanés que préétablis. Cette perspective part de la prémisse que la fête, au-delà d'un discours, est une réalisation humaine, une pratique performée qui amène les participants à articuler leur propre discours identitaire et à structurer leur propre référence territoriale. Elle puise ses racines dans les traditions philosophiques de Heidegger, de Merleau-Ponty et de Deleuze, entre autres, qui soutiennent que les humains sont inséparables du monde dans lequel ils vivent et que leur façon d'être dans le monde est perceptible à travers leurs pratiques, c'est-à-dire

leurs dispositions et leurs compétences qui excèdent leurs pensées et leurs réflexions contemplatives. Les agents sociaux qui sont à l'œuvre dans la fête sont replacés dans les pratiques plutôt que dans les discours. Avec la nouvelle géographie culturelle, les intérêts analytiques du discours et des représentations se déplacent en effet vers la pratique, les réalités du corps humain et l'espace et le paysage en tant qu'objets d'expérience (Thrift et Dewsbury, 2000; Butler, 1997; Valentine, 1999; Whatmore, 2002). C'est dans cette optique que nous proposons une façon d'aborder la fête comme la résultante d'une série de performances, comme une scène vécue sur laquelle la vie sociale est performée, vécue, expérimentée. En ce sens, elle n'évacue pas nécessairement les discours, mais elle les aborde eux-mêmes en tant que pratique. De la même façon, les lieux et les paysages ne sont plus uniquement vus comme des textes écrits et pouvant être lus; ils sont autant de scènes vivantes qui sont générées par les capacités d'improvisation des gens et par les comportements que ceux-ci adoptent au moment de la fête. L'étude performative de la fête nous permet en quelque sorte de masquer les relations de pouvoir et de contrôle qui gouvernent sa production.

À la lumière de notre étude sur le CMA, il appert, selon nous, que dans l'analyse de la fête, ces deux métaphores doivent être considérées de concert. En fait, comme nous l'avons vu, la lecture d'un texte n'est jamais passive; nous réécrivons les textes au fur et à mesure que nous les lisons et au gré des interprétations que nous en faisons. Les interprétations et les lectures que nous faisons des textes donnent lieu à certaines performances et les conditionnent. Dès lors, le texte est constitutif de la réalité et doit être considéré comme une myriade de pratiques culturelles de signification. Ainsi, même s'il est fort probable que ce soit quelqu'un d'autre qui en ait écrit le texte, tous les participants sont des acteurs dans la fête, en ayant, par leurs mouvements et leurs pratiques, la possibilité de réécrire ces textes en fonction de leur identité et de leurs idéologies.

7.4. CONCLUSION : LA PORTÉE DE LA THÈSE

Cette analyse du Congrès mondial acadien apporte certaines contributions substantielles au champ de la nouvelle géographie culturelle. Tout en s'inscrivant dans la lignée des travaux sur les nouvelles formes de rapport au territoire, notamment les diasporas, le cadre dans lequel a été étudiée la fête permet d'élargir le propos de la nouvelle géographie culturelle : d'une part, en faisant mieux ressortir le rôle du culturel et de l'identitaire dans les enjeux politiques de la culture et, d'autre part, en redonnant à la description et à la compréhension leur pleine place et leur importance sur le plan méthodologique.

La portée de cette thèse se situe ainsi dans une logique triple. D'abord, elle nous a donné un outil pour relativiser le caractère conflictuel de la construction de la culture et de l'identité. En effet, jusqu'à maintenant, il semble que les études en géographie culturelle aient insisté sur l'identité et la culture comme résultantes de luttes stratégiques de résistances et comme systèmes de relations de pouvoir pour établir la différence, mettant ainsi davantage l'emphase sur leur caractère politique. De la même façon, plusieurs géographes, dans le sillage de cette nouvelle géographie culturelle, ont travaillé très profondément sur le rôle des fêtes en tant qu'événements dans lesquels se manifestent des enjeux politiques de la culture, c'est-à-dire en tant qu'événements où se projettent les idéologies et les valeurs des élites sociales, mais aussi où se jouent des contestations, des résistances, des actes subversifs et transgressifs qui remettent en question les acquis de la vie sociale (Mitchell, 2000). En d'autres mots, des lieux où se trame le conflit, au sens large du terme. Ainsi, en mettant l'accent sur les politiques internes dynamiques de la communauté plutôt que sur le rapport politique de celle-ci aux autres, nous avons permis de démontrer le potentiel d'analyse de la fête comme lieu de réconciliation et d'alliance plutôt que de conflit. Il ne faut certes pas penser que, ce faisant, nous évacuons le caractère politique inhérent à l'événement et à son rôle dans la construction identitaire et culturelle. Bien au contraire, le politique a été au centre de nos analyses du processus par lequel la fête permet aux identités et à la culture de prendre forme. Mais celles-ci ont fait ressortir le caractère d'unité que la fête crée plutôt que les dissensions qu'elle suscite.

Finalement, en plus d'avoir apporté un cadre interprétatif nouveau de la fête, cette étude aura permis de proposer une façon originale de l'étudier, au moyen de deux métaphores qui se conjuguent et se complètent. D'une part, la métaphore du texte, qui permet de voir la fête comme un texte écrit par ceux qui détiennent le pouvoir – dans ce cas-ci, les organisateurs – selon leur vision et leurs idéologies, mais un texte qui peut néanmoins être réinterprété et réécrit par ceux qui le lisent – dans ce cas-ci ceux qui participent à la fête. Dès lors, cette métaphore montre l'imbrication des caractères socioculturel et politique de la fête. D'autre part, la métaphore des performances, qui permet de voir la fête autant comme une série de pratiques spontanées ou orchestrées que comme une scène qui donne un cadre à la concrétisation de ces pratiques. En offrant ainsi tout un monde de possibilités, elle démontre encore une fois que le social, le culturel et le politique ne font qu'un au moment de la fête. C'est au moyen de ces deux métaphores conjointes que nous proposons un cadre pour étudier la fête sur le plan méthodologique. Les diverses techniques ethnographiques et méthodes d'analyse

qualitative comme les entrevues et l'observation participante sont des outils qui nous permettent d'utiliser ces métaphores. Dans cette optique, nos analyses auront contribué à élargir le spectre méthodologique des études sur la fête en géographie, jusqu'ici encore peu élaboré.

7.5. RÉFÉRENCES

ALLAIN, G. (1997) « Le Congrès mondial acadien de 1994 : réseaux, conflits, réalisations », *Revue de l'Université de Moncton*, 30(2) : 141-159.

ALLAIN, G. et MCKEE-ALLAIN, I. (2003) « La société acadienne en l'an 2000 : identité, pluralité et réseaux ». Dans Magord, A. (dir.), *L'Acadie plurielle*, Moncton : Institut d'études acadiennes et québécoises, Centre d'études acadiennes, Université de Moncton.

APPADURAI, A. (1997) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

ARSENAULT, S. (1999) « Aires géographiques en Acadie ». Dans Thériault, J.-Y., *Francophonies minoritaires au Canada. L'état des lieux*, Moncton : Éditions d'Acadie.

ARSENAULT, S. et R. LAMARCHE (1993) « Les géographes et l'aménagement des structures spatiales ». Dans Daigle, J. (dir.) *L'Acadie des Maritimes. Études thématiques des débuts à nos jours*, Moncton : Chaire d'études acadiennes et Université de Moncton.

AUGUSTIN, J.-P. (2005) « Les cultures acadiennes, des expériences et des identités en archipel », *Études canadiennes*, 58 : 267-277.

BELKHODJA, C. (2009), « Savoir habiter le lieu de la mémoire : le cas de l'Acadie ». Dans Gilbert, A., M. Bock et J.-Y. Thériault (dir.), *Entre lieux et mémoire : l'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.

BELKHODJA, C et N. GALLANT (2005) « Production d'un discours sur l'immigration et la diversité par les organismes francophones et acadiens au Canada », *Études ethniques canadiennes/Canadian Ethnic Studies*, 37(3) : 35-58.

BÉRUBÉ, A. (1987) « De l'Acadie historique à la Nouvelle-Acadie : les grandes perceptions contemporaines de l'Acadie ». Dans Lapointe, J. et A. Leclerc (dir.), *Les Acadiens : état de la recherche*, Québec : CVFA, Association des Collèges communautaires du Canada.

BONNETT, A. (1989) « Situationism, geography and poststructuralism », *Environment and Planning D: Society and Space*, 7: 131-146.

BOUDREAU, A. (1995) *Rapport du président*. Assemblée générale annuelle de la Société du Congrès mondial acadien, septembre 1995 [inédit].

BOURQUE, D. (2004) « Appartenances dans le discours et l'essai acadiens », *Port-Acadie*, 5 : 39-53.

BRETON, R. (1964) « Institutional Completedness of Ethnic Communities and Personal Relations of Immigrants », *American Journal of Sociology*, 70: 193-205.

BUTLER, J. (1997) *Excitable Speech*, London: Routledge.

CARON, C.-I. (2007), « Pour une nouvelle vision de l'Acadie ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.), *Balises et références. Acadies, francophonie*, Québec : Presses de l'Université Laval, collection Culture française d'Amérique.

CHÉRUBINI, B. (1994) *Localisme, fêtes et identités*, Paris : L'Harmattan.

CHIASSON, E. (1993) « Personne ne peut s'arroger le titre de vrai acadien », *Ven'd'est*, 57 :5.

CHIVALLON, C. (2004) « Espace, mémoire et identité à la Martinique. La belle histoire de « Providence » / Space, memory and identity in Martinique. The beautiful story of ``Providence`` », *Annales de Géographie*, 113(638-639) : 400-424.

CLAVAL, P. (1995) *La géographie culturelle*, Paris : Nathan.

COHEN, A. (1982) « A polyethnic London carnival as a contested cultural performance », *Ethnic and Racial Studies*, 5(1): 23-39.

COSGROVE, D. (1985) « Prospect, perspective and the evolution of the landscape idea », *Transactions of the Institute of British Geographers (new series)*, 10: 45-62.

DANIELS, S. et D. COSGROVE (1988) « Iconography and landscape ». Dans Cosgrove D. et S. Daniels (éd.) *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*, Cambridge : Cambridge University Press.

DENIS, W. (1993) « La complétude institutionnelle et la vitalité des communautés fransaskoises en 1992 », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 5(2) : 253-284.

DI MÉO, G. (2005) *La géographie en fêtes*, Paris: Ophrys.

DI MÉO, G. (2004) « Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités », *Annales de géographie*, 638-639.

DOUCET, M. (1994) « Au-delà des Retrouvailles », *Ven'd'est*, 60 : 5.

