

**Imaginaires collectifs :
le récit du mythe du Grand Dérangement dans l'imaginaire acadien.**

par
Gilbert McLaughlin

Thèse présentée
à la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Université d'Ottawa
dans le cadre des exigences du programme de maîtrise ès arts (M.A.) en science politique.

Sous la codirection de
Gérard Bouchard (Université du Québec à Chicoutimi)
François Rocher (Université d'Ottawa)

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

Résumé

La déportation des Acadiens de leurs terres en 1755 est un évènement sur lequel se fonde cette communauté. Le Grand Dérangement, comme on l'appelle fréquemment, n'est pas un simple évènement historique. Il aura passé de l'histoire à la mémoire et de la mémoire au mythe. Élevé officiellement au rang de mythe fondateur lors de la première Convention nationale acadienne de 1881, le Grand Dérangement subira par la suite de nombreuses réinterprétations dans les discours politiques. Reprenant la théorie de Gérard Bouchard sur les mythes et les imaginaires collectifs, cette thèse vise à comprendre quelles ont été les interprétations historiques du mythe du Grand Dérangement dans le discours national des élites acadiennes entre 1763 et 2005. Retourner au mythe, c'est retourner à l'imaginaire d'un peuple et de son importance dans ses processus de conciliation des conflits. L'objectif est donc de comprendre les nombreuses réinterprétations du Grand Dérangement issues des discours des élites politiques acadiennes, mais aussi de démontrer le rôle structurant du mythe dans la construction de l'identité acadienne.

The expulsion of the Acadians from their land in 1755 is an event which defined this community. The "Grand Dérangement", or Great Upheaval, long ago made the passage from historical event to collective memory and from collective memory to myth. Officially raised to the level of a founding myth during the first Acadian National Convention of 1881, the Great Upheaval has been subject to several political reinterpretations. Using Gérard Bouchard's theory of collective myths and imaginaries, this thesis aims to understand the historical reinterpretations of the Great Upheaval myth within the Acadian elite national discourse between 1763 and 2005. To appreciate the power of the myth is to appreciate the power of a people's imagination and its

potential for resolving conflict. The objective of this thesis is to understand the many reinterpretations of the Great Upheaval through the Acadian elite political discourses, and also to demonstrate the role of the myth in constructing the Acadian identity.

Remerciements

Je tiens à exprimer ma reconnaissance envers tous ceux qui m'ont aidé au cours de la rédaction de cette thèse. Je ne peux passer sous silence l'aide constante de mes codirecteurs, les professeurs François Rocher et Gérard Bouchard. Je remercie plus particulièrement M. Rocher pour sa confiance, sa patience et sa grande rigueur au cours des deux dernières années et M. Bouchard pour avoir généreusement accepté de superviser cette thèse à distance, malgré son horaire chargé. Je souhaite aussi souligner l'appui financier de l'Université d'Ottawa ainsi que la qualité de son encadrement et de ses services qui ont fait de mon expérience de recherche dans cette institution un séjour des plus agréables. Finalement, j'aimerais conclure en remerciant mes parents, Réjeanne Haché et Jean-Paul McLaughlin : cette expérience universitaire n'aurait pas été possible sans leur soutien inconditionnel.

Table des matières

1. Introduction	1
1.1. L’imaginaire acadien : de la tragédie au vivre-ensemble.....	1
1.2. Question et objectifs de recherche	6
1.3. Revue de littérature	8
2. Premier chapitre : Comment approcher le mythe ?	15
2.1. L’imaginaire : la maîtresse de l’erreur ?	15
2.2. L’imaginaire; une question de fondement du politique	18
2.3. L’imaginaire collectif comme produit du discours : l’approche de Gérard Bouchard...	21
2.4. Qu’est-ce qu’un mythe ?	23
2.5. La construction d’un mythe social : coup d’œil sur le processus de mythification	28
3. Deuxième chapitre : Naissance ou renaissance ? : le récit du Grand Dérangement entre 1763-1900	32
3.1. Retour sur l’ancrage social du Grand Dérangement	32
a. La mémoire collective à la suite de la déportation de 1755	32
b. Le rôle du clergé dans la réactualisation de la mémoire commune	34
c. Reconnaissance extérieure du fait acadien.....	38
3.2. Le passage du Canadien-Français à l’identité acadienne	41
a. La délégation de la Saint-Jean Baptiste.....	41
b. Le choix du destin national	43
c. Comprendre les raisons et conséquences de ce choix	46
3.3. La cristallisation du mythe du Grand Dérangement.....	50

a.	Mise en place d'un système de diffusion	50
b.	La structuration des valeurs et utopies	53
c.	Vers la ritualisation du mythe	56
4.	Troisième chapitre : Crise et pluralisme : le mythe du Grand Dérangement face à la modernité (1900-2005)	61
4.1.	Le changement dans la continuité; 1900-1955.....	61
a.	La Société Nationale l'Assomption.....	61
b.	La place des libéraux réformateurs	67
c.	Créer des traditions : commémorations, fêtes et diffusions	74
4.2.	Le mythe pluriel ; entre contestation et adaptation	79
a.	La pensée libérale prépare sa révolution tranquille.....	79
b.	Le Ralliement de la jeunesse acadienne de 1966 : construction d'un libéralisme iconoclaste.	84
c.	Contestations étudiantes : du mythe à l'utopie.....	91
d.	Désinstitutionnalisation, pluralisme et désaffection : la chute du mythe.	95
5.	Conclusion	106
6.	Bibliographie	119

IMAGINAIRES COLLECTIFS : LE RÉCIT DU MYTHE DU GRAND DÉRANGEMENT DANS L'IMAGINAIRE ACADIEN.

1. Introduction

« La véritable naissance d'une nation est le moment où une pognée d'individu déclare qu'elle existe ».

Anne-Marie Thiesse (2001, 11).

1.1. L'imaginaire acadien : de la tragédie au vivre-ensemble

L'Amérique fut longtemps une terre d'utopie associée à d'immenses projets de recommencement. Les sociétés colonisatrices laissent entrevoir l'émergence de nouvelles civilisations qui, par leur culture et leur mythologie, aspirent à égaler, sinon surpasser, leurs mères patries (Bouchard 2002b, 2). On voit alors naître un véritable effort de construction nationale, pressant les civilisations à se donner un territoire et à se reconnaître une homogénéité de croyances et de coutumes auxquelles s'ajoutent, bien sûr, des mythes distinctifs marqueurs de leur identité et de leur mémoire (Bouchard et Andrès 2007, 315). Baignant dans des imaginaires collectifs imprégnés de leur expérience en Amérique, les colons créent de nombreuses représentations qui constituent un facteur déterminant de leur émancipation nationale. Les imaginaires collectifs offrent un soutien important aux peuples et aux élites qui, n'ayant ni le prestige ni l'histoire ancienne des nations européennes, arrivent à faire face au vide mémoriel et au manque de racines profondes du fait de leur courte existence (Bouchard 2000, 21).

Cette aventure en Amérique commence lorsque Christophe Colomb découvre le continent en 1492. Dès lors, commence l'époque des grandes colonisations par les pays européens. Il faut toutefois plus de cent ans avant que les territoires de l'Amérique du Nord soient convoités. En effet, ce n'est qu'en 1604 que la France y fonde la première colonie dans la région de l'Acadie. Pour les premiers arrivants, les paysages vierges de cette partie du continent facilitent un véritable imaginaire du recommencement, évoquant pour bon nombre d'entre eux le début des temps (De Finney et Duclos, 2011, 31)¹. Leur expérience de ce territoire crée alors un ensemble de représentations qui accompagnent fidèlement les rêves et les espoirs de ce peuple qui, en puisant dans le riche imaginaire de sa mère patrie, aspire à la construction d'une France nouvelle. Leurs aspirations engendrent de nombreuses représentations collectives, qui sont inscrites dans une narration historique et mythique selon laquelle la mission divine justifie la colonisation et légitime les peines et misères des premiers arrivants (De Finney et Duclos, 2011, 32)².

L'histoire de cette petite colonie n'est pas marquée par la quiétude. À cause de son positionnement géographique, l'Acadie est au cœur des grands conflits territoriaux entre la France et l'Angleterre. Cette colonie, jusqu'au traité d'Utrecht de 1713, a changé de mains à sept reprises (B. Arsenault 1994, 169). Cependant, à partir de cette date, l'esprit d'indépendance maintes fois démontré par le refus des colons de prêter le serment d'allégeance et la volonté de conserver une position de neutralité anime finalement la colère des Britanniques. La Couronne

¹ Cette utopie est observable dans le choix de nom du territoire. On retrouve son origine chez l'explorateur Giovanni da Verrazano qui, voyageant au long des côtes américaines en 1524, baptise ce lieu *Arcadia* en référence à un poème de l'époque présentant une terre idyllique. Néanmoins, de nouvelles recherches proposent l'hypothèse que la dénomination se soit développée à travers les échanges avec les peuples autochtones et qu'elle soit simplement la corruption en langue micmaque du mot l'akadie (place d'abondance) (S. Arsenault 2011, 11; Faragher 2005, 6).

² De Finney et Duclos présentent dans leur ouvrage que Lescarbot, notable de la première expédition, est le premier à offrir une représentation utopique pour les colons acadiens. Ceux-ci seraient des descendants des peuples gaulois et celtiques; deux peuples qui, selon Lescarbot, seraient des survivants du Déluge de la Bible, remontant au début des temps. Ils hériteraient donc par le fait même d'une vocation maritime et colonisatrice.

britannique décide donc en juillet 1755 de proclamer officiellement l'ordre de la déportation déplaçant plus de 12 000 Acadiens (Leblanc, 1979).

Après la levée de l'interdiction en 1763, une partie des Acadiens déportés ou cachés dans le territoire réussissent à revenir s'établir dans les Maritimes. Ils sont dispersés en petites communautés appauvries et ravagées par les événements de la déportation. Devant l'ampleur de cette reconstruction sociale de la fin du 18^e siècle, ce sont les membres du clergé qui sont principalement préoccupés par la survivance culturelle. Leur rôle est crucial dans le développement des communautés. Les membres du clergé se font même les premiers idéologues en Acadie. Toutefois, il faut savoir que malgré la présence acadienne après la déportation, il n'y a pas d'Acadie au sens d'une communauté d'appartenance culturelle. Les Acadiens qui vivent dans les Maritimes ne sont liés d'aucune façon à une mémoire collective, à des lieux mythiques ou des récits fondateurs, qui pourraient alimenter l'idée de former une société (J. Y. Thériault 1996, 267–268). Il faut donc près d'un siècle après la déportation avant qu'une élite cléricale acadienne se mette en tête de rassembler et solidifier le sentiment distinctif autour d'une mémoire commune.

C'est lors de la Première convention acadienne de 1881 que la création d'une identité nationale est rendue officielle. Les membres de l'élite acadienne se réunissent pour aborder les enjeux des Canadiens français dans les Maritimes. Ils décident de se doter d'une identité distincte autour de l'événement de la déportation de 1755. Le Grand Dérangement est alors placé au centre de la mémoire collective acadienne et ses élites lui attribuent, par le fait même, une signification officielle qui se concrétise sous une conception de victime providentielle (Massicotte 2006, 2). Une nouvelle tradition est née et elle vient soutenir un discours national autour d'une mémoire collective qui est structurée et modifiée en établissant une pratique visant

à faire « ressortir une nouvelle identité, celle de la nation » (Clarke 1994, 4). Cette appropriation d'un moment historique est loin d'être unique à l'Acadie. Comme le rappelle Gérard Bouchard, la science historique sert souvent à établir la légitimité des nations, tout en accréditant les élites³ qui s'en disent les porte-parole (Bouchard et Andrès 2007, 315). Les représentations qui entourent l'événement historique ont un caractère relativement positif puisqu'elles servent de pierre angulaire au vivre-ensemble de la nouvelle société en transformant le triste événement historique de 1755 en mythe fondateur marquant la naissance de la nouvelle nation.

On peut dire qu'une collectivité neuve est née à partir du moment où s'y constituent des élites qui affirment son existence comme entité distincte de la société métropolitaine et qui s'emploient à la doter d'une culture ou d'un imaginaire, en l'occurrence : des représentations de Soi et de l'Autre, une vision de son avenir par l'intermédiaire d'Utopies, une représentation de ses origines, une appropriation symbolique de l'espace (Bouchard 2007, 318).

L'identité nationale n'est donc pas une conséquence directe de la déportation de 1755, ni même de la mémoire de l'Acadie française, mais bien d'un mouvement politique qui s'est développé dans la deuxième moitié du 19^e siècle (1860-1890). Le destin historique des Acadiens pourrait être tout autre puisqu'il existe d'autres voies identitaires à l'époque. Selon le sociologue Joseph-Yvon Thériault, l'Acadie pouvait se tourner tant vers l'assimilation au sein de l'environnement dominant anglo-saxon, que vers l'élaboration d'une identité canadienne-française (J. Y. Thériault 1995, 70).

À la suite de ce choix mémoriel, il est possible de percevoir dans les discours politiques des réinterprétations constantes du mythe du Grand Dérangement « d'une part, par la résistance

³ L'utilisation du concept d'élite peut soulever certaines ambiguïtés, surtout dans un contexte minoritaire tel que l'on retrouve en Acadie. Dans cette thèse, l'utilisation de cette notion désigne les personnes qui prennent des décisions qui engagent la collectivité. Ce sont les individus qui occupent le premier rang dans la création du discours et dans sa mise en action. Dans les communautés sans État, cette définition conceptuelle doit donc être prise dans un sens large en accordant une certaine fluidité quant aux gens ou aux groupes qui correspondent à cette catégorie.

opposée par la mémoire populaire et, d'autre part, par les impératifs de la réalité quotidienne » (Clarke 1994, 27)⁴. Cela peut expliquer l'étrange ambivalence qui règne chez les Acadiens en ce qui a trait à leur façon de commémorer le tragique événement. En effet, les sentiments des Acadiens oscillent entre le rappel d'une mémoire douloureuse et l'appel à la célébration de la survivance (Massicotte 2006, 6). À ce titre, Julien Massicotte relève dans la célébration de la survivance un compromis entre deux manières de vivre 1755 : celle de la culture savante et littéraire acadienne, où l'événement 1755 confine les Acadiens au statut de martyrs, et celle de la culture populaire, qui lui rend hommage en la fêtant (Massicotte 2006, 1). Cette ambiguïté s'installe aussi dans la problématique liée au sens accordé à l'événement historique, qui ne fait pas l'unanimité. Si certains qualifient ce geste de génocide, d'autres au contraire critiquent sévèrement le caractère « pleurnichard » et « nostalgique » des revendications liées au rappel du Grand Dérangement (Chantal Richard 2006, 69). Le caractère polysémique des événements tragiques de 1755 pose donc la question de l'importance de la contradiction dans la communauté, mais aussi de la participation des imaginaires collectifs dans le discours acadien.

Il importe donc de comprendre ces représentations du Grand Dérangement, mais, plus précisément dans la perspective du mythe, celle de la fondation de la communauté acadienne. Il faut comprendre l'importance du rôle des imaginaires collectifs en Acadie. Retourner au mythe, c'est retourner à l'imaginaire d'un peuple et à l'importance de celui-ci dans les processus de conciliation. Ces derniers jouent un rôle important dans cette dynamique de cohésion, qui tente tant bien que mal d'unir un héritage et des usages, ou plutôt, comme l'écrivait Gérard Bouchard, d'être le médiateur entre une *culture prescrite* (héritage de la mère patrie et de la tradition) et une

⁴ Bien qu'aujourd'hui elle soit synonyme de la déportation de 1755, à l'époque le *Grand Dérangement* désignait la période trouble se déroulant de 1749-1750 à 1764 (Études acadiennes de l'Université de Moncton n.d.). Afin de faciliter la distinction, on utilisera dans ce travail le terme déportation afin de désigner l'événement historique et le Grand Dérangement pour les représentations entourant ces événements malheureux.

culture inscrite (usage continental et populaire) (Bouchard 2000, 26–27). La présence d'un hiatus entre la culture des élites et la culture populaire révèle que la construction identitaire est le fruit d'un perpétuel compromis. Il est ainsi possible de remarquer l'importance de l'imaginaire, mais plus encore du rôle structurant que joue le mythe du Grand Dérangement en tant qu'acte de fondation de l'identité acadienne.