DUNCAN, J. et N. DUNCAN (2004) *Landscape of Privilege: the Politics of the Aesthetic in an American Suburb*, New York: Routledge.

FARMER, D. (2008) « L'immigration francophone en contexte minoritaire : entre la démographie et l'identité ». Dans Thériault, J.Y, L. Cardinal et A. Gilbert (dir.), *Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations : l'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*, Montréal : Fides.

FOUCAULT, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Brighton : Harvester.

GILBERT, A. et M. LEFEBVRE (2008) « Un espace sous tension : nouvel enjeu de la vitalité communautaire de la francophonie canadienne ». Dans Thériault, J.Y, L. Cardinal et A. Gilbert (dir.), *Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations : l'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*, Montréal : Fides.

HALBWACHS, M. (1997) [1950] *La mémoire collective*, Paris : Albin Michel.

JACKSON, P. (1988) « Street life: the politics of carnival », *Environment and Planning D: Society and Space*, 6: 213-227.

JOHNSON, M. et MCKEE-ALLAIN, I. (1999) « La société et l'identité de l'Acadie contemporaine ». Dans Thériault, J.-Y. *Francophonies minoritaires au Canada. L'état des lieux*, Moncton : Éditions d'Acadie.

LEBLANC, R. (1969) « Acadie », *Liberté*, 11(5) : 97.

LEBLANC, M. et DEGRANDPRÉ, F. (2009) « Retombées économiques et sociales du Congrès mondial acadien de 2009 », Rapport présenté au Comité organisateur du Congrès mondial acadien de 2009, 1^{er} décembre 2009, [En ligne], URL : <http://cma2009.snacadie.org/index.php?page=nouvelles&id=22>, site consulté le 21 mai 2011.

LEFEBVRE, M. (2010) « Identité et territoire dans l'Acadie contemporaine ». Dans Gilbert, A. (dir.), *Territoires francophones. Études géographiques sur la vitalité des communautés francophones du Canada*, Québec : Septentrion.

LEFEBVRE, M. (2007) « La construction et la manifestation identitaires chez les Acadiens du Québec: pistes de réflexion ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.) *Balises et références. Acadies, francophonies*, Québec : Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).

LEY, D. et K. OLDS (1988) « Landscape as spectacle: world's fairs and the culture of heroic consumption », *Environment and Planning D: Society and Space*, 6: 191-212.

LOMBARD, J. (1983) « Fêtes et carnavals du Nord, rites de survivance ou exaltation communale? », *Cahiers lillois d'économie et de sociologie*, 2: 1-12.

MAGORD, A. (dir.) (2003) *L'Acadie plurielle. Dynamiques identitaires collectives et développement au sein des réalités acadiennes*, Moncton et Poitiers: CEA et Centre d'études acadiennes et québécoises.

MARSTON, S. (1989) « Public rituals and community power: St. Patrick's Day parades in Lowell, Massachusetts, 1841-1874 », *Political Geography Quarterly*, 8(3): 255-269.

MASSICOTTE, J. (2007) « Le territoire acadien. Contextes et perceptions ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.) *Balises et références. Acadies, francophonies*, Québec : Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).

- MCLAUGHLIN, M. et M. LE BLANC (2009) « Identité et marché dans la balance : le tourisme mondial et les enjeux de l'acadianité », *Francophonies d'Amérique*, 27 : 21-51.
- MITCHELL, D. (2000) *Cultural Geography: A Critical Introduction*, Oxford: Blackwell.
- PARÉ, F. (2003) *La distance habitée*, Ottawa: Le Nordir.
- RICHARD, R. (1994) *Les formes de l'acadianité au Nouveau-Brunswick : action collective et production de l'identité (1960-1993)*, thèse de maîtrise en sciences politiques, Québec : Université Laval.
- RIEUCAU, J. (1998) « Sociétés et identification territoriale », *Annales de Géographie*, 604 : 610-636.
- SAID, E. (1990) « Narrative, geography and interpretation », *New Left Review*, 180: 81-97.
- SAVAS, D. (1990) « Institutions francophones et vitalité communautaire : motivations symboliques et fonctionnelles du choix de réseau institutionnel ». Dans Quenneville, J.G. (dir.) *À la mesure du pays...*, Saskatoon : St Thomas More College (University of Saskatchewan).
- THÉRIAULT, L. (1982) *La question du pouvoir en Acadie*, Moncton : Éditions d'Acadie
- THÉRIAULT, J.-Y. (1995) *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton : Les Éditions d'Acadie.
- THÉRIAULT, J.-Y. (2004) « Est-ce progressiste, aujourd'hui, d'être traditionaliste? ». Dans Magord, A. (dir.), *L'Acadie plurielle, dynamiques identitaires collectives et développement au sein des réalités acadiennes*, Moncton : Centre d'études acadiennes.
- TRÉPANIÉ, C. (1994) « À la recherche de l'Acadie et des perceptions identitaires des Acadiens des provinces Maritimes du Canada », *Études Canadiennes/Canadian Studies*, 37 : 181-195.
- TRÉPANIÉ, C. (1996) « Le mythe de l'Acadie des Maritimes », *Géographie et cultures*, 17 : 55-73.
- THRIFT, N. et J. D. DEWSBURY (2000) « Dead geographies, and how to make them live again », *Environment and Planning D – Society and Space*, 18: 411-432.
- VALENTINE, G. (1999) « A corporeal geography of consumption », *Environment and Planning D: Society and Space*, 17: 329-351.
- VENNIN, L. (1994) « CMA : à quoi ça a servi? », *Ven'd'est*, 61 : 16-18.
- VERNEX, J.-C. (1979) *Les Acadiens*, Paris : Éditions entente (collection « Minorités »).
- WHATMORE, S. (2002) *Hybrid Geographies: Natures, Cultures, Space*, London : Sage.
- YOUNG, R. (éd.) (1981) *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, London: Routledge & Kegan Paul.

BIBLIOGRAPHIE

ABERCROMBIE, N. et LONGHURST, B. (1998) *Audiences*, London: Sage.

AGNEW, J. (1997) « The dramaturgy of horizons: geographical scale in the ``Reconstruction of Italy`` by the new Italian political parties, 1992-1993 », *Political Geography*, 16: 99-121.

ALBERT-LLORCA, M. (2002) « Regards anthropologiques sur la fête », *Parcours*, 25.

ALLAIN, G. (1997) « Le Congrès mondial acadien de 1994 : réseaux, conflits, réalisations », *Revue de l'Université de Moncton*, 30(2) : 141-159.

ALLAIN, G. et MCKEE-ALLAIN, I. (2003) « La société acadienne en l'an 2000 : identité, pluralité et réseaux ». Dans Magord, A. (dir.), *L'Acadie plurielle*, Moncton : Institut d'études acadiennes et québécoises, Centre d'études acadiennes, Université de Moncton.

ALLAIN, G., I. MCKEE-ALLAIN et J.-Y. THÉRIAULT (1993) « La société acadienne: lectures et conjonctures ». Dans Daigle, J. (dir.) *L'Acadie des Maritimes, études thématiques des débuts à nos jours*, Chaires d'études acadiennes, Moncton: Université de Moncton.

ANDERSON, K. et S. SMITH (2001) « Editorial: Emotional geographies », *Transactions of the Institute of British Geographers*, 66: 277-292.

APPADURAI, A. (1997) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

ARSENAULT, S. (1999) « Aires géographiques en Acadie ». Dans Thériault, J.-Y., *Francophonies minoritaires au Canada. L'état des lieux*. Moncton : Éditions d'Acadie, 41-54.

ARSENAULT, S. et R. LAMARCHE (1993) « Les géographes et l'aménagement des structures spatiales ». Dans Daigle, J. (dir.) *L'Acadie des Maritimes. Études thématiques des débuts à nos jours*, Moncton : Chaire d'études acadiennes et Université de Moncton.

ASSOCIATION ACADIENNE DES ARTISTES PROFESSIONNELS DU NOUVEAU-BRUNSWICK (AAAPNB) (2009) *Stratégie globale pour l'intégration des arts et de la culture dans la société acadienne au Nouveau-Brunswick*. Moncton : États généraux des arts et de la culture dans la société acadienne au Nouveau-Brunswick.

AUGUSTIN, J.-P. (2005) « Les cultures acadiennes, des expériences et des identités en archipel », *Études canadiennes*, 58 : 267-277.

AUSTIN, J.L. (1975) *How to do things with words*, Oxford NY: Oxford University Press.

- BAERENHOLDT, J. et al. (2004) *Performing Tourist Places*, Aldersho : Ashgate.
- BAILLY, A. (1974) « La perception des paysages urbains. Essai méthodologique », *Espace géographique*, 3 : 211-217.
- BAKHTIN, M. (1984) *Rabelais and His World*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- BAREL, Y. (1984) *La société du vide*, Paris : Le Seuil.
- BARTH, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*, Londres: Georges Allen & Unwin.
- BAXTER, J. et J. EYLEST (1999) « Prescription for research practice? Grounded Theory in qualitative evaluation », *Area*, 31(2) : 179-181.
- BECK, U. (2001) *What is globalization?*, Cambridge: Polity.
- BELKHODJA, C. (2009) « Savoir habiter le lieu de la mémoire : le cas de l'Acadie ». Dans Gilbert, A., M. Bock et J.-Y. Thériault (dir.), *Entre lieux et mémoire : l'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.
- BELKHODJA, C et N. GALLANT (2005) « Production d'un discours sur l'immigration et la diversité par les organismes francophones et acadiens au Canada », *Études ethniques canadiennes/Canadian Ethnic Studies*, 37(3) : 35-58.
- BÉRUBÉ, A. (1987) « De l'Acadie historique à la Nouvelle-Acadie : les grandes perceptions contemporaines de l'Acadie ». Dans Lapointe, J. et A. Leclerc (dir.), *Les Acadiens : état de la recherche*, Québec : CVFA, Association des Collèges communautaires du Canada.
- BONNEMAISON, J. et L. CAMBREZY (1996) « Le lien territorial, entre frontières et identités », *Géographie et cultures*, 20 : 7-18.
- BONNETT, A. (1989) « Situationism, geography and poststructuralism », *Environment and Planning D: Society and Space*, 7: 131-146.
- BOUDREAU, A. (1995) *Rapport du président*. Assemblée générale annuelle de la Société du Congrès mondial acadien, septembre 1995 [inédit].
- BOURASSA, S.C. (1991) *The Aesthetic of Landscape*, London et New York: Belhaven Press.
- BOURDIEU, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- BOURQUE, D. (2004) « Appartenances dans le discours et l'essai acadiens », *Port-Acadie*, 5 : 39-53.
- BRENNER, N. (2001) « The limits to scale? Methodological reflections on scalar structuration », *Progress in Human Geography*, 25: 591-614.