1.2.Question et objectifs de recherche

L'imaginaire d'un peuple permet au chercheur d'entrer dans le monde du savoir sensible. Ce savoir, véhiculé par l'entremise des imaginaires collectifs, représente une source de renseignement importante sur les conduites humaines dans les sociétés. C'est pour cette raison qu'il est des plus intéressants de comprendre l'importance du mythe dans l'organisation du vivre-ensemble. À première vue, nous pouvons considérer l'imaginaire comme un fait plus social que politique. Néanmoins, le politologue Mamoudou Gazibo rappelle qu'il n'y a pas de phénomènes qui sont politiques par nature et d'autres qui ne le sont pas. Tout phénomène peut devenir politique tant qu'il y a « un processus de politisation qui le sort de la sphère purement sociale » (Mamoudou et Jenson 2004, 7). C'est dans cette optique qu'il est intéressant de se questionner sur l'utilisation politique des mythes et des imaginaires dans une société. Ainsi, en faisant l'étude des représentations du Grand Dérangement, nous comprenons que chez les Acadiens cette tragédie n'est pas seulement un évènement historique, mais aussi un évènement mythique et politique, car l'histoire passe à la mémoire, puis de la mémoire au mythe⁵. La question générale qui alimente cette recherche est la suivante: quelles sont les interprétations historiques du mythe du Grand Dérangement dans le discours politique national de des élites acadiennes entre 1763 et 2005?

⁵ Le processus de mythification des évènements historiques est abordé dans le chapitre suivant.

Nous croyons que les mythes, à travers les imaginaires collectifs, ne sont pas de simples fabulations, mais qu'il s'agit bien de mécanismes sociologiques régulateurs du vivre-ensemble des sociétés. Le mythe du Grand Dérangement, de par ses initiateurs en 1881, devient un récit fondateur de l'Acadie. Si sa création est souvent l'œuvre d'un petit groupe, les nombreuses réadaptations et réutilisations politiques, idéologiques et sociales se font parfois à l'encontre de leurs initiateurs. Le mythe reste alors un mécanisme qui structure le discours identitaire pour l'ensemble des Acadiens à un point tel que renier le mythe ne peut se faire sans payer un grand prix politique. Devant les défis sociaux, le mythe peut être autant une source de mobilisation qu'un frein au développement de la communauté. Dans ce dernier cas, il ne reste aux acteurs politiques acadiens qu'une tentative de réinterprétation du *sens* accordé au mythe ou, dans des cas plus rares, d'échanger le mythe existant par un nouveau lorsque le premier est désuet.

Ainsi, l'objectif de cette thèse est d'analyser le mythe du Grand Dérangement sous son angle social et de relever les fonctions qu'il remplit dans les jeux de pouvoir qui accompagnent son émergence et contribuent à sa reproduction (Bouchard 2012, 4). Il faut donc faire un retour aux étapes d'élaboration mythique et identifier les fonctions du mythe de fondation ainsi que son rôle structurant dans l'organisation sociale. Le but est de démontrer la transition et les réinterprétations du « sens ». Il ne suffit pas de présenter un historique de l'interprétation du Grand Dérangement, mais bien d'ajouter à cette interprétation une critique analytique afin de mieux comprendre la complexité et l'importance des études des imaginaires collectifs dans la sphère politique acadienne. Par conséquent, en nous concentrant sur le mythe de fondation, nous pensons, par l'étude des réinterprétations et des contradictions, être en mesure de mieux

appréhender les éléments qui structurent le discours politique portant sur le vivre-ensemble en Acadie.

Finalement, nous chercherons à étudier le mythe du Grand Dérangement dans l'ensemble du discours national en Acadie. Nous tenterons alors de démontrer l'efficacité des imaginaires collectifs comme producteurs de cohésion. L'objectif est bien de démontrer l'influence (puissance) des mythes sur la politique acadienne en tant que vecteur de changement et même parfois, au contraire, comme frein aux progrès. Nous visons donc à démontrer l'aspect politique et structurant des imaginaires collectifs, tout en démontrant que l'étude mythique permet de mieux comprendre les contraintes du vivre-ensemble, de ses projets politiques et de ses enjeux de mémoire.

1.3. Revue de littérature

Dès la deuxième moitié du 19^e siècle, il est possible de trouver une littérature portant spécifiquement sur l'Acadie. Il existe aussi un petit nombre d'études produites par quelques prêtres et intellectuels. Cependant, cette absence relative réflexion « sur soi » est directement liée d'une part, au statut minoritaire des Acadiens, mais surtout à leur courte tradition universitaire. Avec l'établissement de l'Université de Moncton en 1963, il y a un premier rattrapage avec des études empiriques qui ont principalement exploré les thèmes historique et socioéconomique. Il faut attendre la fin des années soixante-dix pour qu'émergent des perspectives sociocritiques et des essais analytiques.

Il n'est pas étonnant de constater une absence d'études portant sur la question des représentations du Grand Dérangement ou sur l'imaginaire acadien. Bien sûr, le thème historique de la déportation de 1755 est largement exploré (Arsenault, 1994; Daigle, 1980; Frégault, 2012;

Lanctôt, 1999; Rumilly, 1984), mais l'analyse des représentations dans le discours politique ou populaire est peu présente. Néanmoins, la question des représentations est un sujet qui gagne en popularité. L'historien Jean Daigle (1995) s'intéresse à la présence des représentations dans l'historiographie acadienne. Il constate que la recherche historique préuniversitaire est très près des idéologies de l'élite officielle et religieuse de l'époque (Daigle 1995, 102–103). Toutefois, on ne retrouve pas chez lui la volonté de se pencher sur l'influence historique de l'imaginaire ou du mythe sur la société.

Bien que la question mythique semble peu étudiée en Acadie, on constate un intérêt grandissant pour le sujet. Les chercheurs en littérature sont les premiers à se pencher sur l'imaginaire en Acadie à travers les héros de la littérature et des journaux [James De Finney (1992), Monique Boucher (1992, 2011), Robert Viau (1997)]. Sur le plan social, des figures mythiques comme celle d'Évangeline font l'objet de nombreuses études (Fendler et Vatter 2004; Morency 2007; Thériault 2013; Viau 1998, etc.) tandis que d'autres s'intéressent même à d'autres mythologies acadiennes comme celle des *origines* (De Finney, Destrempe, et Morency, 2011).

Concernant la déportation des Acadiens, il y a très peu d'études qui l'abordent sous l'angle du mythe de fondation. Il y a toutefois trois textes qui méritent d'être soulignés. Il y a tout d'abord la contribution du professeur Robert Viau (2005) qui, lors d'une conférence à l'occasion du 250^e anniversaire du Grand Dérangement, présente un court historique des événements entourant les commémorations. Ce texte, quoique très intéressant, est limité puisqu'il relate ce qui s'est déroulé au début du vingtième siècle et ne s'intéresse pas à la mécanique du mythe. Il permet néanmoins de pénétrer à l'intérieur du discours des élites en ce qui concerne les

commémorations, ce qui permet de présenter les différents discours et les changements dans les représentations.

Dans un deuxième temps, l'historien et sociologue Julien Massicotte (2006) revoit les perceptions historiques du Grand Dérangement depuis 1881. En se penchant sur les façons de vivre l'évènement historique dans la culture des élites, par rapport à celle présente au sein de la culture populaire, il conclut que la déportation n'est, aux yeux des Acadiens, « ni le récit tragique décrié par certains, ni de grands rassemblements festifs, mais une constante oscillation entre ces deux extrémités » (Massicotte 2006, 1–2). Bien qu'il se situe dans la même chronologie que notre étude, Massicotte ne s'intéresse pas (même s'il le reconnaît) à l'influence du mythe sur la structure de la société acadienne ni à ses fonctions et à ses répercussions sur le discours politique.

Finalement, la publication de Chantal Richard (2006) concernant le récit de la déportation dans l'élaboration de l'identité nationale lors des premières Conventions nationales de 1881 à 1930 revêt une certaine importance. Son approche s'inscrit dans notre champ d'études. Elle reconnaît l'apport essentiel du mythe dans l'élaboration des sociétés en tant que mécanisme social. Touchant à l'aspect sacré du Grand Dérangement, Richard conclut que les fonctions de ce mythe servent à promouvoir les idéologies et à unifier le peuple acadien (Chantal Richard 2006, 81). Bien que son approche ressemble à la nôtre, il y a quelques lacunes dans son texte, notamment celle consistant à considérer le mythe de la déportation comme un mythe de création – un mythe d'origine – (voir la distinction à la page 23). Se tromper sur la nature du mythe devient un obstacle important dans la compréhension des différentes fonctions de ce type de mythe et de son rôle dans l'organisation sociale.

Force est de constater que l'étude des mythologies en Acadie est un champ encore en friche. Bien qu'elle soit en plein développement dans la littérature, l'étude des mythes acadiens est quasi inexistante dans les travaux en sciences sociales. Il y a néanmoins quelques exceptions qui s'illustrent par la fascination exercée pour la figure d'Évangeline (J. Y. Thériault 2013). Mises à part ces quelques exceptions, l'étude des mythes, notamment celui du Grand Dérangement, reste à faire. Cette approche permet d'offrir de nouvelles lunettes afin d'analyser l'expérience politique et sociale acadienne.

1.4.Cadre méthodologique

Nous limiter aux interprétations historiques du mythe du Grand Dérangement chez des élites acadiennes entre 1763-2005 présente des avantages. Cela nous permet, entre autres, de bien encadrer l'analyse afin d'empêcher que la notion du *mythe* se perde et devienne un « fourre-tout ». De plus, cette limitation nous permet aussi de démontrer plus efficacement la motricité de l'imaginaire et sa puissance de mobilisation dans l'évolution du discours. Par ailleurs, nous croyons important de circonscrire cette recherche aux discours des élites acadiennes vivant dans les Maritimes. Ce choix est justifié puisque bon nombre de collectivités acadiennes, par exemple les Cajuns aux États-Unis, ont développé un sentiment identitaire et des représentations qui leur sont propres. Limiter cette recherche aux discours des élites ne permet cependant pas de vérifier les interprétations du mythe dans le discours populaire, ni de vérifier si la voix des élites est l'expression directe des espérances du peuple acadien. Les interprétations des élites sont très importantes puisqu'elles ont des répercussions directes sur les institutions et la politique.

Ce travail se veut une analyse du discours portant sur la construction et les réinterprétations du mythe du Grand Dérangement. C'est la méthode d'analyse idéale pour une société comme

l'Acadie qui, dépossédée de tous moyens de production et de reproduction matérielle (n'étant pas une entité étatique ou autonome), ne s'exprime qu'à travers un discours cantonné dans l'imaginaire des différentes époques (Clarke, 2003, 20–21). Pour y arriver, nous consulterons les archives primaires et secondaires concernant les principaux événements politiques que nous considérons comme importants dans l'évolution discursive du nationalisme acadien. Il est entendu que l'on ajoute à ceux-ci toutes les publications connexes aux événements (journaux et essais critiques).

Afin de mener à terme cette recherche, nous nous limitons à la période allant de 1763 à 2005. Les raisons de ce choix sont de commencer notre étude dès le retour des Acadiens dans les Maritimes. Cette date est assez proche du commencement de la mise en forme d'une histoire commune à travers les événements de la déportation et d'un projet politique interpellant l'ensemble des Acadiens. D'autre part, notre recherche a comme point de chute la Commémoration internationale du Grand Dérangement qui souligne en 2005 son 250^e anniversaire. Nous sommes ainsi en mesure d'analyser les dernières données complètes. Le choix de ces périodes présente l'avantage de traverser les principaux types de discours nationaux légitimes tout en ayant l'avantage de renvoyer à une documentation écrite, archivée et disponible.

Lors de l'analyse, nous nous attarderons plus particulièrement aux événements importants dans les changements d'interprétation du mythe du Grand Dérangement. Nous porterons ainsi une attention toute particulière aux discours des premières conventions acadiennes, c'est-à-dire la convention de 1881 et 1884 (considérée comme la naissance du nationalisme acadien et du choix des symboles nationaux), vue comme les moments fondateurs de la nation acadienne. Nous poserons aussi un regard sur l'organisation des fêtes de 1930 et de

1955, qui commémorent respectivement le 175^e et le bicentenaire de la déportation des Acadiens. Ces évènements sont représentatifs du discours modernisateur acadien. De plus, la fin du 20^e siècle permet d'amener notre étude au cœur d'une série de contestations identitaires et politiques en Acadie. Nous étudierons plus précisément le discours du *Ralliement de la jeunesse acadienne* de 1966, les grèves étudiantes de 1968-1969 et la création du Parti acadien. Cet évènement marque la création d'un discours contestataire important contre les élites traditionnelles, qui mène au néonationalisme acadien. En conclusion, nous aborderons le débat entourant la reconnaissance symbolique des faits historiques de la déportation par le Parlement canadien en 2003 et les fêtes du 250^e de la déportation en 2005. Ces évènements ouvrent le débat entourant le Grand Dérangement et forcent la société acadienne à se positionner et à se redéfinir sur la question de la mémoire nationale entourant le triste évènement.

En guise de conclusion, nous pensons que ces évènements importants dans l'évolution des significations entourant la déportation acadienne permettent de répondre convenablement à la question de départ. Ainsi, nous nous limiterons au discours des élites concernant le mythe du Grand Dérangement. De cette façon nous ne chercherons pas à expliquer l'apparition des mouvements idéologiques de manière causale, mais plutôt à reconstituer le message et les réinterprétations. Ceux-ci sont largement influencés par divers évènements historiques structurés par l'ensemble des imaginaires collectifs. Il s'agit de présenter le Grand Dérangement comme une des forces mobilisatrices et structurantes de l'imaginaire en Acadie. Ainsi, nous soutenons qu'analyser les événements qui contribuent au développement de l'identité acadienne permet de mettre en lumière les contradictions sociales et par conséquent, de mieux comprendre les choix mémoriels et politiques qui ont marqué l'Acadie. La première partie de notre thèse propose un cadre théorique permettant d'appréhender la question des imaginaires collectifs et le rôle du

mythe dans les sociétés. À cet égard, nous nous inspirerons des travaux du sociologue et historien Gérard Bouchard. Cette présentation théorique est suivie de deux chapitres portant sur la construction et les réinterprétations du mythe de 1763 à 1900 et de 1900 à 2005. Nous chercherons alors à introduire dans chaque époque le contexte historique tout en définissant les acteurs influents (les élites) et les jeux politiques qui ont marqué chaque époque.

2. Premier chapitre : Comment approcher le mythe ?

2.1. L'imaginaire : la maîtresse de l'erreur ?

L'imaginaire et ses mythologies constituent un objet d'étude fascinant qui offre une voie d'accès aux chercheurs sur la culture des sociétés. Cet objet d'étude connaît présentement un intérêt grandissant⁶. Cependant, approcher la question des imaginaires collectifs peut être un défi en raison d'une certaine réserve de la part des sciences politiques. Il faut savoir que cette réticence n'est pas sans cause. On a longtemps pensé que l'imaginaire, au travers des mythologies, était lié aux peuples sans science⁷ et que depuis le Siècle des lumières, il suffisait d'utiliser la raison afin de démythifier⁸ tous ces récits fondamentaux au nom de la vérité scientifique⁹. Bien que la philosophie platonicienne ait amorcé le divorce de la raison et du mythe, de l'homme et de la nature (Bouchard 2003, 116), le véritable triomphe du rationalisme est lié à la philosophie des lumières, principalement celle de René Descartes qui associe l'imaginaire à la tromperie, n'hésitant pas à le qualifier de *maîtresse de l'erreur*¹⁰ (Durand, 1964, 24). Dès lors, l'imaginaire et le mythe sont associés exclusivement à tout ce qui est fiction (fable,

⁶ Dans le cadre de cette thèse, le concept de *Mythe* n'est pas utilisé dans le sens d'une invention de l'esprit (d'une dichotomie entre mythe et réalité), mais bien pour exprimer plus largement les récits collectifs et culturels à forte connotation symbolique et émotive, mêlant à la fois réalité et fiction.

⁷ Cette expression désignait, à une certaine époque, les peuples qui ne semblaient pas avoir développé une méthode d'acquisition de connaissances telle que développée par les Occidentaux. Le sociologue Gérard Bouchard rappelle que les travaux en sciences sociales concernant les mythes et les imaginaires s'éloignent peu à peu des sociétés dites « archaïques » ou « primitives » (principalement liées à l'anticolonialisme et à la modernisation des peuplades) (2012, 3–4). Cependant, il y a encore une hésitation dans les sociétés contemporaines d'accepter l'idée de l'omniprésence de mythes et de leur aspect structurant à l'intérieur de nos sociétés occidentales.

⁸ L'origine de cette distinction entre mythe et réalité remonte aux premiers chrétiens, pour qui le mythe signifie tout ce qui s'oppose à la *réalité*. Alors, toutes conceptions morales et métaphysiques qui ne sont pas incluses dans l'un des deux testaments sont considérées comme *fausses* (Eliade 1957, 21).

⁹ Bien que cette période soit certes très importante dans le développement de la pensée et des sciences occidentales, il demeure que malgré leurs efforts de désenchantement du monde, ces penseurs, comme on le verra, contribuent bon gré mal gré à un changement des imaginaires collectifs plutôt qu'à leur élimination.

¹⁰ Bon nombre de penseurs de l'imaginaire attribuent la plus grande dépréciation des symboles au courant issu du Cartésianisme. Néanmoins, il faut se rappeler que René Descartes ne refuse pas de faire usage de la notion de symbole. En fait, le seul symbole chez cet auteur, « c'est la conscience elle-même, à l'image et à la ressemblance de dieu ». Cela a comme conséquence une lente disparition de l'importance de la question symbolique devant la prédominance de la méthode scientifique (Durand 1964, 23).

films, littérature) et stéréotype (préjugé, souvenir, rêverie), ou à ce qui relève d'un mensonge ou de la manipulation, même parfois savamment entretenue (les idéologies) (Bouchard et Andrès 2007, 410; Wunenburger 2003, 5).

Le débat entourant la place que l'on doit accorder à l'imaginaire collectif polarise les chercheurs des sciences sociales. En effet, ceux-ci ont tendance à se regrouper autour de trois grandes positions théoriques. Il y a d'abord les rationalistes (position dominante), qui refusent de voir dans le mythe des fonctions ou une quelconque efficacité; le mythe est la conséquence de l'ignorance scientifique. On retrouve ici tous les disciples de Descartes ou des positivistes héritiers d'Auguste Comte, qui cherchent à démythifier le monde par la recherche de la vérité scientifique. Ensuite, il y a ceux qui constatent chez l'imaginaire une efficacité sur le réel (sans reconnaître d'effet structurant ou de mécanisme), mais toujours dans l'ordre du mensonge, parfois même de l'aliénation, dont la raison doit nous faire sortir. On peut retrouver ces critiques chez d'influents penseurs comme Jean-Paul Sartre (1940), qui associe l'imagination à une *visée néantisante de la conscience* (Wunenburger 2003, 16), et chez Roland Barthes (1970) qui la considère comme *une servitude majeure*¹¹. Finalement, il y a des chercheurs qui soutiennent que les imaginaires collectifs ne sont pas que de simples fabulations, mais au contraire, ont des fonctions importantes en tant que mécanisme sociologique d'importance¹². Cette position propose une véritable réhabilitation de la question de l'imaginaire dans la culture de nos sociétés contemporaines. La partie ci-dessous traite particulièrement ce dernier groupe.

Considérons un instant que les imaginaires collectifs ne soient pas que de simples fabulations, mais au contraire, qu'ils aient des fonctions importantes, tant dans les sociétés

¹¹ Il faut rappeler que plusieurs sociologues, dont Fernand Dumont, posent un regard plus positif sur l'imaginaire, la considérant comme une caractéristique inévitable dans la société dont il faut tenir compte dans la recherche.

¹² Cela a donné lieu à divers courants phénoménologique, herméneutique et psychanalytique, qui viennent enrichir ce courant de pensée (Gilbert Durand, Mircea Eliade, Paul Ricœur, Carl G. Jung etc.).

anciennes que dans les sociétés modernes. Cette conception nous permettrait de comprendre de manière différente le fonctionnement des sociétés. C'est au cours de la dernière moitié du vingtième siècle qu'une série de chercheurs en sciences humaines ont développé des théories allant dans cette direction¹³. Cet apport est lié à la contribution importante du structuralisme de Claude Lévi-Strauss et de la philosophie des images de Gaston Bachelard¹⁴. On y voit une réaffirmation de l'importance des symboles et des images dans les représentations du vivre-ensemble et de sa fonction importante dans les sociétés qu'il faut comprendre afin de déceler leurs effets dans la structure sociale (Levi-Strauss 1958).

Ce courant de pensée, fort diversifié, propose une approche très intéressante pour notre recherche. Bien que le domaine soit varié, il est possible d'identifier quelques postulats centraux. On peut constater, d'une part, la croyance selon laquelle chaque société (archaïque et contemporaine) possède un ensemble de mythes qui influent sur la vie sociale (Dubois 1998, 35). De plus, cette influence sur le vivre-ensemble est, pour ces chercheurs, un mécanisme neutre (autant positif que négatif) dont la valeur sociale ne réside pas seulement dans sa production, mais dans l'usage qui en est fait (Wunenburger 2003, 28–29). On explique ainsi la croyance en un mécanisme social, qui, de par son principe structurant, permettrait *de facto* le changement d'une image chaotique du monde en une vision cohérente des êtres et des choses répondant aux questions fondamentales de l'existence commune (Bouchard et Andrès, 2007, 410).

¹³ Ces nouvelles approches se développent par le biais de la philosophie et non par suite du développement de nouvelles données. Ces théories sont par la suite transmises aux sciences humaines. Ce contexte favorable, qui est fortement lié à l'arrivée de la psychanalyse (Sigmund Freud, Carl Jung, etc.), entraîne l'apparition de nombreuses contributions, que ce soit du côté de la philosophie (Henry Corbin, Gaston Bachelard, Paul Ricœur, etc.) ou des sciences humaines (Gilbert Durand, Cornelius Castoriadis, etc.) (Wunenburger 2003, 15-17).

¹⁴ L'imaginaire, contrairement à la science rationnelle, donne une connaissance singulière et significative toujours dans une perspective contextuelle liée à des événements, à une situation historique, etc. C'est pour cette raison que le rationalisme cartésien est avantageux, car il vise l'universel et se considère comme la seule méthode d'exploration scientifique qui a droit au titre de connaissance (Durand 1964, 25 et 33–34).

Ces postulats simplifient grossièrement le débat éminemment complexe que cette question pose aux sciences sociales. Toutefois, si on considère qu'il y a un mécanisme autour des imaginaires collectifs, cela permet, malgré les divergences d'approche entre les chercheurs, d'ouvrir la voie vers une nouvelle compréhension de nos sociétés. Il pourrait s'agir d'une approche pertinente et complémentaire pour la recherche, permettant aux chercheurs de pénétrer au cœur même de la culture des peuples étudiés et de leurs idéologies. C'est pour cette raison que cette approche de la question de l'imaginaire peut être aussi une piste de réflexion importante à l'intérieur même des sciences politiques, notamment pour ses effets structurants, mais surtout par la question du fondement politique qu'elle réussit à soulever.

2.2.L'imaginaire; une question de fondement du politique

Maintenant que l'on a évoqué l'importance structurelle et organisationnelle du mythe dans les sociétés, la présente partie cherche à démontrer de quelle façon ce champ d'études devient une avenue intéressante dans le domaine des sciences politiques¹⁵.

L'un des pionniers dans le domaine est sans contredit Raoul Girardet qui, dans son livre *Mythe et mythologies politiques* (1990), fait le constat du caractère structurant du mythe¹⁶. Sa démarche repose sur une proposition qui consiste à ouvrir la démarche rationnelle sur « l'acceptation d'une forme conceptuelle de l'imaginaire » (1990, 10–11). Malgré l'importance de cette approche, l'auteur constate, lui aussi, une réticence en ce qui concerne l'étude des mythologies dans le champ des sciences politiques. Selon Girardet, la pensée politique tend à

¹⁵ Cette approche, comme on l'a constaté précédemment, est principalement associée à la philosophie qui à son tour est passée en anthropologie et en sociologie. Il est étonnant de constater que ce genre d'analyse est peu pratiquée dans le champ des sciences politiques.

¹⁶ Raoul Girardet donne une définition du mythe politique qui en fait un « système de croyances cohérent et complet qui a une valeur explicative dans la mesure où il éclaire et justifie certaines péripéties du destin de l'homme ou certaines formes d'organisation sociale » (1990, 12–13). Le postulat de l'auteur consiste à considérer la création des mythes comme des réponses à des phénomènes de déséquilibres sociaux.

restreindre ses analyses au seul domaine de la pensée organisée et rationnellement construite. Ainsi, l'ambiguïté entourant les mythologies politiques crée chez plusieurs chercheurs une défiance obstinée à l'égard de l'imaginaire (Girardet 1990, 9). Il est probable qu'à cette ambiguïté s'ajoute le versant négatif des images. Il est inutile de rappeler les effets désastreux de la propagande et la dérive idéologique du totalitarisme et du colonialisme.

Ainsi, il est nécessaire d'intégrer la question de l'imaginaire dans la sphère politique. Pour ce faire, il faut impérativement rompre avec la méthode traditionnelle occidentale (méthode cartésienne), mais aussi avec une conception évolutionniste qui associerait exclusivement le mythe aux sociétés dites primitives¹⁷. Les mythes politiques de nos sociétés contemporaines ont des ressemblances structurelles avec les mythes sacrés des sociétés traditionnelles (Girardet, 1990, 15 et 175-176). Il y a donc un intérêt à ouvrir l'analyse à nos sociétés puisque le mythe peut d'une part, permettre de mieux comprendre le fonctionnement des imaginaires dans le destin national et d'une autre part, devenir un outil majeur dans la construction sociétale. Le mythe plonge donc dans les constructions identitaires et idéologiques d'une société, permettant d'y trouver la source de son intégration ainsi que l'énergie pour se relancer dans des périodes de turbulences (Bouchard et Andrès 2007, 411). Ceci pourrait expliquer en grande partie l'origine et l'explication de leur puissance d'attraction. On peut se demander, comme Raoul Girardet, « quel aurait été le destin historique d'un marxisme amputé de tout appel prophétique et de vision messianique » (1990, 11).

¹⁷ Le mythe démontre que le pouvoir social ne peut pas se définir qu'en fonction des seuls critères de l'efficacité et de la rationalité. La place laissée à l'imaginaire s'est trouvée pratiquement réduite à celle qui semble pouvoir être abandonnée sans dommage à l'expression de certaines survivances rituelles vouées à une irrémédiable disparition. Raoul Girardet se dit convaincu, devant les grands problèmes contemporains, que la supériorité créatrice de l'intelligence mène vers la création et le renouvellement des imaginaires. Il croit maintenant nécessaire et raisonnable de reconnaître la place de l'imaginaire plutôt que de tenter d'étouffer sa voix (Girardet 1990, 190–191).

Comme on vient de le constater, le mythe a la caractéristique de pouvoir fonder le vivre-ensemble. En fait, tout mythe est fondateur, il édifie les valeurs et les normes, et il légitime les institutions et le pouvoir politique. Toutefois, dans la grande diversité de mythes politiques, il y a bien un mythe dit de *fondation*. Ce mythe de *fondation* est considéré comme un des principaux mythes politiques de par son rôle de justification de l'existence des communautés, des villes, des peuples et des nations. Il ne faut pas se méprendre avec le mythe d'*origine* ou de *la création*, qui portent plus généralement sur la cosmogonie, la création de l'homme et sa raison d'être dans ce monde. C'est la genèse de la Bible ou le Big Bang pour les modernes (Dubois 1998, 33). Au contraire, le mythe de *fondation* suit les mythes d'origine en expliquant, non seulement sa raison d'être, mais avant tout, la justification d'un territoire qui prouve et fonde la communauté en légitimant le pouvoir en place. Le mythe est généralement promu par un héros fondateur (tel qu'Abraham et Moïse ou Remus et Romulus) qui, à travers une série de péripéties (initiation), va justifier et porter la cause d'un peuple dans la finalité ultime du fondement du vivre-ensemble (Dubois 1998, 34).

Fonder le vivre-ensemble est une réflexion à la base de la recherche en science politique. Il y est alors possible de s'intéresser à une politique du mythe, que ce soit en examinant les contextes d'émergence du mythe (promotion, diffusion et institutionnalisation) ou ses fonctions structurantes des comportements individuels et collectifs et son impact sur l'identité (Bouchard 2000, 422–423). Il est donc important de se demander comment cette forme du mythe de *fondation* réussit à s'inscrire dans nos sociétés contemporaines. Comment réussit-elle à structurer le vivre-ensemble et les décisions politiques? Comment influe-t-elle sur le comportement collectif? Pour ce faire, il est impératif de comprendre comment le mythe peut être saisi à l'intérieur même du discours.

2.3. L'imaginaire collectif comme produit du discours : l'approche de Gérard Bouchard

Comme on peut le constater, cette véritable revalorisation de l'imaginaire dans la recherche scientifique est largement le fait de penseurs européens. Les chercheurs du continent américain, quant à eux, tardent à faire leur place dans ce champ de recherche. Il est néanmoins difficile de passer sous silence l'importante contribution aux États-Unis de Joseph Campbell portant sur l'étude du héros. Son ouvrage principal, intitulé *Le héros aux mille visages* (Campbell 2010), a connu un véritable succès. Toutefois, dans cette section, nous nous en tiendrons plutôt à l'œuvre de Gérard Bouchard qui se démarque au Canada sur les questions des imaginaires collectifs dans le domaine de la sociologie. Il a proposé de nouveaux outils d'interprétation du mythe liés directement à l'analyse du discours.

S'intéressant fortement à ce type d'analyse du discours, Gérard Bouchard ouvre une intéressante avenue permettant d'appréhender les différentes composantes du mythe. Pour ce faire, il propose une typologie qui permet de mieux caractériser la structure et l'évolution de l'imaginaire collectif dans diverses sociétés (Bouchard, 2003, 14). Il prend comme objet d'étude la pensée sociale et politique (le discours), qui s'emploie à élaborer des visions d'une société (imaginaire) générant une culture par des représentations du présent (de l'identité de soi et de l'autre), de son passé (mémoire) et de son avenir (utopie), « doublées d'un programme d'action individuelle et collective » (Bouchard 2003, 27). L'objectif est de présenter une démarche d'analyse du mythe qui cherche à comprendre « les fonctions qu'il remplit dans la culture et la société, les relations et jeux de pouvoir qui accompagnent son émergence et contribuent à sa reproduction, le sens qu'il revêt du point de vue des individus et des acteurs sociaux » (Bouchard [s.d.], 4). Il est donc facile de déceler chez Bouchard une approche structurelle, mais aussi

pragmatique puisque l'objectif est toujours de comprendre la médiation du mythe avec la raison du point de vue de son efficacité (Bouchard 2003, 102). La raison devient donc un concept d'analyse insuffisant pour éclairer ce phénomène social, d'où la nécessité d'ouvrir la rationalité à l'influence de l'émotion dans le jeu des acteurs (Bouchard, 2012, 6)¹⁸.

Afin d'aborder la notion de l'imaginaire collectif dans sa production, Gérard Bouchard propose une division entre deux versants de la culture, celui de la *culture instituante* et celui de la *culture instituée*. Ainsi, la *culture instituante* est le versant lié à la production du discours où l'imaginaire peut être saisi dans son acte d'élaboration, tandis que la *culture instituée*, de son côté, fait référence à la culture en tant que reproduction qui s'offre à l'usage des individus (Bouchard, 2003, 19)¹⁹. Bien que Bouchard reconnaisse que ces deux versants sont en relation constante, il s'intéresse principalement à la *culture instituante*. Cette conception plus restreinte lui permet d'appréhender l'imaginaire comme produit du discours (socialement produit), ce qui permet d'exclure tant les technologies, la culture matérielle, le patrimoine bâti, etc., que toutes les forces primaires qui appartiennent à *l'imaginal*, pour reprendre le terme utilisé par Henry Corbin²⁰ (Bouchard 2003, 23).

¹⁸ L'auteur se distingue d'un certain structuralisme qui, comme chez Lévi-Strauss, fait du mythe une architecture basée sur le principe de la rationalité ou de la symétrie. Au contraire, Gérard Bouchard propose plutôt une alliance entre la raison et l'émotion où il voit dans le deuxième la force mobilisatrice du mythe (Bouchard 2011, 28).

¹⁹ Ces vecteurs réussissent à se transmettre dans une société sous diverses formes. Ainsi, on retrouve la *culture instituante* (où le sens est produit) tant dans la littérature et le cinéma que dans les sciences et la théologie. De même pour la *culture instituée*, qui (en tant que produit symbolique offert à l'usage social) s'incarne à travers les rituels sociaux, les croyances, la religion, le patrimoine matériel (Bouchard 2003, 21).