- BRETON, R. (1964) « Institutional Completedness of Ethnic Communities and Personal Relations of Immigrants », *American Journal of Sociology*, 70: 193-205.
- BRUNET, R. et al. (1993) *Les mots de la géographie*, Paris-Montpellier : Reclus-La Documentation française, 3^e éd.
- BUTLER, J. (1990) *Gender Trouble*, London: Routledge.
- BUTLER, J. (1993) *Bodies that Matter*, London: Routledge.
- BUTLER, J. (1995) « Burning acts – injurious speech ». Dans Parker, A. et Sedgwick (éd.) *Performativity and Performance*, London: Routledge.
- BUTLER, J. (2004) *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, London: Routledge.
- BUTLER, J. (1997) *Excitable Speech*, London: Routledge.
- CAILLOIS, R. (1958) *Les jeux et les hommes*, 4^e édition. Paris : Gallimard.
- CAMPBELL, P. (éd.) *Analysing performance*, Manchester: Manchester University Press.
- CARON, C.-I. (2007) « Pour une nouvelle vision de l'Acadie ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.) *Balises et références. Acadies, francophonie*. Québec : Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).
- CASTELLS, M. (2002) *La galaxie Internet*, Paris: Fayard.
- CHANG et al. (1996) « Urban heritage tourism: the global-local nexus », *Annals of Tourism Research*, 23: 1-19.
- CHARMAZ, K. (2004) « Grounded theory ». Dans Nagy Hess-Biber, S. and Leavy, P.(Eds.) *Approaches to Qualitative Research: A Reader on Theory and Practice*, New York: Oxford University Press, 496-521.
- CHARTIER, M. « L'inversion rituelle dans les parades de quatre festivals de la Mauricie (notes de recherche) », *Anthropologie et Sociétés*, 18(1) : 177-184.
- CHÉRUBINI, B. (1994) *Localisme, fêtes et identités*, Paris: L'Harmattan.
- CHIASSON, E. (1993) « Personne ne peut s'arroger le titre de vrai acadien », *Ven'd'est*, 57 :5.
- CHIVALLON, C. (2004) « Espace, mémoire et identité à la Martinique. La belle histoire de « Providence » / Space, memory and identity in Martinique. The beautiful story of ``Providence`` », *Annales de Géographie*, 113(638-639) : 400-424.
- CHIVALLON, C. (1996) « Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise », *Géographie et cultures*, 20 : 45-54.

CLAVAL, P. (1995) *La géographie culturelle*, Paris: Nathan.

CLAVAL, P. (2003) *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux. Deuxième partie : Culture, vie sociale et organisation de l'espace*, Paris : Armand Collin.

CLARKE, P. (2004) « L'Acadie du silence. Pour une anthropologie de l'identité acadienne ». Dans Langlois, S. et J. Létourneau (dir.), *Aspects de la nouvelle francophonie canadienne*. Québec : Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).

COHEN, A. (1985) *The Symbolic Construction of Community*, London : Tavistock.

COHEN, A. (1982) « A polyethnic London carnival as a contested cultural performance », *Ethnic and Racial Studies*, 5(1): 23-39.

CONGRÈS MONDIAL ACADIEN 2009, *Programme officiel*, [En ligne], URL : http://cma2009.snacadie.org/index.php?page=programme_final, page consultée le 17 novembre 2010.

CORBIN *et al.* (1994) « Les usages politiques des fêtes aux XIX^e et XX^e siècles », Actes du colloque organisé les 22 et 23 novembre 1990 à Paris, Publications de la Sorbonne.

COSGROVE, D. (1985) « Prospect, perspective and the evolution of the landscape idea », *Transactions of the Institute of British Geographers* (new series), 10: 45-62.

COX, K.R. (1998) « Spaces of dependence, spaces of engagement and the politics of scale, or: looking for local politics », *Political Geography*, 17: 1-23.

CRAIN, M. M. (1996) « Contested territories: the politics of touristic development at the shrine of El Rico in Southwestern Andalusia ». Dans Boissevain, J. (éd.), *Coping with Tourists: European Reactions to Mass Tourism*, Oxford: Berghahn Books.

CRANG, M. (1998) *Cultural Geography*, London and New York: Routledge.

CVETKOVITCH, A. et D. KELLNER (1997) « Introduction: Thinking Global and Local ». Dans Cvetkovitch, A. et D. Kellner (dir.), *Articulating the Global and the Local. Globalization and Cultural Studies*, Boulder: Westview Press.

DAIGLE, J. (1993) « L'Acadie de 1604 à 1763, synthèse historique ». Dans Daigle, J. (dir.) *L'Acadie des Maritimes, études thématiques des débuts à nos jours*, Chaire d'études acadiennes, Moncton: Université de Moncton.

D'AMBOISE, G. & AUDET, J. (1996) *Le projet de recherche en administration. Un guide général à sa préparation. Chapitre 4. L'approche holistico-inductive*, [En ligne], URL : <http://www.fsa.ulaval.ca/personnel/DamboisG/liv1/index.html>, page consultée le 26 janvier 2008.

- DANIELS, S. et D. COSGROVE (1988) « Iconography and landscape ». Dans Cosgrove D. et S. Daniels (éd.) *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*, Cambridge : Cambridge University Press.
- DEBARDIEUX, B. (1996) « Le lieu, fragment et symbole du territoire », *Espaces et sociétés*, 82-83.
- DELANEY, D. (2005) *Territory, a short introduction*, Oxford: Blackwell Publishing.
- DELANEY, D. et H. LEITNER (1997) « The political construction of scale », *Political Geography*, 16: 93-97.
- DENIS, W. (1993) « La complétude institutionnelle et la vitalité des communautés fransaskoises en 1992 », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 5(2) : 253-284.
- DERRIDA, J. (1967) *De la grammatologie*, Paris : Éditions de Minuit.
- DEWSBURY, J.D. (2003) « Witnessing space: knowledge without contemplation », *Environment and Planning A*, 35: 1907-1932
- DI MÉO, G. (2001) « Le sens géographique des fêtes », *Annales de géographie*, 622: 624-646.
- DI MÉO, G. (2005) *La géographie en fêtes*, Paris: Ophrys.
- DI MEO, G. et P. BULEON (2005) *L'espace social, une lecture géographique des sociétés*, Paris : Armand Collin.
- DI MÉO, G. (2004) « Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités », *Annales de géographie*, 638-639 : 339-362.
- DIMITROVA, A. (2005) « Le jeu entre le local et le global : dualité et dialectique de la globalisation », *Socio-anthropologie*, 16, [En ligne], URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index440.html>, page consultée le 2 mai 2012.
- DODGE, M. et R. KITCHIN (2001) *Mapping Cyberspace*, London: Routledge.
- DORION, M. (2003) « Internet, outil de développement social? », *Cahiers de Géographie du Québec*, 47(131): 277-292.
- DOUCET, M. (1994) « Au-delà des Retrouvailles », *Ven'd'est*, 60 : 5.
- DUNCAN, J. et N. DUNCAN (2004) *Landscape of Privilege: the Politics of the Aesthetic in an American Suburb*, New York: Routledge.
- DUVIGNAUD, J. (1991) *Fêtes et civilisations*, Arles : Actes Sud.
- DURKHEIM, É. (1937) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2^e édition, Paris : F. Alcan.

ESTABROOKS, M.F. et R. H. LAMARCHE (1987) (éd.) *Telecommunications: A Strategic Perspective on Regional and Business Development*, Moncton: The Canadian Institute for Research on Regional Development

ELIADE, M. (1963) *Aspects du mythe*, Paris: Gallimard.

EYLES, J. (1988) « Interpreting the geographical world: qualitative approaches in geographical research ». Dans Eyles. J. et D.M. Smith (éd.) *Qualitative Methods in Human Geography*, Cambridge: Polity Press.

FARMER, D. (2008) « L'immigration francophone en contexte minoritaire : entre la démographie et l'identité ». Dans Thériault, J.Y, L. Cardinal et A. Gilbert (dir.), *Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations : l'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*, Montréal : Fides.

FOUCAULT, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Brighton : Harvester.

FOREST, M. et A. GILBERT (2010) « Le sort de la culture dans la francophonie canadienne : le discours du milieu associatif en contexte », *Recherches sociographiques*, LI, 3 : 365-387.

FORTIN, A. et D. SANDERSON (2003) « Sites web et identités en région au Québec », *Cahiers de Géographie du Québec*, 47(131): 263-276

FARMER, D. (2008) « L'immigration francophone en contexte minoritaire : entre la démographie et l'identité ». Dans Thériault, J.Y, L. Cardinal et A. Gilbert (dir.), *Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations : l'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*, Montréal : Fides.

FOUCAULT, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Brighton : Harvester.

GILBERT, A. et M. LEFEBVRE (2008) « Un espace sous tension : nouvel enjeu de la vitalité communautaire de la francophonie canadienne ». Dans Thériault, J.Y, L. Cardinal et A. Gilbert (dir.), *Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations : l'espace francophone en milieu minoritaire au Canada*. Montréal : Fides.

GALARNEAU, D. (1996) « L'Acadie de la diaspora », Table ronde. Dans *Le Congrès mondial acadien, L'Acadie en 2004, Actes des conférences et des tables rondes*. Moncton: Éditions d'Acadie.

GEERTZ, C. (1973) *The Interpretation of Culture*, New York, NY: Basic Books.

GEERTZ, C. (1993) *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana Press.

GEORGE, É. (2000) « De l'utilisation d'Internet comme outil de mobilisation: les cas d'ATTAC et de SalAMI », *Sociologie et sociétés*, 32 (2): 172-188.

GIDDENS, A. (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, CA: Stanford University Press.

GILGUN, J.F. (2001) « Grounded theory and other inductive research methods ». Dans Thyer, B.A. (Éd.), *The Handbook of Social Work Research Methods*, Thousand Oaks, CA: Sage: 345-364.

GLASER, B.G. (1992) *Basics of grounded theory analysis*, Mill Valley, CA: Sociology Press.

GLASER, B.G. (1998) *Doing Grounded Theory*, Mill Valley, CA: Sociology Press.

GLASER, B.G. (2001) *The Grounded Theory Perspective: Conceptualization Contrasted with Description*, Mill Valley, CA: Sociology Press.

GOTTMAN, J. (1996) « La généralisation des diasporas et ses conséquences ». Dans Prévelakis, G. (dir.), *Les réseaux des diasporas*. Paris : L'Harmattan-KYKEM.

GOFFMAN, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, New York: Doubleday.

GOFFMAN, E. (1967) *Interaction rituals; essays on face-to-face behaviour*, Garden City, New York: Anchor Book.

GRANIÉ, A.M. et LINCK, T. (1998) « Les territoires ouverts et redynamisés de Moyzarès. Une périurbanité émergente ». Dans Bages, R. et A.M. Granié (dir.) *Comment les ruraux vivent-ils et construisent-ils leur(s) territoire(s) aujourd'hui? Journées régionalistes de l'Association des Ruralistes Français le 18 juin 1997*, Toulouse: Maison de la recherche/Université de Toulouse-Le Mirail.

GREEN, G. L. (2002) « Marketing the nation: carnival and tourism in Trinidad and Tobago », *Critique of Anthropology*, 22(3): 282-304.

GREENWOOD, D. J. (1989) « Culture by the pound: an anthropological perspective on tourism as cultural commoditization ». Dans Smith, V. (éd.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, 2^e édition, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

GREGSON, N. et G. ROSE (2000) « Taking Butler elsewhere: performativities, spatialities and subjectivities », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 433-452.

GUILLEMETTE, F. (2006) « L'approche de la *Grounded Theory*; pour innover? », *Recherches qualitatives*, 26(1) : 32-50.

GUMUCHIAN, H. et al. (2003) *Les acteurs, ces oubliés du territoire*, Paris : Anthropos (coll. Géographie).

HAESBAERT, R. (2001) « Le mythe de la déterritorialisation », *Géographie et cultures*, 40.

HALBWACHS, M. (1938) *La Morphologie sociale*, Paris : Armand Collin.

HANNERZ, V. (1988) *The world system of culture: the international flow of meaning and its local management*, Manuscript.

- HARRISON, P. (2000) « Making sense: embodiment and the sensibilities of the everyday », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 497-517.
- HARVEY, D. (1989) *The Condition of postmodernity: an enquiry into the original cultural change*, Oxford: Blackwell.
- HERB, G. (1999) « National Identity and Territory ». Dans Herb, G. et D. Kaplan (dir.), *Nested Identities: Nationalism, Territory and Scale*. Lanham (Maryland): Rowan et Littlefield.
- HEROD, A. (2003) « Scale: the global and local ». Dans Holloway, S.L., S.P. Rice et G. Valentine (éd.), *Key concepts in geography*, London: Sage.
- HETHERINGTON, K. et J. LAW (2000) « After networks », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 127-132.
- HETHERINGTON, K. (1998) *Expressions of identity. Space, performance, politics*, London: Sage.
- HINNEWINCKELL, J.C. (2001) « Festivités girondines et dynamiques territoriales ». Dans Di Méo, G. (dir.) *La géographie en fêtes*, Géophrys.
- HOROWITZ, D. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press.
- JACKSON, P. (1992) « The politics of streets. A geography of Caribana », *Political Geography*, 11(2): 130-151.
- JACKSON, P. (1988) « Street life: the politics of carnival », *Environment and Planning D: Society and Space*, 6: 213-227.
- JOHNSON, M. et MCKEE-ALLAIN, I. (1999) « La société et l'identité de l'Acadie contemporaine ». Dans Thériault, J.-Y., *Francophonies minoritaires au Canada. L'état des lieux*, Moncton : Éditions d'Acadie.
- KELLERMAN, A. (1993) *Telecommunications and geography*, London: Belhaven Press.
- KELLY, P. (1997) « Globalization, power and the politics of scale in the Philippines », *Geoforum*, 28: 151-171.
- LABELLE, R. (2010) « Le Tintamarre au Pays de la Sagouine: quand le tourisme culturel fait place à la fête populaire ». Dans Charbonneau, A. et L. Turgeon (dir.) *Patrimoines et identités en Amérique française*, Québec: Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).
- LANGLOIS, S. et Y. MARTIN (dir.) (1995) *L'horizon de la culture : hommage à Fernand Dumont*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, Institut québécois de recherche sur la culture.
- LARNER, W. (2002) « Calling capital: call centre strategies in New Brunswick and New Zealand », *Global Networks: A Journal of Transnational Affairs*, 2(2) : 133-152.

LATHAM, A. (1999) « Powers of engagement : on being engaged, being indifferent, and urban life », *Area*, 31 : 161-168.

LAURIER, E. et C. PHILO (2003) « The region in the boot: mobilising lone subjects and multiple objects », *Environment and Planning D: Society and Space*, 21: 85-106.

LASH, S. et J. URRY (1993) *Economies of Signs and Space*, London: Sage.

LAW, J. (2000) « Transitivity », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 133-148.

LEBLANC, R. (1969) « Acadie », *Liberté*, 11(5) : 97.

LEBLANC, M. et DEGRANDPRÉ, F. (2009) « Retombées économiques et sociales du Congrès mondial acadien de 2009 », Rapport présenté au Comité organisateur du Congrès mondial acadien de 2009, 1^{er} décembre 2009, [En ligne], URL : <http://cma2009.snacadie.org/index.php?page=nouvelles&id=22>, page consultée le 21 mai 2011.

LEFEBVRE, M. (2010) « Identité et territoire dans l'Acadie contemporaine ». Dans Gilbert, A. (dir.), *Territoires francophones. Études géographiques sur la vitalité des communautés francophones du Canada*, Québec : Septentrion.

LEFEBVRE, M. (2012) « La fête et la construction performative de l'Acadie : une analyse des performances spatiales dans le cadre du Congrès mondial acadien », *Géographe canadien/Canadian Geographer* (soumis pour publication).

LEFEBVRE, M. (2007) « La construction et la manifestation identitaires chez les Acadiens du Québec: pistes de réflexion ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.) *Balises et références. Acadies, francophonies*, Québec: Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).

LEFEBVRE, Marie (2011) « Le Congrès mondial acadien : entre mémoire et territoire », *Études canadiennes/Canadian Studies*, 69 : 54-66.

LEFEBVRE, M. (2012) « La fête, à la rencontre du local et du global », *Cahiers de géographie du Québec* (soumis pour publication).

LEMIEUX, L. (2007) *Notes d'allocution dans le cadre de l'ouverture du Grand rassemblement des États généraux des arts et de la culture au Nouveau-Brunswick et du lancement de l'Événement Éloïzes*, Caraquet, 2 mai.

LEY, D. et K. OLDS (1988) « Landscape as spectacle: world's fairs and the culture of heroic consumption », *Environment and Planning D: Society and Space*, 6 : 191-212.

LIEPINS, R. (2000) « Exploring rurality through ``community``: discourses, practices and space shaping Australian and New Zealand rural ``communities`` », *Journal of Rural Studies*, 16: 325-341.

LIPIANSKY, E. M. (1998) « L'identité personnelle ». Dans Ruano-Borbalan, J.-C., *L'identité. L'individu, le groupe et la société*. Auxerre : Sciences humaines Éditions.

- LOMBARD, J. (1983) « Fêtes et carnivals du Nord, rites de survivance ou exaltation communale? », *Cahiers lillois d'économie et de sociologie*, 2: 1-12.
- LONGHURST, R. (1997) « (Dis)embodied geographies », *Progress in Human Geography*, 21 : 486-501.
- LORIMER, H. (2005) « Cultural geography: the busyness of being 'more-than-representational' », *Progress in Human Geography*, 29(1): 83-94.
- MAGORD, A. et BELKHODJA, C. (2005) « L'Acadie à l'heure de la diaspora ? », *Francophonies d'Amérique*, 19 : 45-54.
- MAGORD, A. (dir.) (2003) *L'Acadie plurielle. Dynamiques identitaires collectives et développement au sein des réalités acadiennes*, Moncton et Poitiers: CEA et Centre d'études acadiennes et québécoises.
- MARSTON, S. (1989) « Public rituals and community power: St. Patrick's Day parades in Lowell, Massachusetts, 1841-1874 », *Political Geography Quarterly*, 8(3): 255-269.
- MARSTON, S. (2000) « The social construction of scale », *Progress in Human Geography*, 24: 219-242.
- MARTIN, J. (2005) « Identity ». Dans Atkinson, D. et al. (éds), *Cultural Geography, A critical dictionary of key concepts*, New York: I.B. Tauris & Co Ltd.
- MASSEY, D. (1994) « A global sense of place ». Dans Massey, D., *Space, place and gender*, Cambridge: Polity.
- MASSICOTTE, J. (2007) « Le territoire acadien. Contextes et perceptions ». Dans Pâquet, M. et S. Savard (dir.) *Balises et références. Acadies, francophonies*, Québec : Les Presses de l'Université Laval (coll. Culture française d'Amérique).
- MCDOWELL, L. (1992) « Multiple voices: speaking from inside and outside " the project " », *Antipode*, 24: 56-72.
- MCLAUGHLIN, M. et M. LE BLANC (2009) « Identité et marché dans la balance : le tourisme mondial et les enjeux de l'acadianité », *Francophonies d'Amérique*, 27 : 21-51.
- MILLER, D. et D. SLATER (2000) *The Internet. An Ethnographic Approach*, London et New York: Routledge.
- MILNE, S. S. (1998) « Tourism and sustainable development: the global-local nexus ». Dans Hall, C. M. et A. A. Lew (éd.), *Sustainable Tourism: a Geographical Perspective*, Royaume-Uni: Longman.
- MITCHELL, D. (2000) *Cultural Geography: A Critical Introduction*, Oxford: Blackwell.
- MITCHELL, W.J.T. (1994) (éd.) *Landscape and Power*, London: University of Chicago Press.
- NASH, C. (2000) « Performativity in practice: some recent work in cultural geography », *Progress in Human Geography*, 24(4): 653-664.

NAST, H. (éd.) (1994) « Women in the field: critical feminist methodologies and theoretical perspectives », *The Professional Geographer*, 46: 54-102.

NORA, P. (1984) *Les lieux de mémoire* (7 vol.), Paris : Gallimard.

OAKES, T.S. (1993) « The Cultural Space of Modernity: Ethnic Tourism and Place Identity in China », *Environment and Planning C: Society and Space*, 11: 47-66.

PARÉ, F. (2003) *La distance habitée*, Ottawa: Le Nordir.

PECK, J. et A. TICKELL (1994) « Searching for a new institutional fix: the *after*-Fordist crisis and the global-local disorder ». Dans Amin, A. (éd.) *Post-Fordism: a reader*, Cambridge, MA: Blackwell.