²⁰ La conception de *l'imaginal* chez Gérard Bouchard est empruntée au philosophe Henry Corbin. Pour ce dernier, *l'imaginal* est une partie de la *culture instituante* qui englobe toutes les forces primaires qui appartiennent à l'inconscient et aux domaines des pulsions, des instincts, des émotions très profondes incluant les peurs, les angoisses, le besoin de transcendance, les espoirs, etc. (Bouchard [s.d.], 7 et 11). C'est l'endroit où le mythe puise originellement sa source. Bouchard, bien qu'il l'aborde indirectement, ne s'intéresse pas à cette structure, car il la considère comme un domaine en soi (Bouchard 2003, 26). En amont du social, l'imaginal est structuré par son caractère transculturel et anhistorique. C'est pour cette raison que l'auteur, qui souhaite comprendre la structure mythique des mouvements sociaux et culturels, met l'imaginal de côté puisqu'il ne permet pas de prendre en compte le rôle important des acteurs sociaux.

En se concentrant sur la production des imaginaires collectifs dans son versant culturel et social, Gérard Bouchard est conscient que sa proposition n'englobe que certains aspects de l'imaginaire (Bouchard 2003, 102). Néanmoins, concernant les différentes approches présentées depuis le début de cette section, cet auteur est celui qui propose les meilleurs outils d'analyse du discours permettant de faire resurgir l'aspect structurant et mobilisateur des imaginaires collectifs dans les représentations liées aux « rapports de pouvoir, la praxis, les acteurs et leurs stratégies » (Bouchard [s.d.], 11). Pour bien comprendre la portée de cette théorie, il est donc nécessaire de s'intéresser à la définition du *mythe* chez Gérard Bouchard, ainsi qu'à l'apport du concept de *contradiction* dans les produits du discours.

2.4. *Qu'est-ce qu'un mythe ?*

Comme on peut le constater, le point de départ de la théorie de Gérard Bouchard est le concept de *l'imaginaire collectif*. Ce dernier est constitué de l'ensemble des représentations et des symboles que les acteurs produisent (qui offrent un sens à leur existence) par lesquelles toute collectivité se donne une définition d'elle-même et des autres, au passé, au présent et au futur ou, en d'autres mots, tout ce qui compose une vision du monde, au sens le plus étendu du terme, incluant l'identité, la mémoire et l'utopie (Bouchard 2003, 12–13; [s.d.], 6). Ainsi, *l'imaginaire collectif* s'institue et se perpétue à travers d'une part, *sa production*, liée aux deux versants de la culture, et d'autre part, à travers *le produit* de cette opération, par des représentations qui fondent les relations constitutives d'une culture soit celle de l'espace, du social, de soi, de l'univers tant au présent, au passé et au futur (Bouchard, 2011, 4-5).

L'utilisation de ce concept est englobante, mais elle ne vise pas à couvrir l'ensemble du champ culturel. Toutefois, ce caractère englobant de *l'imaginaire collectif* va lui attirer certaines

critiques²¹. En fait, des universitaires confondent parfois ce concept avec celui de *l'idéologie* ou bien de la *vision du Monde*²² (Roy 2005, 90 et 92). Toutefois, ceux-ci ne sont pas des synonymes, car contrairement aux autres définitions de la culture, *l'imaginaire collectif* inclut non seulement les représentations collectives et la pensée analytique, mais aussi toutes les forces primaires de l'inconscient (ouvrant à la psychanalyse) et des archétypes transculturels (comme on le retrouve chez Carl G. Jung)²³ (Bouchard [s.d.], 6–7). Il s'agit donc, pour Gérard Bouchard, d'un mécanisme dont le fonctionnement peut être étudié afin d'y découvrir des récurrences.

En instituant le fondement symbolique au cœur de la conscience humaine, *l'imaginaire collectif* a la capacité de structurer les visions du monde et les idéologies (Bouchard [s.d.], 2). C'est pour cette raison que Gérard Bouchard restreint le concept d'idéologie à une doctrine politique qui propose des programmes d'actions - des modalités de comportements individuels et collectifs - afin d'expliquer le réel. L'idéologie fait donc partie des imaginaires collectifs, mais avec un statut particulier. Ce discours, construit par la raison, s'appuie toujours sur un mythe qui lui confère une force mobilisatrice. On peut facilement le retrouver dans différents courants idéologiques tels que le marxisme (à travers le mythe de la société sans classe), le socialisme (le mythe de l'égalité), le libéralisme (le mythe de la liberté), etc.

²¹ La critique est, entre autres, vivement articulée par Fernande Roy qui se demande s'il n'aurait pas été plus simple pour Gérard Bouchard de retenir le concept d'idéologie. Elle soutient qu' : « en éliminant le terme sans doute désuet d'idéologie, Gérard Bouchard s'est malheureusement privé d'un concept idoine et de toute la réflexion des spécialistes de ce champ d'études » (2005, 90).

²² Jean-Paul Hauteceur présente *l'idéologie* comme le discours que « la société tient sur elle-même et pour elle-même » (1975, 5). Cet élève de Fernand Dumont s'inspire de son concept de *vision du monde*, qu'il présente comme « un construit ou un instrument conceptuel dont on a besoin pour rendre compte de la dialectique de l'idéologie entre l'implicite et l'explicite, entre le caché et le manifeste. C'est ce troisième terme fondamental, selon F. Dumont, qu'on est obligé d'introduire entre la praxis et l'idéologie pour donner un fondement à cette dernière si l'on refuse de la réduire à un pur reflet ou produit de la praxis (1975, 13).

²³ Elle ouvre chez les chercheurs qui se réfèrent à la psychanalyse, mais les forces primaires de l'inconscient n'y sont pas liées directement. Il représente les forces de la pensée, encore trop peu connues, qui se reflètent dans des récurrences anhistoriques par un ensemble d'invariables lié à la condition humaine, mais qui précède la culture sous certains rites, fait religieux, structures mythiques, etc.

Par conséquent, comment le concept *d'imaginaire collectif* devient-il outil permettant de comprendre la formation de mythes²⁴? La question n'est pas simple. Bien que Gérard Bouchard considère les *imaginaires collectifs* comme un « réservoir de mythes » (2003, 24), il est nécessaire de comprendre ce qui constitue, chez l'auteur, cette réalité culturelle complexe. Une autre difficulté se présente, celle d'offrir une définition rigide du mythe qui permet, sans assécher le concept, de couvrir tous les types de mythologies ainsi que toutes les fonctions que ces dernières remplissent. Néanmoins, on peut affirmer au départ que le mythe possède des caractéristiques communes : 1) il se situe sur le plan narratif (il y a une histoire, un concept, une idée, racontés dans un temps défini); 2) il fait référence à des problèmes fondamentaux de l'existence (tout ce qui relève de la compréhension de ce monde et du sens de la vie); et 3) sur le plan de l'expression, par l'usage de symboles, il a un caractère polysémique (Dubois 1998, 28). Il est donc caractérisé par son hybridité, il est un mélange « de réalité et de fiction, de raison et d'émotion, de conscience et d'inconscience, de vérité et de fausseté » (Bouchard [s.d.], 10).

Ainsi, selon Gérard Bouchard, le mythe est d'abord un *énoncé de sens* porteur d'un message motivé par des émotions et des rêveries qui ne peuvent être vérifiées intégralement, *instituant* d'une manière durable un sens, une valeur, un trait identitaire, etc. Sacralisant les imaginaires collectifs autour d'un récit, il ne doit pas être perçu sous l'angle de la vérité ou la fausseté, mais bien dans une perspective *pragmatique*, soit celui de l'efficacité²⁵ (2003, 28–29; 2004, 9). Dans cette perspective, le mythe est « une représentation collective hybride, bénéfique ou nuisible, baignant dans le sacré, commandée par l'émotion plus que par la raison, et porteuse de sens, de

²⁴ Les imaginaires collectifs et le mythe ne doivent pas être confondus avec les symboles qui s'expriment à travers les héros, les lieux et les événements en incarnant les objets de *sens* (Bouchard 2012, 12). Il est donc erroné de dire le « mythe de Gandhi » ou le « mythe de Martin Luther King » puisque le sens qui en découle est associé à leur valeur symbolique.

²⁵ Le sacré est une donnée essentielle à l'imaginaire. Il n'est pas nécessairement réservé au terme de la religion, mais bien dans le sens de transcendance, c'est-à-dire qu'il englobe tous les aspects de l'individu.

valeurs et d'idéaux façonnés dans un environnement social et historique spécifique »²⁶ (Bouchard [s.d.], 10). Alors, il ne s'agit pas de considérer le mythe comme une simple addition d'images, mais plutôt comme un mécanisme organisateur des images, qui leur confère une profondeur et une efficacité dans la structure des collectivités en les reliant entre elles (Thomas 1998, 15). Le mythe social se présente donc sous la forme d'une constellation qui englobe et sacralise des imaginaires collectifs autour d'un récit. C'est pour cette raison que le mythe, écrit Bouchard, doit toujours être considéré comme un fait social, au sens où l'entend le sociologue Émile Durkheim; « c'est dont un phénomène collectif qu'il faut rapporter à d'autres phénomènes collectifs »²⁷ (Bouchard et Andrès 2007, 423).

Afin de comprendre ce mécanisme, Gérard Bouchard choisit de considérer le mythe et l'imaginaire à travers l'angle de la *contradiction*. Cette démarche a pour but de dévoiler les interactions du mythe vis-à-vis de la distorsion du discours dans les rapports de force qui se font concurrence dans une société (Bouchard 2003, 9–10). Tout discours collectif, dit-il, cherche à produire de la cohésion (dans la finalité de convaincre), à favoriser l'atteinte d'un consensus autour d'un ensemble de propositions fondatrices. Cet objectif ne peut être atteint puisque l'on

²⁶ On a parfois accusé Gérard Bouchard de faire preuve d'une approche subjective en présentant de « bons » et de « mauvais » mythes, ou de devoir penser « correctement » pour faire advenir la réalité souhaitée (Roy 2005, 92 et 96). Cette affirmation démontre plutôt une méconnaissance de son œuvre puisque l'auteur a plusieurs fois affirmé le caractère neutre des mythes – en tant que mécanisme social universel – et que leur succès (bon mythe) se résume finalement à leur efficacité et non à la prévalence de certaines idées ou certains concepts moraux. De plus, son étude ne suppose aucunement un déterminisme ou un culturalisme. Il est plutôt un curieux mélange de structuralisme et de constructivisme puisqu'il permet à la fois une structure qui influe sur le comportement individuel et social, et la possibilité des acteurs de réinterpréter/reconstruire cette structure. Les usages politiques et sociaux, bien qu'ils influent sur le comportement, sont ainsi pratiquement imprévisibles (Bouchard et Andrès 2007, 412).

²⁷ Gérard Bouchard s'appuie sur la tradition sociologique qui met au cœur de l'analyse les faits sociaux, c'est-à-dire les phénomènes d'une certaine fréquence étendue à une collectivité. Émile Durkheim est le grand pionnier de cette approche qui vise autant à comprendre les phénomènes sociaux qu'à sortir l'homme d'une perspective individualiste. Durkheim, à travers la recherche des fondements de la vie religieuse, relève les dénominateurs communs entre les cultures, qui se résument à la création d'un être moral inscrit dans une force plus grande que lui, soit la société. Il ajoute : « Mais d'un autre côté, la société n'existe et ne vit que dans et par les individus. Que l'idée s'éteigne dans les esprits individuels, que les croyances, les traditions, les aspirations de la collectivité cessent d'être senties et partagées par les particuliers, et la société mourra. » (Durkheim 2007, 498). Il y a donc comme chez Bouchard une sacralisation omniprésente du vivre ensemble où l'imaginaire n'a de réalité que dans la place que les individus lui laissent dans les croyances collectives.

retrouve toujours dans la constitution du discours des éléments contradictoires, des intérêts irréconciliables (Bouchard 2003, 31-32). Le discours a donc besoin de l'imaginaire afin de masquer ses insuffisances. Il n'y a donc pas, chez Gérard Bouchard, une incompatibilité entre l'imaginaire et la raison. Au contraire, ils sont toujours en perpétuelle négociation avec le réel à l'image d'un « couple qui a traversé l'histoire en entretenant une succession de rapports »²⁸ (Bouchard 2003, 27 et 30). Ainsi, cet angle de recherche est la voie d'entrée de Bouchard à l'étude du mythe. Il dit à ce sujet : « Je suppose qu'un moyen de pénétrer efficacement un imaginaire ou un système de pensée, c'est d'enquêter sur les procédés de construction destinés à surmonter les antagonismes en les remplaçant par une image de symétrie ou de cohésion » (Bouchard 2003, 34).

De cette façon, cette théorie semble idéale pour notre recherche puisqu'elle conçoit l'imaginaire et le mythe comme un phénomène social, c'est-à-dire comme un discours officiellement institué. Il est ainsi possible d'y accéder par les archives de toutes sortes et par leur influence sur les institutions d'une société. De plus, se concentrant exclusivement sur les mythes dits *sociaux*, cela permet de favoriser l'aspect culturel à l'analyse des invariants mythologiques, donc de s'intéresser à ce qui varie à l'intérieur de la communauté étudiée. N'étant pas une approche déterministe, l'aspect structurant du mythe dans l'approche de Bouchard laisse une bonne marge de manœuvre au jeu des acteurs politiques et sociaux d'une société. Observer de plus près les contradictions sociales à travers les conflits entre différents groupes permet justement de faire resurgir la présence du mythe et, par le fait même, d'entrevoir sa capacité structurante et mobilisatrice. Il est donc nécessaire dans la prochaine section de présenter le

²⁸ Or, il ne faut pas croire que l'efficacité du mythe est toujours positive. Il est courant, au contraire, que ces références soient à la source de profondes divisions et de conflits. L'étude du mythe peut alors permettre de « comprendre pourquoi, dans des circonstances de crise ou de traumatisme, certaines sociétés font preuve d'apathie alors que d'autres manifestent de la résilience et du dynamisme » (Bouchard [s.d.], 6).

mode de construction du mythe par l'élaboration d'un processus de mythification s'inspirant directement de la théorie de Gérard Bouchard.

2.5. *La construction d'un mythe social : coup d'œil sur le processus de mythification*

Après avoir revisité les définitions de *l'imaginaire collectif* et du mythe, il est maintenant nécessaire de comprendre comment ce mécanisme social se met en marche, comment le mythe s'active, se construit et se reproduit. Quelles sont les principales composantes du *processus de mythification* telles que développées par Gérard Bouchard²⁹?

Tout d'abord, il y a généralement en amont de la création mythique un ou des événements structurants qui constituent un moment d'**ancrage** valorisant (victoire militaire, conquête, utopie, etc.) ou, au contraire, qui sont vécus comme un traumatisme social (perte militaire, dispersion, misère, etc.)³⁰ (Bouchard [s.d.], 16–17). Cette expérience laisse dans la conscience collective ce qu'on appelle une **empreinte**, c'est-à-dire, une émotion profonde et durable qui va donner un *sens* (parfois même à l'insensé) en engageant l'individu tant intellectuellement que personnellement (Bouchard, 2011, 40). Cela se traduit conséquemment en un **éthos**, sous forme de croyances, de valeurs, d'idéaux, de normes et de visions du monde qui, par la suite, permettent la construction **d'un récit**³¹ (Bouchard, 2012, 17 et 20). C'est la **sacralisation** de ce récit qui achève l'élaboration du mythe et, par le fait même, lui confère une immunité relative par rapport à la contestation. Ainsi, l'émotion s'impose devant la raison dans les discussions à

²⁹ Gérard Bouchard présente ce processus dans de nombreux articles. Ces éléments développés divergent légèrement d'une version à l'autre; on présentera donc une synthèse de ce processus.

³⁰ Le politologue Raoul Girardet reconnaît lui aussi la naissance du mythe politique à travers des événements structurels souvent négatifs. Pour l'auteur, le mythe émerge à l'instant où le traumatisme social se mue en traumatisme psychique. C'est dans l'intensité secrète des angoisses ou des incertitudes, dans l'obscurité des élans insatisfaits et des attentes vaines qu'il trouve son origine (Girardet 1990, 179–180).