PILE, S. (1991) « Practising interpretative geography », *Transactions, Institute of British Geographers*, 16: 458-469.

POURTIER, R. (1991) « Imagerie, imaginaire et stratégies territoriales ». Dans Théry, H. (dir.), *L'État et les stratégies du territoire*. Paris : CNRS.

QUINN, B. (2003) « Symbols, Myth-Making and Rituals », *Tourism Geographies*, 5(3): 329-349.

RALLET, A. (1993) « Choix de proximité et processus d'innovation technologique », *Revue d'Économie Régionale et Urbaine*, 3: 365-386.

REGOURD, E. (2002) « Les fêtes de terroir, un élément de renouveau des arrières-pays? » *REM, Revue de l'Économie Méridionale*, 200, 4-2002 : 353-372.

RELPH, E. (1981) *Rational landscapes and humanistic geography*, London : Croom Helm.

RICHARD, R. (1994) *Les formes de l'acadianité au Nouveau-Brunswick : action collective et production de l'identité (1960-1993)*, thèse de maîtrise en sciences politiques, Québec : Université Laval.

RICOEUR, P. (1965) *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris : Éditions du Seuil.

RIEUCAU, J. (1998) « Sociétés et identification territoriale », *Annales de Géographie*, 604 : 610-636.

ROBERTSON, R. (1995) « Glocalisation : Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity ». Dans Featherstone, M., S. Lash et R. Roberston (Éds.) *Global Modernities*, London : Sage Publication.

RUANO-BORBALAN, J.-C. (1998) *L'identité. L'individu, le groupe et la société*, Auxerre : Éditions sciences humaines.

SACK, R. D. (1986) *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

SAID, E. (1994) *Orientalism*, New York: Vontage Books.

- SAVAS, D. (1990) « Institutions francophones et vitalité communautaire : motivations symboliques et fonctionnelles du choix de réseau institutionnel ». Dans Quenneville, J.G. (dir.) *À la mesure du pays...*, Saskatoon : St Thomas More College (University of Saskatchewan).
- SAYER, A. et K. MORGAN (1985) « A modern industry in a declining region: links between method, theory and policy ». Dans Massey, D. et R. Meegan, *Politics and method*, London: Methuen.
- SAMPATH, N. (1997) « Mas' identity: tourism and local and global aspects of Trinidad carnival ». Dans Abram, S. et al. (éd.), *Tourists and Tourism: Identifying with People and Places*, Oxford: Berg.
- SEFFAHI, M. (1996) « La fête, la mémoire. Fidélité et infidélité », *Écarts d'identité*, 78.
- SCHECHNER, R. (1988) *Performance theory*, London: Routledge.
- SHAFFIR, W.B., R.A. STEBBINS et A. TUROWETZ (1980) « Introduction ». Dans Shaffir, W.B., R.A. Stebbins et A. Turowetz (éd.) *Fieldwork Experience: Qualitative Approaches to Social Research*, New York: Martin's Press.
- SMITH, N. (1990) *Uneven development* (2^e édition; 1^{re} publiée en 1984), Oxford: Blackwell.
- SMITH, N. (1992) « Geography, difference and the politics of scale ». Dans Doherty, J., E. Graham et M. Malek (éd.), *Postmodernism and the social sciences*, London: Macmillan.
- SMITH, N. (1993) « Homeless/global: scaling places ». Dans Bird, J. et al., (éd.), *Mapping the future. Local cultures, global change*, London: Routledge.
- SMITH R.G. (2007) « World cities beyond the west: globalisation, development and inequality edited by Josef Gugler », *Progress in Human Geography*, 31 (4): 573.
- SOMERS, M. (1994) « The narrative constitution of identity: A relational and network approach », *Theory and Society*, 23: 605-649.
- STARRIN, B., L. DAHLGREN, G. LARSSON et S. STYRBORN (1997) *Along the Path of Discovery. Qualitative Methods and Grounded Theory*, Lund, Sweden: Studentlitteratur.
- STORPER, M. (1997) *The regional world: territorial development in a global economy*, New York: Guilford Press.
- STRAUSS, A.L. et J. CORBIN (1998) *Basics of Qualitative Research*, 2^e édition, Thousand Oaks, CA: Sage.
- THÉRIAULT, J.-Y. (1995) *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton : Les Éditions d'Acadie.
- THÉRIAULT, L. (1982) *La question du pouvoir en Acadie*, Moncton : Éditions d'Acadie

THÉRIAULT, J.-Y. (2004) « Est-ce progressiste, aujourd'hui, d'être traditionaliste? ». Dans Magord, A. (dir.), *L'Acadie plurielle, dynamiques identitaires collectives et développement au sein des réalités acadiennes*, Moncton : Centre d'études acadiennes.

THÉRIAULT, J.-Y. (2006) « Identité, territoire et politique en Acadie ». Dans Magord, A. (dir.), *Adaptation et innovation. Expériences acadiennes contemporaines*, Bruxelles : Presses Interuniversitaires Européennes – Peter Lang.

THÉRIAULT, J.-Y. (2007) *Faire société. Société civile et espace francophone*, Sudbury : Prise de parole.

THRIFT, N. (1996) *Spatial Formation*, London: Sage.

THRIFT, N. (1997) « The still point: expressive embodiment and dance ». Dans Pile, S. and Keith, M. (Éds.), *Geographies of Resistance*, Routledge: 124-151

THRIFT, N. (2004) « Performance and Performativity : A Geography of Unknown Lands ». Dans Duncan, J.S., N.C. Johnson et R.H. Schein (éd.) *A Companion to Cultural Geography*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

THRIFT, N. and J.-D. DEWSBURY (2000) « Dead geographies, and how to make them live again », *Environment and Planning D: Society and Space*, 18: 411-432.

TRÉPANIÉ, C. (1996) « Le mythe de l'Acadie des Maritimes », *Géographie et cultures*, 17 : 55-73.

TRÉPANIÉ, C. (1994) « À la recherche de l'Acadie et des perceptions identitaires des Acadiens des provinces Maritimes du Canada », *Études Canadiennes/Canadian Studies*, 37 : 181-195.

VALENTINE, G. (1999) « A corporeal geography of consumption », *Environment and Planning D: Society and Space*, 17: 329-351.

VENNIN, L. (1994) « CMA : à quoi ça a servi? », *Ven'd'est*, 61 : 16-18.

VERNEX, J.-C. (1979) *Les Acadiens*, Paris : Éditions entente (collection « Minorités »).

VIDAL, P. (1997) « Territoire, environnement et aménagement ». Dans Eveno, E. (dir.), *Société de l'information, politiques publiques et enjeux territoriaux*, Université de Toulouse Le Mirail (UFR de géographie).

VILLADARY, A. (1968) *Fête et vie quotidienne*, Paris: Les Éditions ouvrières.

WELLMAN, B. (2001) « Physical Place and Cyberplace: The Rise of Networked Individualism », *International Journal of Urban and Regional Research*, 25(2): 227-252.

WAI-CHUNG YEUNG, H. (1997) « Critical realism and realist research in human geography: a method or a philosophy in search of a method », *Progress in Human Geography*, 1(21): 51-74.

WHATMORE, S. (2002) *Hybrid Geographies. Natures, Cultures and Spaces*, London: Sage.

WIKIPEDIA (2012) « Péninsule acadienne, limites», [En ligne], URL : http://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:P%C3%A9ninsule_acadienne_limites.svg, page consultée le 21 mai 2011.

YOUNG, R. (éd.) (1981) *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, London: Routledge & Kegan Paul.

ANNEXES

ANNEXE 1 : PROGRAMMATION DES DIVERS ÉVÉNEMENTS DU CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

L'OUVERTURE OFFICIELLE DU 4^E CONGRES MONDIAL ACADIEN
--

Vendredi 7 août 2009 : Journée d'ouverture du CMA 2009 - *L'Acadie accueille*

Des îles acadiennes Miscou et Lamèque jusqu'au port de Shippagan, foulant le sol habité jadis par les Premières Nations, traversant de magnifiques ponts au son d'une chorégraphie de bateaux colorés et rencontrant sur leur passage une multitude de trésors humains et culturels de toutes origines, les citoyens et les visiteurs participeront à la marche de l'Acadie qui sera à la fois une célébration des origines et de la vitalité actuelle de ce peuple francophone d'Amérique.

Miscou (Route 113)

9 h : Début de la Journée d'ouverture du 4^e Congrès mondial acadien

Marche sur le pont de Miscou

Chorégraphie avec plus de 200 bateaux côtiers

Accueil des dignitaires et des visiteurs de la diaspora acadienne

Discours de circonstance

Fête d'accueil accompagnée de musique acadienne

Lamèque

13 h : Ouverture de la fête au Village dans la rue de l'Aréna

Après le premier coup d'envoi à Miscou, poursuivez la fête au village des îles acadiennes, conçu spécialement pour le grand rassemblement et composé de petits kiosques aux couleurs vives de l'Acadie. Venez y apprécier la créativité des artisans et artistes acadiens et découvrir des produits du terroir exclusifs aux îles acadiennes. Y seront également présentés des démonstrations de talents acadiens (musique, danse, chants, théâtre) et métiers traditionnels, des activités pour enfants, des amuseurs de rue et un coin photo.

Shippagan

16 h : Arrivée et accueil des visiteurs en provenance des îles acadiennes au Parc Duguay-Mallet

Des trousseaux d'accueil seront remis aux visiteurs contenant la programmation communautaire de même que diverses informations utiles aux visiteurs. De la musique, de l'animation et de l'art en direct seront présentés.

17 h 30 : Ouverture du site pour le spectacle

20 h : Pré-spectacle d'ouverture

21 h : Spectacle d'ouverture du Congrès mondial acadien – *Racines océanes, l'Acadie accueille*

Racines océanes, l'Acadie accueille

Rythmes d'Acadie et rythmes du monde sont réunis dans ce spectacle qui célèbre avec force la vitalité de l'Acadie. Installés sur le quai de Shippagan, des artistes de grand talent issus d'Acadie et de la

francophonie accueillent en musique, en paroles et en chansons le public venu de partout. Racines océanes est un appel à la fête qui nous transporte dans un voyage musical fascinant.

Conception et mise en scène : René Poirier / **Direction musicale** : Isabelle Thériault

Artistes invités : Sandra Le Couteur, Calixte Duguay, Christian KIT Goguen, Paul Hébert, Nathalie Renault, Suroît, Dominique Dupuis, Oumou Soumaré et plusieurs autres.