³¹ Le récit est diffusé autant qu'il est inspiré de différents vecteurs tels que la littérature, l'histoire et les sciences humaines et sociales. Il voit à la création et l'adoption de rituel commémoratifs, de musées, et des médias, ce qui a comme conséquence de fortifier cet *éthos*.

l'intérieur de la société. Comme l'affirme Gérard Bouchard : on comprend mieux, à partir de là, la dimension taboue du mythe. Attaquer le mythe, ou le remettre en question, c'est nier la souffrance qui le nourrit, c'est profaner la grandeur des actes passés, le mérite des héros sacrifiés, c'est spolier la fascination dont l'esprit se nourrit (Bouchard [s.d.], 20).

Afin de perdurer et de s'adapter, le mythe, une fois formulé (ordinairement par le fait d'un intellectuel ou d'un groupe d'intellectuels), a besoin d'une **diffusion** afin d'en faire la promotion (Bouchard et Andrès 2007, 414). C'est une sorte **d'institutionnalisation** du récit qui s'accomplit à travers le système social, autant à l'école, qu'à l'église, que dans la famille. C'est aussi la création de rituels associés aux commémorations destinées à créer un large consensus autour du message et des valeurs qu'il propage³² (Bouchard, 2011, 12). Toutefois, il y a inévitablement une **instrumentalisation** du mythe autant par les initiateurs du récit, qui cherchent à promouvoir certaines politiques, que par les différents **acteurs sociaux** qui cherchent eux aussi une légitimation de leurs messages. Les partis politiques, les associations, les lobbies et bien d'autres, veillent à des reformulations du récit mythique en fonction des enjeux et des contextes émergeant, toujours en étant persuadés, à travers les conflits de pouvoir, de détenir le *sens* original du message³³ (Bouchard, 2011, 11–12, 2007, 414).

Ces éléments constitutifs du processus de mythification ne doivent pas être considérés comme étant linéaires. Il serait faux d'y voir un projet déterministe puisqu'il demeure grandement imprévisible (Bouchard [s.d.], 25). La mythification n'est jamais contrôlée par ses

³² Ce travail de mémoire a pour fonction d'activer ou de réactiver l'ancrage et l'empreinte et de les mettre ainsi en relief afin de fortifier l'*éthos*. Dans cette perspective, la commémoration rituelle, en particulier, ne peut être considérée comme un procédé de guérison. Elle est plutôt un moyen de réactivation, par le mythe, des événements douloureux (Bouchard [s.d.], 19–20). Comme l'écrit Mircea Eliade : « On est toujours *contemporain d'un mythe*, dès lors qu'on le récite ou qu'on imite les gestes des personnages mythiques » (Eliade 1957, 30).

³³ Gérard Bouchard remarque que la capacité du mythe à se relayer/s'adapter à différentes causes lui garantit sa longévité. Ces réinterprétations viennent accréditer le fondement symbolique et par le fait même institutionnaliser le message à travers des ritualisations (Bouchard [s.d.], 24).

initiateurs, car sa réception et la représentation mythique font l'objet d'une perpétuelle adaptation et de redéfinitions par les acteurs sociaux (Bouchard et Andrès 2007, 420). Avant de terminer, il faut noter que le processus peut être parfaitement aléatoire et rien ne confirme qu'un récit qui a amorcé le processus de mythification va franchir avec succès tout le parcours (Bouchard [s.d.], 26).

Ce processus développé par Gérard Bouchard est utile à notre analyse du discours afin de comprendre la création du mythe, sa diffusion, son institutionnalisation, ainsi que la formation de ses réinterprétations. Cette méthode peut alors être un outil pertinent pour répondre au questionnement initial et pour permettre, à travers un événement tragique propre à peuple, de suivre ce long processus à l'intérieur de l'histoire des discours nationaux. Afin de simplifier l'analyse, nous jugeons nécessaire de regrouper les principaux éléments de ce processus en fonction de trois principaux indicateurs :

- 1- **L'ancrage (l'élaboration)** : Quel est l'**éthos** de l'époque à travers l'**empreinte** laissée dans la conscience collective? Quelles sont les croyances, les valeurs, les idéologies, les visions du monde? Comment le récit est-il sacralisé? Quel tabou social le mythe instaure-t-il?
- 2- **Instrumentalisation** : Qui sont les acteurs initiateurs du récit? Qui sont les différents groupes qui visent à formuler et à reformuler le message central du mythe en fonction des enjeux (les partis politiques, syndicats, médias, etc.)? Quelles sont les contestations? Quels messages visent-ils à instituer? Dans quelle mesure la signification du message initial se diversifie-t-elle?
- 3- **L'institutionnalisation** : Qui en fait la promotion dans le système social? Quelle est leur méthode? Comment le mythe assume-t-il la fonction de structurer les valeurs, idéologies et utopie de l'époque? Quels sont les moyens utilisés? Quelle a été

l'efficacité de ceux-ci? Comment les rituels sont créés et sacralisés afin de réactualiser le mythe? Quel mode de perpétuation est utilisé? Quels moyens? Y a-t-il des éclipses dans l'histoire du mythe (ou on ne semble pas en parler) ? Est-ce que le mythe commande des actions, revendications, etc.?

Les prochains chapitres présenteront un portrait détaillé de l'évolution de la réinterprétation continuelle du mythe du Grand Dérangement.

3. Deuxième chapitre : Naissance ou renaissance ? : le récit du Grand Dérangement entre 1763-1900

3.1. Retour sur l'ancrage social du Grand Dérangement

a. La mémoire collective à la suite de la déportation de 1755

La déportation des Acadiens de 1755 fut une période de bouleversement qui ne se termina réellement que plusieurs années plus tard, à la signature du traité de Paris en 1763. Ce traité met fin à la guerre de Sept Ans, ce qui clôt définitivement l'aventure coloniale de la France en Amérique du Nord³⁴. Ce n'est que sous la pression du gouvernement de Londres que les autorités coloniales britanniques autorisent peu de temps après le retour volontaire des Acadiens déportés dans leurs colonies³⁵. Toutefois, cette permission exclut toute possibilité aux Acadiens de récupérer leurs terres, qui sont dorénavant occupées par de nouveaux colons anglais (Pichette 2009, 109). De plus, bien que les Acadiens soient devenus minoritaires, on s'assure quand même, par précaution, de diviser le peuplement en petites communautés à travers le large territoire afin d'affaiblir leur concentration démographique, elle-même source de pouvoir politique³⁶. Dévastés et laissés dans une grande pauvreté, les Acadiens sont donc condamnés à se développer en marge de la société britannique, ce qui force leur exclusion de ceux-ci du pouvoir politique et économique pendant près de cent ans.

³⁴ La France conserve les îles Saint-Pierre et Miquelon.

³⁵ Le gouverneur du Québec, James Murray, déconseille fortement d'accepter le retour des Acadiens sur leurs anciennes terres. Il croit que le souvenir de ces terres est gravé dans la mémoire collective et que, transmis de génération en génération, il soulèverait une hostilité envers le gouvernement britannique, aussi juste qu'il puisse être (Pichette 2009, 110)

³⁶ La population acadienne est rapidement ensevelie sous la colonisation. En plus de la colonisation anglaise, la guerre d'indépendance américaine de 1776 entraîne la venue d'un grand nombre de loyalistes. Elle sera suivie du morcellement du territoire à la création de la province du Nouveau-Brunswick en 1784. L'importance de l'émigration continue est liée à divers événements, notamment l'arrivée des Irlandais (liée au désastre de 1819 en Irlande) qui entraînent un déplacement démographique important dans cette région du pays (Rumilly 1984, 647; 1955, 655-656 et 693).

Ainsi, il est difficile de connaître les interprétations historiques du Grand Dérangement par les Acadiens de cette époque. De 1755 à 1763, on retrouve très peu de documents traitant de ce sujet, car peu d'analystes les ont répertoriés (Baudry 1953, 32). Cette situation se perpétue jusqu'aux années 1850, alors les documents, quoique plus abondants, ne permettent pas, hélas, de prendre connaissance des représentations historiques des Acadiens. Malgré tout, il est possible de constater, dans l'ethnographie populaire, une absence marquée du thème de la déportation dans les contes et la musique de la même période. En effet, ceux-ci semblent plutôt s'inspirer principalement des thèmes de la douleur ou de l'amour (Clarke 1994, 14). Il ne faut cependant pas se méprendre et croire que la déportation a été oubliée par les Acadiens; bien au contraire. À cette époque, l'évènement ne s'est tout simplement pas encore implanté au sein de la mémoire collective. Il est donc grandement probable que les représentations historiques se soient plutôt propagées de façon individuelle et au sein des familles, dans lesquelles les événements du Grand Dérangement sont relégués sur le plan généalogique³⁷ (Clarke, 1994, 15).

Cette absence de mémoire collective peut s'expliquer par le grand isolement des communautés; en effet, elles ont très peu de contact entre elles. Plusieurs communautés ignorent d'ailleurs pendant longtemps l'existence des autres communautés acadiennes dans les Maritimes³⁸. De cette façon, pour une grande partie des élites, les délimitations de l'Acadie ne représentaient qu'un territoire imaginaire servant à identifier l'emplacement des francophones vivant à l'est du pays (L. Thériault 2000, 50). On peut alors en conclure, en accord avec l'historien Raymond Mailhot, qu'il est difficile d'envisager à cette époque une capacité d'action collective chez les Acadiens, c'est-à-dire à se considérer comme un groupe constitué (Mailhot

³⁷ Robert Pichette relate l'histoire d'un observateur qui constate, lors de sa visite chez les Acadiens du Cap-Breton en 1859, que ceux-ci considèrent le Grand Dérangement comme un phénomène religieux plutôt qu'un épisode à caractère ethnique (Pichette 2009, 111).

³⁸ La situation perdure jusqu'à la moitié du 19^e siècle.

1969, 80). Il n'y a donc pas une communauté dotée d'une appartenance culturelle de laquelle se dégage une mémoire collective. « Il n'y a pas de société acadienne, écrira Joseph Yvon Thériault, il n'y a pas encore un lieu mythique, fondateur, où prenne forme la conscience d'être en société » (J. Y. Thériault, 1996, 268).

b. Le rôle du clergé dans la réactualisation de la mémoire commune

Ce n'est qu'au début du 19^e siècle que le clergé catholique amorce un retour en force en Acadie. À leur arrivée, les communautés sont dans un état lamentable et dans une pauvreté telle qu'aucune classe sociale n'en supprime une autre. L'absence d'un pouvoir laïque solide facilite la mise en place d'un pouvoir cléricale fort, qui prend progressivement en charge l'organisation des collectivités (F. Arsenault 1983, 456; Mailhot 1973, 92). Il y a alors le rétablissement d'un service religieux stable et l'instauration d'une structure hiérarchique dans les communautés³⁹. Ces changements contribuent grandement à la reconstruction des peuplements acadiens. L'effort du clergé permet de développer des liens entre les villages de manière à former une communauté d'intérêts. Toutefois, la tâche est laborieuse, car plusieurs facteurs ralentissent considérablement l'atteinte des objectifs du clergé. Ces difficultés comprennent l'isolement des communautés et les défis au niveau linguistique – par une juridiction défavorable aux francophones et aux catholiques - et financier, ainsi que l'étendue du territoire à couvrir. Le clergé ne réussit donc pas à établir une structure efficace au sein des paroisses avant les années 1860 (Mailhot 1969, 87).

³⁹ Ce sont les laïques qui entretiennent avec leur temps et leur argent les petites chapelles et les visites périodiques des membres du clergé. Il faut comprendre qu'à la suite de la déportation de 1755, les autorités britanniques sont très hostiles aux prêtres et aux missionnaires. Elles sont conscientes qu'en freinant le clergé chez le peuple acadien on leur enlève les principaux cadres de leur vie sociale et culturelle (Lamarque et Leger 2008, 115-116).

La grande partie du clergé provient de l'extérieur⁴⁰. Cette situation a pour effet d'amener dans diverses régions une conception de l'Acadie qui s'inscrit dans l'optique de la nation canadienne-française. Tenant le haut du pavé, l'influence politique du clergé est grande. De plus, par l'établissement de nouvelles institutions éducatives, le clergé éduque une première génération de petit-bourgeois dont la plupart se conforment largement aux discours de leurs professeurs. On voit ainsi naître une version canadienne-française du Grand Dérangement chez ces nouvelles élites acadiennes⁴¹. Celle-ci a tendance à définir sa situation de façon identique à celle de la province de Québec (Mailhot 1973, 90)⁴². Le clergé se donne donc la mission d'inculquer une fierté aux Acadiens. Pour y arriver, il leur rappelle les pages glorieuses de leur histoire, et ce, dans le but de leur redonner une dignité et de l'espoir dans la reconstruction de l'Acadie qui, bien sûr, est liée à la Providence, « grâce au courage et à l'audace des ancêtres et aux attentes de Dieu sur l'Acadie »⁴³ (F. Arsenault 1983, 461).

Dès lors, l'établissement d'un sens historique se déroule pendant une période de bouleversements économiques, culturels, et politiques, laquelle est principalement attribuable à l'arrivée de l'industrialisation. Cette dernière brise graduellement l'isolement des communautés acadiennes⁴⁴. Elle permet aux élites nouvellement constituées d'être plus efficaces dans le

⁴⁰ On sait que plusieurs prêtres sont originaires du Canada français, mais on oublie souvent qu'un bon nombre sont des clercs qui ont fui la Terreur lors de la Révolution française. Ces prêtres, farouchement antirévolutionnaires, ont vu tomber l'interdit religieux initié par le gouvernement britannique (Rumilly 1955, 669).

⁴¹ Il est intéressant de noter que l'histoire acadienne est enseignée à Québec et par conséquent, imprégnée d'un sens historique. M. Turgeon explique clairement lors de la convention nationale de 1800, l'importance du séminaire de Québec dans sa prise de conscience du peuple acadien et de son « sombre et sinistre épisode qui caractérise son histoire » (Robidoux 1907, 84).

⁴² Les Acadiens sont formés par des Québécois. En fait, jusqu'en 1867, la plupart des professeurs, prêtres, médecins, députés, journalistes ne sont pas originaires de l'Acadie (Mailhot 1969, 116).

⁴³ La prise de conscience du peuple acadien se déroule en concomitance avec le développement du nationalisme au Canadien-français qui s'est construit entre les années 1830 et 1860. Le clergé suit donc largement son voisin en développant un nationalisme autour des années 1860 et 1890 (J. Y. Thériault 1999, 114).

⁴⁴ La construction du réseau ferroviaire et le lancement d'un journal francophone augmentent considérablement la capacité des Acadiens à échanger entre eux (J. Y. Thériault 1995, 71). Cette situation a comme effet de briser le modèle de vie traditionnelle de ces communautés et par ce fait, d'augmenter leurs contacts avec les anglophones.

regroupement des communautés dispersées⁴⁵ (Camille Richard 1969, 28). Néanmoins, ces changements soulèvent aussi de nombreux défis. Si la fin de l'isolement permet à l'Acadie de rétablir des liens entre ses communautés, elle engendre aussi des problèmes tant en raison de l'augmentation des contacts avec les anglophones que par l'exode important des jeunes vers les grands centres. Les élites acadiennes ont donc besoin d'unité afin de contrer ces problèmes; elles sont motivées par des convictions religieuses et considèrent qu'elles protègent ainsi le peuple acadien du modernisme, des villes et de la société industrielle. Les tentatives des élites d'initier des projets collectifs permettent au clergé catholique de se trouver associé directement à la cause du peuple acadien (F. Arsenault 1983, 454). Ce nouveau statut lui permet alors de faire face à plusieurs grands défis qui le mènent graduellement vers une politisation des Acadiens⁴⁶.

Ce changement d'attitude se produit lors du débat autour de la Confédération canadienne de 1867. À cette occasion les Acadiens auraient, pour la première fois, exercé un vote ethnique en contestant majoritairement le projet⁴⁷ (L. Thériault 2000, 53). Ce revirement est aussi grandement attribuable aux événements entourant *La loi des écoles communes* de 1871⁴⁸. Cette

⁴⁵ Le clergé impose un projet national de conservation comme chez les Canadiens français, c'est-à-dire de la *survivance*. Au long du siècle, l'élite acadienne mène de nombreuses batailles visant l'établissement d'un système d'éducation, la représentation politique, une meilleure égalité juridique, une acadianisation du clergé, etc. Ces combats sont très efficaces dans l'avancement de la cause acadienne. Cependant, ces victoires se font « au prix d'une amplification des tensions religieuses et ethniques » (Clarke 1994, 17).

⁴⁶ On oublie souvent de rappeler que le nouveau dynamisme amenant la politisation des années 1860 est très localisé dans des régions à forte présence acadienne, notamment dans les régions nord et est du Nouveau-Brunswick (Mailhot 1969, 94-95).