VOLET 1 : L'ACADIE ET LA GÉNÉALOGIE - LES RÉUNIONS DE FAMILLE
--

De nombreuses familles se réuniront pendant l'événement, dont certaines qui accueilleront des familles s'intéressant à l'Acadie. Dans le cadre de cette étude, trois familles ont été retenues afin de représenter une certaine diversité.

Arsenau-Arsenault-Arseneaux-Arsenault	
13-14 août 2009 Centre Léopold Thériault de St-Isidore	
Programmation préliminaire 13 août – 16 h 14 août – de 9 h à 22 h	Inscription; épluchette de blé d'Inde; rencontre de famille style libre et musique avec artistes de la région. Généalogie sur les lieux toute la journée Inscription; conférences de Georges Arsenault, Paul Arsenault et Edna Arsenault-McGrath; dîner libre; ouverture officielle et plantation d'un arbre dans le parc de St-Isidore; conférence de Pierre Arsenault (compte rendu de la formation de l'Association des Arsenault); souper libre; spectacle avec artistes Arsenault bien connus; soirée dansante.
Haché et Gallant	
8 août 2009 Aréna des Îles de Lamèque	

Programmation préliminaire 8 août – 10 h à 0 h 30	Accueil et inscription; dîner libre; vitrines sur nos familles; conférence sur la généalogie; lignées généalogiques « Identifiez votre ancêtre »; tableaux d'honneur; exposition d'œuvres artistiques; manifestations culturelles; conférence sur la généalogie par Georges Arsenault « Le Grand Dérangement et la famille Haché-Gallant »; souper sur place; spectacle « Place aux artistes Haché-Gallant »; soirée dansante avec le groupe <i>Les 427</i> .
--	---

Losier-Lausier-Lauzier-Lozier	
21-22 août 2009 Complexe Léopold Thériault de St-Isidore	
Programmation préliminaire 21 août 2009 – 14 h-19 h 30 22 août 2009 – dès 8 h	Inscription et vente du Dictionnaire généalogique des familles Losier; ouverture officielle; activités brise-glace et soirée sociale. Brunch; visite des terres ancestrales (carte géographique fournie); conférence sur la généalogie; vente du Dictionnaire généalogique des familles Losier; conférence sur d'illustres Losier.

VOLET 2: L'ACADIE ET LE COMMUNAUTAIRE – LE GRAND RASSEMBLEMENT JEUNESSE 2009

Du 12 au 17 août 2009 à Tracadie-Sheila et Grand Caraquet

Organisé par la Société Nationale de l'Acadie appuyée par la Commission jeunesse de l'Acadie, l'AAAPNB, la SJA et le CMA 2009

La jeunesse acadienne accueillera des jeunes francophones de 12 à 25 ans d'ailleurs au Canada, des États-Unis, de la Belgique, de la France, de la Roumanie et de la Louisiane, entre autres. L'événement est divisé en trois volets : art/culture, leadership et politique. Organisé par et pour les jeunes, l'événement vise à les conscientiser à leur identité culturelle. Une myriade d'activités est au programme : ateliers en musique, art visuel, danse, cinéma/ vidéo/ télévision et initiation au monde de

la production d'événements artistiques, conférences et travaux d'équipe sur la communication, le leadership et l'engagement communautaire.

VOLET 3 : L'ACADIE ET LA CULTURE – L'ACADIE ET SES HUMEURS

Pendant toute la durée du Congrès, des événements d'envergure se dérouleront dans l'ensemble de la péninsule acadienne : arts visuels, théâtre, spectacles, activités en nature, découverte de la région, sports, projets scolaires, radio, musique, films, rencontres d'affaires, etc.

Courtes formes maritimes (7-23 août 2009)

Théâtre populaire d'Acadie

Dans divers lieux de la Péninsule acadienne, des artistes de plusieurs disciplines vous en mettront plein la vue avec de courtes pièces d'une quinzaine de minutes qui sont au théâtre ce que sont les courts métrages au cinéma. Le projet est issu de la création de six auteurs en sept lieux de la Péninsule acadienne. Ses horizons ont par la suite été élargis grâce à la collaboration, pour des séances de formation, avec la compagnie Houppz Théâtre!, le Théâtre de la Pire Espèce ainsi que le Théâtre Incliné.

Grand concert péninsulaire (17 août 2009 à Tracadie-Sheila, 19 août 2009 à Lamèque et 21 août 2009 à Caraquet) par le *Conservatoire de musique de l'Acadie*

Un grand concert péninsulaire se prépare. Pour chacune des représentations, la première partie sera assurée par des élèves et des professeurs du Conservatoire de musique de l'Acadie qui interpréteront, comme solistes ou en groupe, une variété de pièces classiques en chant et pour divers instruments. Cette célébration du talent des jeunes musiciens de la Péninsule acadienne sera suivie par la prestation d'un ancien élève du Conservatoire, le ténor Aldéo Jean, à Tracadie-Sheila, d'une spécialiste de la flûte à bec, Stéphanie Ferron, à Lamèque et du pianiste Carl Philippe Gionet à Caraquet.

Symposium d'art actuel Illuminations 2009 (7-23 août)

Centre culturel de Caraquet et Groupe Existe

Lieu : Aréna Léopold-Foulem de Caraquet

Le Symposium d'art actuel Illuminations 2009 sera présenté conjointement par le Centre culturel de Caraquet et le Groupe Existe avec une exposition d'œuvres d'art qui apportera une touche artistique au Congrès mondial acadien. Ayant pour but de susciter un questionnement notamment sur la place des arts contemporains acadiens, l'esprit péninsulaire acadien et les liens entre l'identité et la culture, les multiples volets du Symposium seront axés sur la prise de conscience, la réflexion et la remise en question.

Voir l'Acadie (7-22 août 2009)

Festival du cinéma acadien, Cojax Productions

Lieux : Caraquet, Pokemouche, Tracadie et Shippagan

Plongez en plein cœur du cinéma acadien en participant à Voir l'Acadie, un volet culturel présenté par Cojax Productions. Un échantillon de la cinématographie acadienne soigneusement choisi en collaboration avec le cinéaste-poète-animateur acadien de renom Paul Bossé sera présenté en quatre lieux de la Péninsule acadienne pendant la durée du Congrès.

Pour une liste des films présentés, voir le site Internet du Congrès mondial acadien 2009 : www.cma2009.ca

Journée de la fête nationale de l'Acadie (15 août 2009)

Région du Grand Caraquet

L'Acadie célèbre

Précédé par une série de déjeuners champêtres à Grande-Anse, au Village historique acadien et à la marina de Bas-Caraquet, le Grand Tintamarre 2009 sera un moment de célébration incontournable pour toute l'Acadie. Initiée par le Festival acadien de Caraquet, en collaboration avec le CMA 2009, cette manifestation d'art communautaire dans la rue sera enrichie par des éléments allégoriques qui frapperont l'imaginaire collectif. Au son des bruits de casseroles et d'instruments de musique, des personnes au maquillage excentrique et aux costumes bigarrés défileront avec la population et les visiteurs pour affirmer haut et fort leur fierté envers l'Acadie. Ce grand moment de délire heureux cheminera vers le grand spectacle Tintamarre de feux qui réunira certains des artistes les plus marquants de la grande Acadie.

Tintamarre de feux – Le temps de se dire...

Un spectacle grandiose en plein cœur de la place publique à Caraquet, entre les ruines du vieux couvent, le clocher de l'église et les murs du centre culturel. Tintamarre de feux – Le temps de se dire... rassemble le temps d'une soirée inoubliable les figures de proue de la scène artistique acadienne et leurs invités. Un spectacle présentant une Acadie moderne qui réinvente ses racines et raconte d'une façon nouvelle son parcours extraordinaire.

Conception et mise en scène : Jac Gautreau / **Direction musicale** : François Émond

Artistes invités : Ode à l'Acadie, Radio-Radio, 1755, Fayó, Rosemarie Landry, Pascal Lejeune, Annie Blanchard, Donat Lacroix, Cayouche, Michel Thériault, Khalid El Idrissi et plusieurs autres.

L'Acadie invente (16 août 2009)

Ouverture de l'espace 2009 – Pokemouche

La région de Pokemouche sera la terre d'accueil d'une multitude d'activités festives et interactives qui se dérouleront dans un espace extérieur aménagé en lieu où l'innovation, la créativité et le savoir-faire de l'Acadie et de la Francophonie seront mis en valeur. Ce village physique et virtuel, nommé Espace 2009, qui servira de lieu de rencontres, de réjouissances et de divertissements, sera conçu comme une mosaïque humaine et technologique présentant l'Acadie et la Francophonie dans les divers domaines où elle se distingue. Des espaces dédiés à des domaines spécifiques : technologie, science, économie, cuisine, arts, culture et musique, communautés, etc. permettront aux visiteurs de découvrir toute la richesse de l'ingéniosité acadienne et francophone.

VOLET 4 : L'ACADIE ET LE DISCOURS SCIENTIFIQUE – GRANDE JASSETTE.COM

Le volet des conférences du Congrès mondial acadien 2009 va se déployer sous le thème général de « L'Acadie en mouvement ». Le public est invité à assister à des conférences et témoignages orientés vers l'affirmation d'une Acadie moderne prête à s'affirmer au cours du troisième millénaire. Ces conférences susciteront l'intérêt général et la participation populaire sur des thèmes variés. Elles seront l'occasion idéale de se rassembler et de réfléchir sur le présent et l'avenir de la collectivité acadienne. Les conférences seront réparties sur le territoire de la Péninsule.

Quelques-unes des conférences présentées

8 août 2009 : Abdou Diouf, secrétaire générale de l'Organisation internationale de la francophonie

8 août 2009 : Jean-Claude Basque (Ass. biblio. U. de M.), Les Acadiens et le monde du travail

8-9 août 2009 : La poésie avec Raymond Guy Leblanc (Festival Acadien)

9 août 2009 : L'identité, la culture, les arts et le patrimoine

12-14 août 2009 : UMCS entre Golfe du Saint-Laurent et Centre-Ouest français. Rencontres et échanges.

12-13 août 2009 : La Chaire des Caisses populaires acadiennes : La coopération en Acadie

14 août 2009 : UMCS avec Monica Moldovan « Une ressource inépuisable pour un avenir possible » en lien par vidéo conférence avec l'Université de Poitiers.

16-18 août 2009 : L'Acadie reçoit – Institut d'études acadiennes de l'U. de M., Association des anciens et anciennes et amis de l'U. de M.

17 août 2009 : Société nationale de l'Acadie « La pérennité du peuple acadien : défis et opportunités »

19-20 août 2009 : Village historique acadien « Survol de l'histoire acadienne »

LA FERMETURE OFFICIELLE DU 4^E CONGRES MONDIAL ACADIEN

Dimanche 23 août 2009 : Journée de fermeture du Congrès mondial acadien – L'Acadie rassemble

Région de Tracadie-Sheila/Néguac

Sous le signe de la jeunesse, de la famille et de la spiritualité, cette journée de fermeture s'amorcera dans la région de Néguac par un formidable carnaval d'été. La journée culminera vers le grand spectacle de fermeture du Congrès mondial acadien 2009 à Tracadie-Sheila. Ce spectacle multidisciplinaire qui mettra en vedette certaines des plus grandes voix de l'Acadie actuelle relatera en images, en musique et en chansons l'incroyable mouvance de ce peuple francophone. Comme un message lancé au monde, un appel à la solidarité humaine et à la paix, le spectacle D'une même voix sera un émouvant voyage au cœur de l'âme acadienne.

Au programme de la journée : défilé, cérémonie protocolaire de fermeture et spectacle de clôture

Spectacle de fermeture du 4^e Congrès mondial acadien – D'une même voix

Conception et mise en scène : Théo Brideau

Direction musicale : David Boutin

Artistes invités : Angèle Arsenault, Wilfred Le Bouthillier, Jean-François Breau, Nathalie Paulin, Grand Dérangement, Waylon Thibodeau, Gadèle, Roland Gauvin, Dominique Breau, Nancy Breau et plusieurs autres

Pour une programmation complète des activités du Congrès, voir le site Internet :

<http://www.cma2009.ca/index.php?page=programmation>

ANNEXE 2 : GUIDE D'ENTREVUE

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN : SA STRUCTURE ET SON ORGANISATION

Localité : _____

Date : _____

1. Quelle est votre vision de l'Acadie, de son territoire, de leur identité?

2. Parlez-moi de l'organisation du Congrès?

D'où vient l'initiative? Depuis combien de temps l'organisation est-elle en marche? Quelles en ont été les principales étapes? Y a-t-il eu des conflits dans les choix? Quelles concessions et quels arbitrages ont-ils été nécessaires? Quels ont été les principaux défis? Comment ont-ils été relevés?

3. Parlez-moi du lieu où se déroule le Congrès mondial acadien?

En quoi est-il significatif? Le CMA aurait-il la même signification s'il se déroulait ailleurs?

4. Quelle est la vision du conseil d'administration?

Que signifie le Congrès mondial acadien? Quels sont les buts visés par les organisateurs? Quelle vision de l'Acadie est-elle promue dans le cadre de l'événement?

5. Globalement, en quoi consiste le Congrès mondial acadien?

Quelles sont les activités organisées? Comment se déroule-t-il? En quoi le CMA rompt-il avec le quotidien?

6. Parlez-moi des divers groupes qui participent au Congrès mondial acadien?

Qui est inclus? Y a-t-il des différences entre les Acadiens des différents endroits? Quels sont les ingrédients qui peuvent assurer une certaine unité entre les différents groupes? Est-il important que les différents groupes d'Acadiens participent aux activités du Congrès? Pourquoi?

7. Quel est le résultat escompté et quelles sont les retombées envisagées?

À long terme, quelles suites le CMA pourrait-il avoir? Aura-t-il des retombées positives pour l'Acadie, pour les participants? Lesquelles? Comment faire en sorte que les objectifs soient atteints?

Pour terminer, avez-vous d'autres commentaires sur le Congrès, son organisation et sa signification?

Merci de votre participation.

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN : SA STRUCTURE ET SON ORGANISATION
ENTREVUE INDIVIDUELLE AUPRÈS DES RESPONSABLES DES QUATRE VOILETS DU CONGRÈS

Localité : _____
Responsable : _____

Date : _____
Événement : _____

A. IDENTIFICATION

Je vous poserai maintenant quelques questions d'usage sur votre âge, votre travail, votre scolarité, votre langue, votre lieu de résidence et votre implication au sein de l'organisation du Congrès mondial acadien.

1. Inscrire le sexe

- 01 Homme
- 02 Femme

- 01 Français
- 02 Anglais
- 03 Français et anglais
- 04 Français et autre
- 05 Français, anglais et autre
- 06 Anglais et autre
- 07 Autre seulement

2. Dans quelle catégorie d'âge vous situez-vous?

- 01 24-34 ans
- 02 35-44 ans
- 03 45-54 ans
- 04 55-64 ans
- 05 65 ans et plus

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

3. Votre profession : _____

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas (chômeur, retraité, étudiants, etc.)*

7. Quel est votre lieu de naissance?
(Municipalité, province/État, pays) : _____

4. Est-ce que vous travaillez?

- 01 À votre compte, sans employés
- 02 À votre compte, avec des employés
- 03 Pour une entreprise privée
- 04 Dans le secteur public
- 05 Autre (noter) : _____

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

8. Quel est votre lieu de résidence actuel?
(Municipalité, province/État, pays) : _____

Depuis combien de temps?

- 01 Moins d'un an
- 02 1-5 ans
- 03 6-10 ans
- 04 11-25 ans
- 05 Plus de 25 ans

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

5. Quel est votre plus haut niveau de scolarité atteint?

- 01 Études primaires
- 02 Études secondaires
- 03 Études collégiales
- 04 Études universitaires de 1^{er} cycle
- 05 Études universitaires de 2^e ou 3^e cycle

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

9. Avez-vous de la parenté dans la péninsule acadienne (Nouveau-Brunswick) (grands-parents, parents, frères, sœurs, enfants...)?

- 01 Oui
- 02 Non

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

6. Quelle est votre langue maternelle?

10. Avez-vous des amis ou des connaissances dans la péninsule acadienne au Nouveau-Brunswick?

- 01 Oui
- 02 Non

97 *Ne sait pas*

98 *Refus*

99 *Ne s'applique pas*

11. Avez-vous de la parenté ailleurs au Nouveau-Brunswick (grands-parents, parents, frères, sœurs, enfants...)

- 01 Oui
- 02 Non

97 *Ne sait pas*

98 *Refus*

99 *Ne s'applique pas*

12. Avez-vous des amis ou des connaissances ailleurs au Nouveau-Brunswick?

- 01 Oui
- 02 Non

97 *Ne sait pas*

98 *Refus*

99 *Ne s'applique pas*

13. Quelle est votre implication au sein du CMA (rôle, fonction)?

14. Qu'est-ce qui vous a poussé à vous impliquer dans le CMA?

15. Avez-vous été impliqué dans l'organisation des Congrès antérieurs?

- 01 Oui
- 02 Non

97 *Ne sait pas*

98 *Refus*

99 *Ne s'applique pas*

Y a-t-il eu des changements, des nouveautés? En quoi l'organisation de celui-ci diffère-t-elle ou est-elle semblable à celle des congrès antérieurs?

Qu'est-ce qui vous a amené à vous impliquer dans celui-ci?

16. Quelle est votre vision du Congrès mondial acadien? Que représente cet événement pour vous?

17. Quelle est votre vision de l'Acadie?

Comment le CMA en fait-il ou non la promotion?

B. ACTIVITÉ ET OBJECTIFS

Je vous poserai maintenant quelques questions sur l'activité dont vous êtes en charge, sur son importance et les objectifs qu'elle vise.

18. Pouvez-vous m'expliquer en quoi consiste l'activité que vous organisez? Quelle est son importance dans le cadre du Congrès mondial acadien?

19. Quels sont les buts visés dans le cadre de cette activité?

Quels sont les éléments mis en place pour les atteindre?

20. Quels sont les résultats escomptés dans l'immédiat? (Par exemple, en termes de participation, d'innovation culturelle, d'identité, etc.)

21. Quels sont les suites envisagées à long terme. Par exemple, les retombées politiques, sociales, culturelles et économiques.

22. Quelle vision de l'Acadie est promue dans le cadre de cette activité? Comment sera-t-elle transmise?

C. CHOIX POLITIQUES

Je vous poserai maintenant quelques questions concernant les choix politiques qui ont mené l'organisation de l'activité en question.

23. Où l'activité se tiendra-t-elle?

Comment le choix a-t-il été fait? Sur la base de quels critères?

Y a-t-il eu des difficultés, des tensions, dans le choix du lieu? Si oui, comment ont-elles été résorbées?

24. Quelles sont les activités prévues dans le cadre de l'événement organisé?

Comment le choix a-t-il été fait? Sur la base de quels critères?

Y a-t-il eu des difficultés, des tensions, dans le l'organisation des activités? Si oui, comment ont-elles été résorbées?

25. Quel est votre public cible?

Les activités sont-elles ouvertes à tous ou se font-elles sur invitation?

Si elles se font sur invitation, à qui les invitations ont-elles été adressées?

Comment ont-elles circulées?

Y a-t-il eu certaines difficultés pour rejoindre les gens?

26. Comment ferez-vous en sorte qu'une certaine unité soit atteinte? Par exemple, avez-vous pris des moyens pour que les gens se mélangent, se parlent?

27. Dans quelle langue se dérouleront les activités?

28. Quels peuvent être les facteurs d'inclusion et d'exclusion lors de l'activité? Par exemple, y a-t-il des éléments qui peuvent faire en sorte que certaines personnes se sentent exclues?

D. ORGANISATION GÉNÉRALE ET PUBLICITÉ

Je vous poserai maintenant quelques questions concernant l'organisation générale de l'événement en question et la promotion qui en est faite.

29. Y a-t-il eu de la publicité pour faire la promotion de l'événement?

- 01 Oui
02 Non

Si oui, de quel type de publicité s'agit-il?

À qui s'adresse-t-elle?

Quels éléments met-elle en valeur?

30. D'où vient l'initiative de l'événement?

31. Quel est la structure organisationnelle de l'événement?

Comment a-t-elle été formée?

Y a-t-il différentes visions au sein de l'équipe? Y a-t-il des tensions?

Comment la bonne organisation de l'événement est-elle assurée?

32. D'où le financement provient-il?

33. Qui sont vos principaux partenaires et commanditaires?

D'où proviennent-ils?

Pour terminer, selon vous, quels sont les plus grands défis auxquels doit faire face l'Acadie en tant que communauté minoritaire au territoire éclaté?

Comment ces défis peuvent-ils être relevés?