⁴⁷ Léon Thériault explique l'incompréhension des historiens vis-à-vis de l'attitude des Acadiens au sujet de leur position par rapport à la Confédération canadienne. Au Nouveau-Brunswick, ils se prononcent contre les candidats fédéralistes à deux reprises malgré l'appel de certains curés qui sont, par ailleurs, aussi divisés sur la question.

⁴⁸ Ce combat unit pour un certain temps les catholiques acadiens et irlandais autour de la question confessionnelle. L'Église organise le combat et des écoles séparées sont créées, ce qui oblige les citoyens catholiques à la double taxation. Plusieurs prêtres refusent de payer cette taxe scolaire pour manifester leur désapprobation, mais ils seront rapidement incarcérés (Mailhot, 1973, 158). Le combat contre cette loi atteint son paroxysme avec les émeutes de Caraquet en 1875 où, pour maîtriser une foule en colère, le gouvernement envoie un bataillon de miliciens. La journée se termine par des arrestations et un échange de coup de feu qui fait un mort dans chaque partie (Rumilly, 1955, 765-766). Les opposants font des démarches auprès du Conseil Privé de Londres. Ne récoltant que peu de succès juridique, l'histoire se termine relativement bien avec une série de compromis, dont le premier en 1873 qui permet aux religieux de porter l'habit de leur congrégation dans les écoles publiques et d'y enseigner le catéchisme avant ou après les heures régulières. Le deuxième compromis a lieu en 1875 avec l'amendement de quelques

législation empêche l'enseignement catholique au Nouveau-Brunswick⁴⁹. Cette loi, décriée par tous les catholiques, représente l'un des premiers combats menés par les Acadiens. En adoptant cette loi, le gouvernement du Nouveau-Brunswick souhaite instaurer un système d'éducation gratuit pour tous les enfants, mais l'exclusion des emblèmes et d'un enseignement religieux ainsi que les ambiguïtés vis-à-vis du statut de la langue française placent les Acadiens dans une situation délicate pour leur assurer une éducation dans leur langue et suivant leurs coutumes. Le combat contre cette loi au Nouveau-Brunswick et dans les autres provinces dans les Maritimes, contribue, selon Raymond Mailhot, à établir définitivement le pouvoir clérical, qui profite de la crise pour unifier les diverses communautés acadiennes (Mailhot 1973, 156).

Il faut se rappeler que les lois qui sont défavorables aux Acadiens ne sont pas rares dans les colonies de l'est du Canada⁵⁰. C'est le changement d'attitude des Acadiens qui marque l'aspect nouveau dans l'épisode des écoles communes. Ce combat et ceux qui suivront se traduisent, dans la dernière moitié du 19^e siècle, par de nombreux succès en ce qui a trait à la reconnaissance culturelle et politique des Acadiens. Il y a donc une amélioration notable grâce, entre autres, à l'élection d'un premier député en 1846 au Nouveau-Brunswick, à la fondation du premier collège d'éducation à Memramcook en 1864, et à la fondation d'un premier journal francophone en Acadie en 1867 : le *Moniteur Acadien* (Mailhot, 1969, 2-3). Ces développements marquent le

règlements relatifs à l'école que peuvent fréquenter les élèves et aux manuels scolaires prescrits par le Bureau d'instruction publique de la province (Savoie 1981, 69–69).

⁴⁹ Tout porte à croire que les élites canadiennes-françaises entretiennent une ambiguïté dans leur appui à la revendication acadienne. On y retrouve la raison d'une provincialisation des enjeux politiques chez plusieurs (J. Y. Thériault 1999, 118).

⁵⁰ Les Acadiens ont vécu de nombreuses situations de soumission. On se souvient peu que plusieurs Acadiens ont vécu sous des *Landlords*, dont ceux de Memramcook, ne sont autorisés à racheter leurs terres qu'en 1842 (Rumilly 1955, 706). De plus, afin de pouvoir accéder au gouvernement comme candidat ou fonctionnaire, il faut souscrire à des serments, dont l'un dénonce l'autorité spirituelle du pape et un autre reconnaît le monarque britannique comme seul chef de l'Église. Cette démarche est contradictoire avec le traité de 1763 et l'Acte de Québec en 1774, qui accordent certaines libertés aux francophones, dont celle du culte. Il faut attendre l'abolition du serment du test en 1829 pour que soit autorisé le droit de vote et l'arrivée d'Acadien dans la fonction publique qui se fait au compte-goutte (Morency 2007, 117).

début d'une prise en charge de la société acadienne et l'avènement d'une nouvelle société en mesure de se représenter à travers son histoire, son imaginaire et ses mythes.

c. Reconnaissance extérieure du fait acadien

Les élites, fières de cette nouvelle vitalité en Acadie, réussissent peu à peu à unifier et à stabiliser les communautés⁵¹. L'émergence des institutions, attribuable aux efforts du clergé, permet enfin de former une société. Sur le plan de l'identité, il y a peu de changement. L'élite s'identifie encore au Canada français, l'Acadie étant limitée à son aspect territorial. Avant qu'une identité acadienne puisse se mettre en place, il faut obtenir la reconnaissance de la part d'autorités extérieures à la communauté. La situation change rapidement au cours de la dernière moitié du 19^e siècle. En effet, des événements qui témoignent d'une reconnaissance de nature religieuse, politique et littéraire, permettent à l'Acadie de se forger une identité propre en valorisant un puissant désir de partager un destin commun.

C'est une œuvre littéraire qui, dans un premier temps, exerce une influence incommensurable dans la création d'une mémoire collective autour du Grand Dérangement. La publication de *Evangeline: A Tale of Acadie*, en 1847 par l'américain Henry Wadsworth Longfellow, offre la première signification historique partagée uniformément aux communautés. Les Acadiens, qui sont considérés comme des rebelles durement punis par les Britanniques, deviennent des martyrs

⁵¹ On remarque dans les discours des acteurs sociaux le sentiment d'une nouvelle vitalité dans les communautés. Ce sentiment est probablement attribuable dans un premier temps à l'augmentation de la population. Ce nouveau rapport de force se répercute dans le domaine juridique par l'abolition du Serment du Test et d'autres lois défavorables à la communauté francophone, et dans le domaine institutionnel par le développement de collèges et l'arrivée de congrégations religieuses. L'élite religieuse saisie cette opportunité afin d'unifier (développer les liaisons entre les francophones des maritimes) et stabiliser les communautés (s'assurer de la pacification de certains villages réfractaires à l'institution religieuse).

dont les malheurs et les souffrances sont largement rappelés et déplorés partout en Amérique⁵² (Rumilly 1955, 714). En Acadie, la popularité de ce livre est instantanée⁵³. Il est largement diffusé⁵⁴. Toutefois, l'influence de cette œuvre sur l'histoire collective ne se produit qu'à la suite de la prise en charge de la traduction française de l'œuvre par les élites acadiennes. La traduction de Pamphile Le May, publiée en 1865, n'est pas toujours fidèle à l'original et offre une vision plus militante de la déportation, s'attardant à dépeindre sous un jour défavorable les soldats anglais⁵⁵.

La première instrumentalisation politique du thème du Grand Dérangement est attribuée à Mgr Walsh, archevêque de Halifax, lors du centenaire de la déportation de 1855. À cette occasion, il adresse une lettre pastorale aux Acadiens, qualifiant la Déportation d'infamie, d'injustice et de cruauté dont la cause principale se retrouve bien sûr dans l'anticatholicisme anglais. Il écrit que les Britanniques protestants ont « bien espéré, sans doute, que l'exil de tout ce peuple innocent et la confiscation de ses biens éteindraient à jamais la religion catholique dans la Nouvelle-Écosse ». Les Acadiens ne sont rien de moins que « les enfants des saints » (Pichette 2009, 112). Ce geste d'apparence anodine est important dans l'identification acadienne, car l'archevêque reconnaît implicitement le destin qui unit les francophones des Maritimes en évoquant la douloureuse histoire et l'importance de leurs vertus chrétiennes dans leur survivance (Rumilly 1955, 719).

⁵² Pour les États-Unis, qui ont fait leur indépendance face aux Britanniques, l'œuvre de Longfellow est à la fois une œuvre romantique, tragique, patriotique et antibritannique. Cette histoire devient pour ceux-ci une apologie de la liberté américaine (Viau 2006, 52).

⁵³ Longfellow présente un véritable paradis perdu où les Acadiens de Grand-Pré sont des villageois religieux, vertueux et paisibles dans une société sans classes sociales, détruite sans aucune raison valable par la couronne d'Angleterre. Leur simplicité et leurs vertus sont démontrées par la déportation qu'ils assument avec une force et une résignation toute chrétienne (Viau 2006, 52).

⁵⁴ Son histoire est largement lue en Acadie avec beaucoup d'émotion marquée par la douleur et la rage. Dans les écoles, les maîtres le commentent aux élèves qui l'apprennent par cœur. On donne le prénom d'Évangeline à plusieurs filles acadiennes. Pour la génération suivante, Évangeline a, pour plusieurs, réellement vécu et va ainsi incarner la souffrance des Acadiens (Rumilly 1955, 715).

⁵⁵ Le texte de Lemay est deux fois plus long que le texte original. Il est grandement influencé par l'idéologie canadienne-française et critique fortement les autorités britanniques dans un message très politisé (Viau 2006, 54).

Ces évènements sont précurseurs de la création d'une identité commune en Acadie. Ils inspirent d'ailleurs un jeune historien et sociologue français qui propose son message aux élites acadiennes favorables à un discours nationaliste. Cette contribution est le fruit du travail de François-Edme Rameau de Saint-Père, dont les œuvres, *La France aux colonies* (1859) et *Une colonie féodale en Amérique: l'Acadie* (1889), influent sur la sphère politique et idéologique des élites canadiennes-françaises⁵⁶. L'historien retrouve avec enthousiasme en Acadie l'esprit de la vieille France prérévolutionnaire. Il n'hésite donc pas à faire plusieurs propositions concernant la colonisation et l'agriculture, tout en légitimant le travail des élites et particulièrement du clergé, contribuant ainsi à renforcer le pouvoir social de ce dernier (Trépanier et Trépanier 1980, 62). Surtout, il réussit par un discours historique à assembler le discours politique canadien-français à la réalité acadienne de manière à former une doctrine cohérente adressée tout spécialement aux élites qui, à l'époque, sont sérieusement ébranlées par l'industrialisation et la modernisation (Trépanier et Trépanier 1980, 53).

Son influence n'est pas seulement théorique puisqu'il effectue de nombreuses visites en Acadie. Il entretient des liens personnels avec le clergé, notamment en matière de colonisation agricole (A.-J. Savoie 1981, 23). Il parle de la nation acadienne, dont il établit la légitimité par l'histoire tout en consacrant le mythe constitutif de l'Acadie, celui du martyr et de l'ascension (Clarke 1994, 21). Il n'est probablement pas à l'origine du nationalisme acadien, qui a été largement calqué sur le modèle canadien-français, mais il réussit à assembler une doctrine cohérente. Son statut d'intellectuel européen lui donne un grand prestige dans les colonies et par conséquent, renforce l'influence de son message (Trépanier et Trépanier 1979, 131). Son objectif est donc de restituer l'intelligibilité de l'histoire acadienne tout en lui accordant une signification

⁵⁶ Bien qu'il est reconnu pour son apport au développement de la nation acadienne, Edmé Rameau de Saint-Père est avant tout un historien qui révèle aux Canadiens français l'histoire plus ou moins oubliée des Acadiens et de leur survivance (Harvey 2000, 21).

historique au présent, rétablissant « une cohérence là où la réalité brute ne laisse apercevoir que contradictions » (Trépanier et Trépanier, 1980, 51).

Comme le rappelle l'historien Raymond Mailhot, le développement de la société acadienne et la création d'une mémoire collective se déroulent sans la participation directe des Acadiens. Que ce soit l'abolition du serment du Test en 1829, la publication du poème *Évangeline* de Longfellow en 1847, la lettre pastorale de Mrg Walsh à leur intention en 1855, ou le passage dans les années 1860 de Rameau de Saint-Père, les Acadiens ne jouent pas un rôle direct dans ces événements (Mailhot 1973, 93). Néanmoins, ces événements permettent au peuple de se prendre en main et au clergé de former une nouvelle génération d'élites capables de prendre en charge le développement d'un projet collectif. Ainsi, bien que la structure des occupations ne permet pas de rationaliser la situation avant 1860 (C.-A. Richard 1960, 90), les Acadiens réussissent à former une société sous le thème de la « renaissance acadienne » et à affirmer leur existence en se découvrant « des liens communs d'origine, de langue, de religion et de pauvreté » (Mailhot 1969, 73).

3.2. Le passage du Canadien-Français à l'identité acadienne

a. La délégation de la Saint-Jean Baptiste

L'année 1880 marque un tournant dans l'évolution du sentiment identitaire acadien. Pour la traditionnelle convention de la Saint-Jean-Baptiste, les francophones des Maritimes sont invités à se joindre aux célébrations de la fête nationale des Canadiens-français pour la toute première fois en tant que peuple⁵⁷. Ne disposant pas encore d'association, c'est leur journal, le *Moniteur Acadien*, qui reçoit et diffuse l'invitation du congrès (C.-A. Richard 1960, VI). Les

⁵⁷ Selon le sociologue Camille-Antoine Richard, le congrès de la Saint-Jean-Baptiste de 1880 est la première occasion officielle où un groupe définit la situation nationale acadienne au nom de la collectivité (C.-A. Richard 1960, VI–VII).

Acadiens répondent à l'appel et près d'une centaine de personnes, parmi lesquelles on compte plusieurs membres du clergé, participent à la délégation (A. Chiasson 1978, 30). La charge symbolique de cette invitation est grande au sein des élites. Quelques années plus tard, le *Moniteur Acadien* marque l'importance de cette invitation lorsqu'il écrit, lors de la convention de 1881, que « c'était la première fois qu'ils [les Acadiens] étaient convoqués ensemble, depuis le jour où Lawrence, au nom du roi d'Angleterre, les avait rassemblés dans l'église de Grand-Pré pour la suprême dispersion » (Robidoux 1907, XII).

Lors de l'arrivée des congressistes à Québec, la plupart ne se connaissent pas. La convention permet alors un rapprochement entre ces élites venant de diverses régions des Maritimes. On en sait peu au sujet de l'atmosphère qui règne tout au long du congrès. Néanmoins, on entend le discours de Pierre-Amand Landry qui, invité à se prononcer au nom de ses compatriotes, livre un message plutôt amer envers ses hôtes. Lors de son discours, il n'hésite point à accuser les Canadiens français du Québec de faire preuve d'ignorance envers l'Acadie et d'avoir oublié ses habitants. Landry termine toutefois son allocution sur un ton plus positif en rappelant la sympathie des Canadiens français envers eux (N. J. Boucher 2000, 73). Force est de constater que le sentiment n'est pas nouveau. On retrouve fréquemment cette animosité, qui est souvent ranimée par des erreurs de convenance⁵⁸.

On ne peut affirmer que la société Saint-Jean-Baptiste ne se montre pas soucieuse des francophones des Maritimes. Au cours du congrès, son président fait l'éloge des Acadiens en plus de confirmer leur caractère distinctif vis-à-vis des autres Canadiens-Français, et ce par leur histoire de peuple martyr (De Finney, Morency, et Bourque 2002, 290). De plus, les

⁵⁸ Il y a eu plusieurs accrochages entre les Acadiens et les Canadiens-français du Québec. L'avocat acadien Pascal Poirier raconte à la convention nationale de 1884 comment l'Acadie est insultée au congrès de la Saint-Jean-Baptiste de 1874. À l'occasion du Banquet, l'Acadie fut alors placée sous la rubrique « nationalité étrangère ». Essayant de relativiser l'évènement, il explique la nécessité d'affirmer la spécificité acadienne à travers la francophonie sans tenir rancœur pour ces accrochages (Robidoux 1907, 194).

organisateurs du congrès créent une commission d'étude spéciale portant sur *la situation particulière des Acadiens dans la confédération*. C'est à la suite de cette séance que les congressistes des Maritimes prennent conscience de leur manque d'organisation nationale. Les prêtres qui mènent largement ce débat proposent alors un comité exécutif composé de six membres laïcs. Le comité est destiné à mettre en œuvre leur résolution de se réunir en convention à Memramcook dès 1881 afin de discuter des problèmes généraux en Acadie (A. Chiasson 1978, 30). La première convention nationale sera donc perçue comme « la conséquence naturelle des délibérations de la septième commission de la grande réunion de la famille française de l'Amérique du Nord convoquée à Québec » (C.-A. Richard 1960, VI–VII).

b. Le choix du destin national

Le 20 juillet 1881, les délégués se rendent à Memramcook afin de participer à leur premier rassemblement officiel : près de 5 000 Acadiens et Canadien-français répondent à l'appel (De Finney, Morency, et Bourque 2002, 289). Au cours de cette convention, cinq commissions sont mises sur pied (choix d'une fête nationale; éducation; agriculture; colonisation et émigration; la presse) (Mailhot 1973, 405).