Commentaires généraux

Merci de votre participation

ANNEXE 3 : GUIDE D'OBSERVATION

Sujet/Activité :

Observateur :

Date :

Heure :

Lieu :

Durée :

LES ACTEURS ET LEUR COMPORTEMENT	OBSERVATIONS	NOTES
Caractéristiques extérieures Âge et sexe	<u>Catégorie d'âge</u> Vieux, jeunes, adolescents, adultes <u>Répartition des sexes</u> Homme/Femme	Heure
Caractéristiques extérieures Apparence	Habillement (t-shirt) Matériel (drapeau, insigne, maquillage...) Apparence générale Identification à un/plusieurs groupes	
Caractéristiques extérieures Nationalité	Origine Minorité visible	
Comportements Interaction	<u>Famille</u> <u>Groupe</u> Sociabilité, attitude festive, rapprochements/rencontres (les groupes semblent-ils se mélanger...), homogénéité/hétérogénéité des groupes – identification	

Comportements Participation	Attitude, niveau d'intérêt, participation, geste Occupation de l'espace par les différents groupes (qui se place en avant...) Ambiance générale et réception de l'événement (cris, applaudissements, participation, par ex. est-ce que les gens chantent, dansent...)	
Comportements Ce qu'on entend...	Thème de conversation Ton de voix, accent Élocution Qui parle à qui	
LES LIEUX ET LE PAYSAGE	OBSERVATIONS	NOTES
Les lieux	Organisation spatiale Les lieux sont-ils totalement occupés Kiosque des souvenirs	
Le paysage	<u>Pancartes et publicités</u> Langue Localisation Qu'est-ce qui est mis en valeur... <u>Décorations</u> Quantité Localisation Qu'est-ce qui est mis en valeur Kiosques, signes culturelles	

Interactions avec le chercheur, impressions du chercheur, commentaires généraux

ANNEXE 4 : QUESTIONNAIRE AUX PARTICIPANTS

LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN VU ET VÉCU PAR LES PARTICIPANTS QUESTIONNAIRE

Localité : _____

Activité : _____

Date : _____

Période : 01 AM
 02 PM
 03 Soirée

A. IDENTIFICATION

Je vous poserai maintenant quelques questions d'usage sur votre âge, votre travail, votre scolarité, votre langue et votre lieu de résidence.

Inscrire le sexe

Homme

Femme

Français

Anglais

Français et anglais

Français et autre

Français, anglais et autre

Anglais et autre

Autre seulement

Dans quelle catégorie d'âge vous situez-vous?

18-24 ans

24-34 ans

35-44 ans

45-54 ans

55-64 ans

65 ans et plus

Quel est votre lieu de naissance?

(Municipalité, province/État, pays) : _____

Votre profession : _____

Est-ce que vous travaillez?

À votre compte, sans employés

À votre compte, avec des employés

Pour une entreprise privée

Dans le secteur public

Autre (noter) : _____

Quel est votre lieu de résidence actuel?

(Municipalité, province/État, pays) : _____

Refus

Ne s'applique pas

Depuis combien de temps?

Moins d'un an

1-5 ans

6-10 ans

11-25 ans

Plus de 25 ans

Quel est votre plus haut niveau de scolarité atteint?

Études primaires

Études secondaires

Études collégiales

Études universitaires de 1^{er} cycle

Études universitaires de 2^e ou 3^e cycle

Refus

Ne s'applique pas

Refus

Ne s'applique pas

Avez-vous de la parenté et/ou amis dans la péninsule acadienne (Nouveau-Brunswick)?

Oui

Non

Ne sait pas

Refus

Ne s'applique pas

Quelle est votre langue maternelle?

Avez-vous de la parenté et/ou des amis ailleurs au Nouveau-Brunswick?

Oui

Non

Ne sait pas

Refus

Ne s'applique pas

B. IDENTITÉ ET APPARTENANCE

Je vous poserai maintenant quelques questions sur votre identité, votre appartenance et votre vision de l'Acadie.

Jusqu'à quel point vous identifiez-vous comme :

	Francophone	Anglophone	Bilingue	Acadien
Complètement	05	05	05	05
Beaucoup	04	04	04	04
Moyennement	03	03	03	03
Un peu	02	02	02	02
Pas du tout	01	01	01	01
<i>Ne sait pas</i>	97	97	97	97
<i>Refus</i>	98	98	98	98
<i>Ne s'applique pas</i>	99	99	99	99

Quelle est votre appartenance géographique? (Décrire les lieux où vous vous sentez le plus chez vous, le plus à l'aise)

Vous sentez-vous chez vous dans la péninsule acadienne?

01 Pas du tout

02 Un peu

03 Moyennement

04 Beaucoup

05 Complètement

97 *Ne sait pas*

98 *Refus*

97 *Ne s'applique pas*

Vous sentez-vous proche de l'Acadie?

	Sur le plan géographique	Sur le plan historique	Sur le plan culturel
Complètement	05	05	05
Beaucoup	04	04	04
Moyennement	03	03	03
Un peu	02	02	02
Pas du tout	01	01	01
<i>Ne sait pas</i>	97	97	97
<i>Refus</i>	98	98	98
<i>Ne s'applique pas</i>	99	99	99

Quand, dans quelles circonstances et dans quels endroits vous sentez-vous le plus Acadien?

Est-ce que vous vous sentez plus Acadien lorsque vous participez au CMA?

- 01 Beaucoup moins
- 02 Un peu moins
- 03 Autant
- 04 Un peu plus
- 05 Beaucoup plus

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

À quel degré trouvez-vous que les définitions suivantes s'appliquent à l'Acadie?

ACCORD	L'Acadie, c'est les provinces de l'Atlantique (N-B, N-É, IPE)	L'Acadie, c'est partout où il y a des Acadiens	L'Acadie, c'est une manière de vivre exprimée par les sentiments ressentis envers le pays et l'identité	L'Acadie, c'est une histoire	L'Acadie, c'est un mythe, on ne peut pas la définir
ENTIÈREMENT D'ACCORD	05	05	05	05	05
FORTEMENT D'ACCORD	04	04	04	04	04
MOYENNEMENT D'ACCORD	03	03	03	03	03
FAIBLEMENT D'ACCORD	02	02	02	02	02
AUCUNEMENT D'ACCORD	01	01	01	01	01
<i>Ne sait pas</i>	97	97	97	97	97
<i>Refus</i>	98	98	98	98	98
<i>Ne s'applique pas</i>	99	99	99	99	99

C. LE CONGRÈS MONDIAL ACADIEN

Je vous poserai maintenant quelques questions sur votre participation au Congrès mondial acadien et sur ce qu'il représente pour vous. Ces questions visent à me faire connaître votre opinion sur l'événement.

Est-ce votre première participation au CMA?

01 Oui

Qu'est-ce qui vous a poussé à y participer?

02 Non

Au(x)quel(s) avez-vous participé? _____

Pourquoi revenir?

97 *Ne sait pas*

98 *Refus*

99 *Ne s'applique pas*

Évaluez les différentes activités organisées dans le cadre du Congrès mondial acadien et les principaux services offerts?

	Excellent	Bien	Moyen	Faible	Très faible		Ne sait pas	Refus	Ne s'applique pas
Réunions de famille	05	04	03	02	01		97	98	99
Grand Rassemblement Jeunesse	05	04	03	02	01		97	98	99
Sommet des femmes	05	04	03	02	01		97	98	99
Conférences et discours	05	04	03	02	01		97	98	99
Déjeuners, dîners, soupers causeries	05	04	03	02	01		97	98	99
Animation communautaire	05	04	03	02	01		97	98	99
Concerts	05	04	03	02	01		97	98	99
Expositions artistiques	05	04	03	02	01		97	98	99
Soirées culturelles	05	04	03	02	01		97	98	99
Théâtre populaire	05	04	03	02	01		97	98	99
Festival de cinéma	05	04	03	02	01		97	98	99
Fête nationale de l'Acadie	05	04	03	02	01		97	98	99
Espace 2009	05	04	03	02	01		97	98	99
Autre (précisez)	05	04	03	02	01		97	98	99
Accueil	05	04	03	02	01		97	98	99
Bénévoles	05	04	03	02	01		97	98	99
Organisation générale	05	04	03	02	01		97	98	99

Quelle est pour vous l'importance des différents événements organisés dans le cadre du Congrès mondial acadien?

	Rencontres de famille	Activités culturelles et artistiques	Activités associatives et communautaires	Communications scientifiques
Très important	05	05	05	05
Important	04	04	04	04
Moyennement important	03	03	03	03
Peu important	02	02	02	02
Pas du tout important	01	01	01	01
Ne sait pas	97	97	97	97
Refus	98	98	98	98
Ne s'applique pas	99	99	99	99

Commentaires :

Où logez-vous durant le Congrès mondial acadien?

Ville ou village :

- 01 Hôtel-Motel
- 02 Gîte touristique
- 03 Auberge de jeunesse
- 04 Camping
- 05 Parenté ou amis
- 06 Camping
- 07 Chalet ou maison louée
- 08 Chambre louée
- 09 Autre (précisez)

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

Était-il difficile de trouver de l'hébergement pour la durée du CMA?

- 01 Pas du tout
- 02 Un peu
- 03 Moyennement
- 04 Beaucoup
- 05 Énormément

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

L'endroit où se déroule le CMA a-t-il une importance dans le fait que vous y participiez?

- 01 Pas du tout
- 02 Un peu
- 03 Moyennement
- 04 Beaucoup
- 05 Énormément

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

Ressentez-vous certaines tensions dans le CMA? (par exemple sur le plan linguistique, culturel, entre les différentes populations acadiennes, etc.)

- 01 Pas du tout
- 02 Un peu
- 03 Moyennement
- 04 Beaucoup
- 05 Énormément

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 100 *Ne s'applique pas*

Ressentez-vous une certaine unité au sein du CMA? (par exemple, vous sentez-vous inclus parmi les différentes populations acadiennes?)

- 01 Pas du tout
- 02 Un peu
- 03 Moyennement
- 04 Beaucoup
- 05 Énormément

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

Avec qui participez-vous au CMA?

Avez-vous fait de nouvelles rencontres, de nouveaux contacts et développé de nouveaux réseaux dans le CMA?

Commentaires :

D. L'ACADIE DANS L'AVENIR

Pour terminer, je vous poserai quelques questions sur votre vision de l'Acadie dans l'avenir.

Le fait de participer au CMA changera-t-il votre vision de l'Acadie dans l'avenir?

- 01 Oui
- 02 Non
- 03 Peut-être

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

Expliquez : _____

Prévoyez-vous participer au prochain CMA?

- 01 Oui
- 02 Non
- 03 Peut-être

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

Expliquez : _____

Prévoyez-vous revenir dans la péninsule acadienne au cours de la prochaine année?

- 01 Oui
- 02 Non
- 03 Peut-être

- 97 *Ne sait pas*
- 98 *Refus*
- 99 *Ne s'applique pas*

Expliquez : _____