Pour ce qui est des représentations du Grand Dérangement, on remarque dans les débats qu'il est déjà à la base identitaire de la nouvelle société. Les orateurs font rarement la distinction entre l'histoire et la fiction. Les impressions historiques, dont les lignes de Longfellow, deviennent des faits historiques. L'influence de l'histoire récente, ainsi que le récit d'*Évangeline*, sa traduction par Lemay et la contribution de Rameau de Saint-Père, ont déjà établi la base du mythe acadien. Ce discours respecte largement le discours clérical canadien-français qui présente l'image « d'une Acadie primitive, harmonieuse et chrétienne, brisée par la Déportation puis ressuscitée

par la Providence » (Clarke 1994, 31). De cette façon, la Convention nationale n'est donc pas l'occasion d'élaborer un mythe fondateur, mais bien de débattre le *sens* de celui-ci, de régler des conflits autour de certains symboles et surtout, de légitimer et sacraliser les décisions qui en résultent.

C'est probablement pour cette raison que le débat le plus polémique de cette convention est sans contredit le choix d'un patron pour la fête nationale. Il y a lors de ce débat deux principaux camps qui s'affrontent. D'un côté, les partisans de la Saint-Jean-Baptiste sont menés par le Père Camille Lefebvre et Pierre A. Landry et, de l'autre, les partisans de la Vierge Marie dont les porte-parole sont le Père Marcel-François Richard et Pascal Poirier⁵⁹. Le choix d'un patron national peut sembler anodin, mais il établit l'origine historique et mythique de la nation acadienne. De cette façon, le choix de la Saint-Jean-Baptiste exprime donc implicitement une solidarité avec la nation canadienne-française et, par conséquent, s'immerge dans son destin national. À l'inverse, le choix de la Vierge Marie marque le caractère distinctif de l'Acadie liant directement son histoire à la nation française marquant *de facto* une rupture avec la nation canadienne-française (Chantal Richard 2006, 74).

Force est de constater que cette question précède largement la tenue de la première Convention. Certains prêtres, notamment le père Lefebvre, ont commencé à célébrer la Saint-Jean-Baptiste dès 1867. Avec l'aide d'étudiants du Collège de Memramcook, il souhaite convaincre les Acadiens de s'unifier et de former un seul peuple avec les Canadiens-français

⁵⁹ Le débat autour du choix d'un patron national est davantage une question politique qu'une question religieuse (vénération et culte populaire). Les Acadiens vouent depuis longtemps un culte à la Sainte-Anne, qui est largement dénigrée lors des quelques références à la Sainte en l'associant à la foi des sauvages (Robidoux 1907, 59). Néanmoins, la figure de Marie de l'Assomption est promue en faisant référence à la mère patrie afin de fonder historiquement la nation en la liant tant à la pureté des origines qu'à la pureté doctrinale. Paradoxalement, c'est autour des années 1880 que le culte de Sainte-Anne prend de l'ampleur et où débutent les pèlerinages acadiens vers Sainte-Anne du Bocage dans la province de Québec et vers le sanctuaire du Bocage en Acadie (Lamontagne 2012, 66 et 183). Il s'agit lors des pèlerinages d'une vraie dévotion, on veut toucher la relique et boire l'eau de la source afin de rester en contact avec la force de la sainte. Tandis que la fête de l'Assomption est réputée à l'opposé pour son côté national et festif où alcool et bagarres sont aux rendez-vous (Lamontagne 2012, 73 et 308).

(Mailhot, 1973, 204 et 738). À l'époque, son message n'est pas une forme d'opposition puisque ses idées, notamment l'union des deux peuples autour d'une même fête nationale, respectent largement ce dont il a été convenu à Québec en 1880 par les congressistes acadiens (Robidoux 1907, 77). Cependant, son combat culmine lors de la convention de 1881 au cours de laquelle, devant ses pairs, il utilise un propos cinglant envers la proposition de la Vierge Marie : « En outre, vous tendez à imiter les Canadiens, comme le prouve le fait de la présente convention, qui n'est qu'une pâle copie de celle ternie à Québec l'an dernier; pourquoi une fête différente de la leur, puisque vous avez une commune origine, la France? N'est-ce pas le moyen d'être fort et puissant ? ». Il ajoutera « [l'Acadie] doit n'avoir qu'un seul drapeau [lié à la nation canadienne-française], qu'une seule devise, l'union fait la force, un seul but, défendre, selon l'occasion, ses droits menacés » (Robidoux 1907, 68–69).

De son côté, le père Richard attaque les arguments des défenseurs de la Saint-Jean-Baptiste, n'hésitant pas à rappeler l'origine païenne de cette fête qui, selon lui, a été imposée aux Acadiens plutôt que promue par ceux-ci (Robidoux 1907, 60–61). Ainsi, malgré tous leurs efforts, le Père Lefebvre et Pierre A. Landry n'arrivent pas à convaincre l'assemblée d'adopter cette fête pourtant déjà célébrée dans certaines communautés. Il faut comprendre que pour plusieurs participants de la convention, le choix d'une fête commune avec les Canadiens-Français leur fait craindre l'assimilation identitaire d'un peuple déjà bien fragile. Le père Richard accentue cette peur en condamnant de vive voix le choix de la Saint-Jean-Baptiste, le présentant comme une trahison envers tout le peuple acadien (Rumilly 1955, 290–291). Ainsi, on choisit la fête de l'Assomption, rappelant aux Acadiens leur origine commune tout en s'alliant au haut clergé anglais qui, au premier concile d'Halifax, ont choisi la Vierge immaculée comme patronne afin de prendre leur distance des protestants (Robidoux 1907, 143). Le père Lefebvre

possède un fort esprit nationaliste et s'incline donc devant l'Assomption. Il demande à tous de voter en faveur de cette fête afin qu'elle soit considérée comme choisie à l'unanimité (Rumilly 1955, 787).

Cette décision contrarie grandement les opposants et plusieurs observateurs, dont des ministres canadiens qui sont vexés de s'être présentés à un événement qualifié de « séparatiste » (Rumilly 1955, 788). De plus, cette décision suscite une grande incompréhension dans la province du Québec. Elle soulève l'animosité dans le milieu public et dans quelques journaux, même dans le *Moniteur Acadien* où on peut lire des accusations principalement ciblées vers le père Richard lui reprochant d'être anti-québécois. Bien que la fête est instaurée, on célèbre encore la Saint-Jean-Baptiste comme étant la fête nationale. Toutefois l'année suivante, la plupart des Acadiens acceptent la nouvelle fête et célèbrent le 15 août dans leurs collectivités⁶⁰ (Mailhot 1973, 409–410).

c. Comprendre les raisons et conséquences de ce choix

En choisissant la Vierge Marie, les Acadiens font en fait le choix de se tourner vers le destin historique de la France, rompant ainsi avec le nationalisme canadien-français. Cette décision peut sembler anodine, mais elle va profondément changer le sens des événements historiques. Elle va marquer une coupure avec le récit narratif (du destin) des Canadiens français⁶¹. La déportation est à la source de la nouvelle société; elle lui donne sa puissante portée sentimentale et devient un cadre de référence de tout un passé et de tout un avenir. Le choix de la Vierge Marie relègue

⁶⁰ Certains historiens rapportent que la population a eu une certaine gêne pendant quelques semaines à l'annonce d'une nouvelle fête nationale. Cependant, dès l'année suivante, les gens chôment et fêtent en grand nombre à cette occasion (Rumilly 1955, 788).

⁶¹ En optant pour la fête de l'Assomption, ce n'est pas une sainte, mais une mémoire politique que l'on choisit. Après la prise de cette décision, la chute de la Nouvelle-France de 1763 disparaît pratiquement du discours. Le Grand Dérangement de 1755 n'est plus qu'un événement tragique d'une guerre coloniale, mais bien le socle d'une nouvelle société. C'est donc tout le rapport à l'histoire, à la mémoire et au nationalisme qui change.

dans l'oubli collectif les événements fondateurs du Canada français, comme la guerre de Sept Ans (la fin de la Nouvelle-France). Ainsi, le Grand Dérangement représente le point zéro de l'espace temporel et mémoriel.

Dans cette narration, les élites définissent l'Acadie autour de la langue, de la foi catholique et de la mythification des trois grandes époques de la nation acadienne: la colonisation, la déportation et la Renaissance acadienne (De Finney, Morency, et Bourque 2002, 291). On pose le destin de l'Acadie sous le signe de la Providence où plusieurs font l'apologie, comme le père Lefebvre, des vertus de ce peuple qui a su conserver la pureté primitive de la France et de sa culture⁶². Évidemment sont passées sous silence les horreurs de la Révolution française⁶³ (Mailhot 1973, 204). On dira des Acadiens qu'ils sont : « des courageux colons français qui étaient restés fidèles à la France et à sa culture » (Harvey 2000, 21). Les élites tirent de cette mythification un nationalisme fondé autour d'une histoire douloureuse qui, paradoxalement, est plus ou moins connue de ceux-ci, ce qui en accentue la portée mythique (Mailhot 1973, 415). La période qui précède le Grand Dérangement devient un âge d'or, une sorte de paradis perdu et dénué de vice, où les gens vivaient en harmonie, inspirant les poètes qui s'y reportent souvent avec nostalgie (C.-A. Richard, 1960, 20 et 22).

Ainsi, le choix de lier la mémoire historique à la France vient compléter le mythe. Ce choix n'est pas un choix rationnel des acteurs. Les Acadiens auraient tiré profit d'une alliance avec les Canadiens français plutôt qu'avec la France, qui est loin de se préoccuper de son ancienne colonie. Les liens réels entre les deux nations sont peu nombreux et découlent toujours

⁶² L'élite met de l'avant un certain archaïsme du parler français chez les Acadiens. Pour eux, cela exprime au départ une distinction de langage avec le peuple québécois. Elle exprime aussi une authenticité originelle de la langue en s'approchant d'un français pur, plus près de l'origine (Boudreau 2011, 78).

⁶³ Le clergé, farouchement antirévolutionnaire, met beaucoup d'effort afin de donner en exemple la France sans pour autant rappeler les horreurs qui se sont produites lors de la Révolution. Cette difficulté à concilier les deux régimes est manifeste lors du débat entourant le choix du drapeau acadien (associé aux révolutionnaires français). L'Acadie s'inspire directement du destin français, mais dans le discours de l'élite acadienne, cette histoire semble s'arrêter en 1789 avec la Révolution française (Laparra 2003, 61).

d'initiatives privées et d'entreprises individuelles dans les paroisses. De plus, malgré cet attachement à la France, les Acadiens ne demandent jamais officiellement l'aide de celle-ci, tant au niveau politique, économique ou culturel, contrairement à la province de Québec (Laparra 2003, 55). Néanmoins, le choix de la filiation française permet aux élites de se dissocier des Canadiens français, qui les auraient facilement englobés dans leur projet politique. De plus, elle permet une reconstruction généalogique par l'histoire, qui est nécessaire à la stabilisation de toute société distincte. Finalement, cette déclaration culturelle est l'occasion de s'inventer une nation au sein du Canada (Laparra 2003, 61).

Le mythe fondateur s'est constitué autour de la déportation. Nous pouvons néanmoins nous demander pourquoi l'Acadie n'a pas coupé le lien symbolique avec sa mère patrie comme ont pu le faire certaines nations du Nouveau Monde comme les États-Unis. Gérard Bouchard, qui a longuement étudié la construction identitaire des nations, constate la capacité de la majorité de celles-ci à conjuguer mémoire longue et histoire courte. Si les Européens ont solidifié l'existence de leur nation par une longue trame historique (se trouvant parfois des descendants chez les Gaulois, l'Empire romain ou la Grèce antique), les nations du Nouveau Monde ont tendance à emprunter la mémoire longue de la mère patrie, comme l'a fait l'Acadie. On retrouve dans la littérature nationaliste ce grand rêve de construire en Amérique une version neuve et améliorée de sa mère patrie (M. Boucher 1992, 26). Bouchard écrit que « [t]outes les nations neuves, à l'image des anciennes, ont voulu aussi se donner d'un patrimoine intellectuel et esthétique [...] » dans le but de se rassembler autour d'un même culte et de témoigner de leurs distinctions et de leurs grandeurs. Dans le cas de l'Acadie, à l'instar d'autres nations, ce rapprochement national avec la France sert aussi à combler son déficit de civilisation. En puisant à volonté dans les

modèles et dans le capital symbolique accumulé par la mère patrie, elle s'assure d'une légitimité rapidement acquise⁶⁴ (Bouchard 2000, 30–31).

Il est alors difficile de comprendre pourquoi des Acadiens ont choisi de fonder une nouvelle nationalité, car comme on l'a constaté, ce n'était pas la seule issue pour les francophones de l'est du pays qui auraient bien pu subir une assimilation anglo-catholique aux Irlandais, tout comme un rapprochement avec les Canadiens français. C'est l'une des grandes questions posées par Joseph-Yvon Thériault, qui tente d'y répondre en établissant un lien avec la thèse de Raymond Mailhot. Pour eux, cette affirmation identitaire est principalement liée au refus de la majorité anglophone des Maritimes de voir se déployer une classe moyenne francophone⁶⁵. Cependant, Thériault émet aussi l'hypothèse voulant que les élites francophones des Maritimes arrivent mal à s'imposer dans l'espace public. Elle est mal reçue à la fois par la majorité anglophone, mais aussi par les élites québécoises (canadiennes-françaises), qui ne semblent pas comprendre les particularités de la situation acadienne tout en y transposant leurs « querelles et les moyens de lutte du Bas-Canada » (J. Y. Thériault 1996, 269). L'identité acadienne est donc pour lui « une réponse à une série de blocages qui limitent le développement politique, économique et social » (J. Y. Thériault 1996, 269).

Il faut dire que cette création identitaire démontre la capacité des Acadiens à organiser et solidifier leur société. À partir de cette situation, il y a une rationalisation des événements historiques qui constitue le mode d'interprétation du discours nationaliste naissante. La création

⁶⁴ Gérard Bouchard remarque que la décision de lier son destin à celui de la mère patrie chez plusieurs nations du Nouveau Monde stabilise la nation. Néanmoins, ce choix a pour conséquence de vouer la nation à une certaine imitation et donc à une force de dépendance culturelle (Bouchard 2000, 30–31). Chez les Acadiens, cette imitation va jusqu'à l'adoption d'un drapeau quasi identique à celui de la France. Les élites sont grandement influencées par la période prérévolutionnaire dans l'espoir que peut-être un jour, elle sera de retour en Amérique.

⁶⁵ Il est intéressant de noter que lors de la convention il y a un grand souci de rappeler une histoire d'injustice sans froisser directement la société anglophone. Afin d'éviter les confrontations, les orateurs rappellent constamment que les méchants Britanniques de l'époque ne sont pas ceux d'aujourd'hui (Robidoux 1907, 41). Un peu plus tard, les élites attribuent, par l'utilisation de la science historique, la responsabilité de la tragédie de la déportation à un petit groupe de dirigeants, évitant d'impliquer l'ensemble des Britanniques.

d'un nouveau nationalisme vient puiser directement dans le mythe du Grand Dérangement pour y insuffler une certaine efficacité. Le mythe institué permet donc de donner du sens au quotidien, tout en acceptant les conditions d'infériorité, en offrant un modèle qui sert à la fois d'explication et de justification de la situation (C.-A. Richard 1960, 24).

3.3. La cristallisation du mythe du Grand Dérangement

a. Mise en place d'un système de diffusion

Mis au centre de l'identité acadienne, on attribue au Grand Dérangement un sens historique, lui permettant d'acquérir le statut de mythe fondateur en Acadie. Il est par la suite institutionnalisé et ritualisé afin de présenter une nouvelle praxis au peuple acadien. Ce processus n'est pas linéaire. Si le mythe est officialisé lors de la convention de 1881, il constitue tout de même une lente construction symbolique qu'il est possible de retracer avant la première moitié du 19^e siècle. Il faut cependant associer symboliquement le début du processus d'institutionnalisation du mythe à l'ouverture du premier collège en Acadie, le collège Saint-Joseph de Memramcook en 1864. Cette ouverture est suivie par la création d'un réseau de journaux qui contribuent directement à la promotion et à la diffusion d'une signification du mythe. Parmi ces journaux on trouve le *Moniteur Acadien* fondé en 1867 et *L'Évangeline* en 1879, sur lesquelles le clergé acadien exerce une grande influence matérielle, financière et intellectuelle⁶⁶ (Lamarque et Leger 2008, 121).

⁶⁶ L'historien Raymond Mailhot avance l'hypothèse voulant que l'idéologie de Rameau de Saint-Père soit directement responsable de l'ouverture du premier journal en Acadie. Il dit à ce sujet : « Sans trop de risque, on peut affirmer que la parution de *La France aux colonies* (1859) exerça une influence décisive, comme source de motivation, dans le lancement du premier journal français des Maritimes; Rameau le proposait en toutes lettres. » (Mailhot 1969, 105). Au départ, le monde anglophone est plutôt favorable à la venue d'un journal qui lui fait découvrir l'expression acadienne. C'est une trêve de courte durée car, dès que les thèmes identitaires sont présentés, la presse anglaise des Maritimes se montre virulente à son égard (Mailhot 1969, 133).

Au départ, le développement d'un système d'éducation est une étape importante dans l'amélioration de la condition des Acadiens et dans la transmission de la culture. C'est pour cette raison que plusieurs membres de l'élite, parmi lesquels se trouve le Sénateur Pascal Poirier, considèrent la fondation du premier collège acadien en 1864 comme le commencement de la revitalisation du peuple⁶⁷ (Chiasson, 1978, 29-30). Le nouveau mouvement nationaliste qui en découle nomme cette période « la renaissance acadienne » en s'inspirant directement des œuvres de Rameau de Saint-Père⁶⁸ (Mailhot 1969, 22). La Convention de 1881 vient confirmer et uniformiser la politique éducative, privilégiant l'agriculture et la colonisation avant l'éducation scientifique et économique. L'objectif du clergé est bien de préserver les Acadiens des dangers du protestantisme, du modernisme, de la société urbaine et industrielle (F. Arsenault 1983, 454). Néanmoins, cette éducation est source de changements rapides. Dès 1880, l'Acadie a réussi à instruire plus de 500 étudiants, dont des avocats, des médecins, des instituteurs et des prêtres (C.-A. Richard 1960, 80). Cette nouvelle classe composée de professionnels a reçu une éducation nationale inspirée par le discours du clergé. Elle devient très influente dans les communautés acadiennes en réussissant, entre autres, à s'infiltrer dans les cadres sociaux dont les Acadiens avaient été exclus (N. J. Boucher 1994, 26-27).

L'éducation permet la diffusion du récit historique au sein d'une première génération d'élite sans toutefois qu'il se répande dans les classes populaires. Malgré les efforts déployés par le clergé au sein des paroisses, cette promotion culturelle relativement homogène ne peut réellement se diffuser qu'avec la venue des journaux acadiens. Camille Richard soutient que l'un

⁶⁷ Le Collège Saint-Joseph est important dans la formation d'une nouvelle élite acadienne. Parmi les premiers étudiants on trouve les noms de Pascal Poirier, Pierre A. Landry, Placide Gaudet et Valentin Landry (A. Chiasson 1978, 29-30).

⁶⁸ Rameau de Saint-Père a beaucoup séduit les élites acadiennes et québécoises dont plusieurs se situent directement dans le prolongement de ses idées, soit Pierre A. Landry, Pascal Poirier, Marcel François Richard, Ferdinand Robidoux, etc. (Mailhot 1969, 23)

des rôles du *Moniteur Acadien* est « d'être le porte-parole et la conscience sociale de la vision d'un groupe, au nom de la collectivité, dont la fonction sociale serait de consacrer et de conserver un pouvoir et un prestige en voie de lui échapper »⁶⁹ (C.-A. Richard 1960, 9–10). Ainsi, les journaux sont utilisés comme un moyen d'unir les Acadiens autour d'une conscience ethnique et nationale; et ce, toujours dans l'optique de permettre une éducation populaire, tout en maintenant une distance envers les adversaires du nationalisme acadien. Les journaux proposent donc de façon récurrente des incitatifs de conservation des caractéristiques culturelles de la nation, que ce soit la langue, la religion ou les coutumes (Mailhot 1969, 119).

Bien que le mythe soit toujours en mutation, les conventions de 1881 et de 1884 viennent encadrer sa signification de manière à permettre une diffusion uniforme dans tous les coins de l'Acadie. Il faut se rappeler que cet effort n'aurait pas pu se produire avant le dynamisme des années 1860 qui, venu des régions de l'est et du nord du Nouveau-Brunswick, offre les conditions institutionnelles et financières permettant aux élites d'unifier et de diffuser leur message (Mailhot 1969, 94–95). Néanmoins, il ne faut pas croire que ce fut une tâche facile. Il fallut déployer beaucoup d'efforts pour concilier les différentes contradictions par rapport aux enjeux et défis qui interpellaient une population diversifiée et géographiquement dispersée. Il fallut alors adapter les fêtes locales à celle de l'Assomption, ainsi que convaincre les francophones de l'est du pays qu'ils partagent un destin commun au-delà des identités régionales. Les journaux de l'époque reflètent bien cette complexité. Le directeur du *Moniteur Acadien* avoue, en 1867, ne pas pouvoir traiter dans son journal de la politique des Acadiens de l'Île-du-Prince-Édouard et de la Nouvelle-Écosse tant « leur politique est différente de celle du

⁶⁹ Le directeur du *Moniteur Acadien*, Israël Landry, oscille constamment, comme il est courant chez les élites de l'époque, entre l'héroïsation et le mépris du peuple acadien. Il s'attaque à la mentalité populaire, soumise à l'autorité établie. Il explique que les causes de l'opposition des Acadiens à la Confédération sont que les Acadiens lisent peu et de ce fait, croient les opinions de n'importe qui qu'ils considèrent comme leurs supérieurs. Landry va plus loin en disant que cette situation est loin de faire honneur au peuple acadien (Mailhot 1969, 126).

Nouveau-Brunswick » (Mailhot 1969, 94). Il s'agit alors d'un travail visant à orchestrer et à rallier culturellement et politiquement les Acadiens autour d'un projet commun. Les institutions sont donc la clef de voûte de la réussite de la promotion d'un message cohérent et monopolistique du mythe du Grand Dérangement.

b. La structuration des valeurs et utopies

La première convention de 1881 se veut un acte de démonstration de force du peuple acadien, mais elle est en réalité une réponse à sa fragilité et à la précarité du projet politique national. Il y a une volonté d'affirmer que ce peuple n'est pas inférieur aux autres (Robidoux 1907, 92–93). L'historien Camille-Antoine Richard va plus loin en soulevant l'hypothèse selon laquelle le clergé redoute la menace de désintégration sociale causée par les structures économique et culturelle liées à l'industrialisation, accompagnées d'une situation de domination politique aggravée par le traumatisme de la dispersion (C.-A. Richard 1960, 54–55). Il affirme : « De l'ensemble de ces problèmes se dégage un thème central : la survivance du groupe. Tout se passe comme si dans l'esprit des Acadiens les diverses difficultés auxquelles fait face le groupe menaçaient son équilibre, son unité, son existence, en un mot sa survivance » (C.-A. Richard 1960, 43). Il s'agit donc surtout d'un combat idéologique et politique essayant de contrer les aspects négatifs de l'industrialisation, qui accroît les contacts avec des anglophones souvent hostiles et soulève des contretemps politiques, religieux et culturels (Mailhot 1973, 96).

Cette situation représente bien la réalité empirique des Acadiens. Néanmoins, il est absurde de nier le véritable progrès dont ils font preuve depuis le début du siècle. La croissance démographique est importante et leur situation s'est grandement améliorée dans tous les domaines, tant du point vu politique, institutionnel, économique que juridique (C.-A. Richard 1960, 37).

Les élites acadiennes ont donc réussi à renforcer la cohésion du groupe francophone divisé par la répartition du peuplement et la volonté assimilatrice plus ou moins souterraine émanant de l'élément anglophone (Vernex 1979, 127). Le nouveau bouleversement de la société qui amène le sentiment de précarité que ressentent les élites les amène à organiser une convention afin d'afficher le caractère national du peuple acadien. Ce discours national agit comme un système de défense social qui tente d'expliquer et de remédier aux angoisses causées par un déséquilibre ressenti dans une société en plein changement (C.-A. Richard 1960, 54–55).

Ici, le mythe créé autour des événements de la déportation est important, car il donne une puissance symbolique au message politique. Le discours national cherche toujours à produire de la cohésion sous un ensemble de propositions fondatrices, un projet qui n'est jamais atteint dans l'absolu puisque la société comporte toujours des contradictions irréconciliables⁷⁰ (Bouchard 2003, 31–32). Le mythe du Grand Dérangement permet donc de nuancer ces contradictions et donne une efficacité au message national et politique. On se sert alors de la vision officielle du mythe du Grand Dérangement pour calquer celui-ci de façon assez cohérente sur un discours nationaliste. En choisissant un mythe subalterne autour du thème de la « survivance », les Acadiens s'unissent autour du récit d'un peuple dispersé dont le courage et la ferveur religieuse leur ont toujours permis de survivre aux dures épreuves de ce peuple marquées par l'acharnement des autorités britanniques⁷¹ (Vernex 1979, 129). Ne pouvant concrétiser territorialement ce nationalisme, il vient inévitablement fonder la communauté sur un mythe

⁷⁰ Les mythes et les récits qui l'accompagnent sont toujours remplis de diverses contradictions dont certaines sont parfois créatrices. Néanmoins, plusieurs points du mythe du Grand Dérangement n'ont pas de fondement historique. Par exemple, il est possible de constater que la plupart des francophones des provinces Maritimes ne sont pas les descendants directs de la déportation des Acadiens. La plupart sont d'anciens Acadiens ayant évité la Déportation et de nombreux nouveaux arrivants et autochtones qui vont cohabiter sur le nouveau territoire (J. Y. Thériault 1995, 69).

⁷¹ L'historien Patrick D. Clarke ne s'étonne pas de constater l'importance du rêve de stabilité et des références à la terre maternelle contrairement au mythe du nomadisme canadien. La tragédie de la déportation marque l'imaginaire acadien autour d'un paradoxe lié à l'attachement à la terre tout en présentant une Acadie déterritorialisée sous l'aspect fragile de l'espace (Clarke 2003, 29).

solide permettant au nationalisme canadien-français d'associer religion et survivance nationale (Mathieu 1969, 441). Le Grand Dérangement semble alors l'ancrage idéal pour unir les francophones des Maritimes dont le manque de contact creuse les divisions culturelles.

Ainsi, le mythe du Grand Dérangement devient le point d'ancrage d'un nouveau nationalisme fondé sur une supériorité morale et culturelle, liée à l'accomplissement d'une mission divine. L'histoire devient alors importante dans la justification de ce choix et pour « prouver » le destin distinct du peuple acadien (De Finney, Morency, et Bourque 2002, 291–292). La convention permet pour la première fois l'unification d'un message commun et officiel qui donne de la cohérence à leur effort d'implantation du système d'éducation, de colonisation et surtout des solutions pour freiner l'exode⁷² (Laparra, 2003, 53). Il s'en dégage un *éthos* qui cherche à instruire un ensemble de valeurs et d'idéaux privilégiant les thèmes associés au devoir, au culte et la dévotion. On fait donc appel aux ancêtres, érigés en modèles, qui ont façonné le passé glorieux que les Anglais ont détruit en 1755. On dramatise aussi certains aspects de la dispersion en introduisant des légendes. En fait, on institutionnalise un culte (C.-A. Richard 1960, 25). Sans disposer des outils de l'État, les élites acadiennes trouvent le moyen d'affirmer, mais surtout de diffuser, à travers leurs institutions et leurs récits, leur caractère national par un imaginaire et des mythes puissants. Comme l'affirme Chantal Richard, la charge symbolique du Grand Dérangement a donc comme conséquence sociale d'unir le peuple, de lui fournir un repère historique, mais aussi de renforcer la légitimité et le statut des élites qui en diffusent le message (Chantal Richard 2006, 81).

⁷² Le père François Marcel Richard fait un long plaidoyer lors de la Convention de 1881, suppliant que des efforts soient faits pour freiner l'exode. « Que je regrette, dira-t-il, que je sente mon cœur battre de douleur, en voyant notre jeunesse acadienne rougir de l'emploi qui a ennoblit la vie de nos pères! Que mon âme s'attriste lorsque je considère notre jeunesse, arrivée à l'âge de pouvoir rendre de si grands services à la patrie, prendre volontairement le chemin de l'exil et tourner le dos à l'Église qui a reçu ses premiers vœux, à ses vieux parents, à ses frères et sœurs, aux amis de son enfance, en un mot à l'Acadie, qui a si besoin de ses services » (Robidoux 1907, 123–124).

Le nationalisme en Acadie a besoin du mythe du Grand Dérangement pour en tirer sa puissance. Résultat de la convergence de l'influence canadienne-française, de Rameau de Saint-Père et du récit d'Évangeline, ce message propose une nouvelle série de valeurs et de prescriptions politiques pour le peuple. Cette communauté nationale, comme toute autre, baigne toujours dans un imaginaire s'inventant un vivre-ensemble et un destin commun avec des gens dont la plupart ne se connaîtront jamais entre eux (Anderson 1996, 19). Cela est encore plus vrai dans cette Acadie morcelée où les communautés entretiennent très peu de contacts. Un Acadien de la Gaspésie, du Nouveau-Brunswick ou de la Nouvelle-Écosse ne partage à l'époque que très peu de choses, hormis la langue et la religion. Les élites sont bien conscientes de cette situation. Les objectifs de la convention ne sont pas cachés, il s'agit bien de fonder la société acadienne et d'instaurer un programme politique pour lui permettre d'assurer sa survivance. Autour des thèmes de l'éducation et de la colonisation, ce programme d'action vise avant tout la sauvegarde de la langue, de la religion et des traditions.

c. Vers la ritualisation du mythe

Le discours est essentiellement d'origine élitiste, il faut alors, après en avoir tracé les grandes lignes en 1881, ritualiser et diffuser le message auprès des communautés francophones des Maritimes. Il y a un désir d'homogénéiser la culture. Joseph Yvon Thériault affirme que ce discours cherche à être hégémonique, c'est-à-dire à devenir « un discours organisateur du sens et partagé dans ses différentes variantes autant par la culture populaire que par la culture savante. » (J. Y. Thériault 1995, 73–74). Le nouveau message fait directement concurrence à la mémoire populaire individualisée dans les différents coins de l'Acadie. En justifiant historiquement la nation, la dominance de la culture savante cherche à s'imposer à la culture populaire. Le

modernisme met ainsi fin à la transmission orale, qui est dorénavant soumise à la concurrence des idéologies (au sens commun du terme) (Clarke 1994, 35)⁷³. Afin de solidifier le message, il faut le justifier historiquement. C'est pour cette raison que la nouvelle société nationale pousse vers l'historiographie, qui cherche à justifier la mythologie où les représentations des historiens, basées sur un passé parfois ambigu, se transforment souvent en biais idéologiques pour la cause nationale (Clarke 1994, 17). Tout comme le souligne Patrick D. Clarke : « [...] mémoire et histoire s'entendent: il n'y a pas d'avenir radieux sans souvenir douloureux. » (1994, 39).

Ainsi, il n'est pas étonnant de voir les élites des premières conventions, sous l'influence de l'Église catholique, s'intéresser rapidement au développement de l'historiographie. La majorité des premiers historiens acadiens sont à la fois les promoteurs et les produits de ce groupe. L'arrivée de la science historique au cours du 20^e siècle⁷⁴ répète le message romantique du passé, l'importance du mythe fondateur et elle fait souvent appel à de multiples références bibliques, associant son histoire à la Providence divine (Daigle 1995, 95)⁷⁵. Selon cette interprétation, la métropole anglaise n'est pas en cause et les véritables auteurs de la déportation sont les principaux hommes impliqués dans ces événements, c'est-à-dire Laurence, Belcher, Wilmot, Morris, etc. Cette réinterprétation fut accueillie avec enthousiasme par les élites (Harvey 2000, 34–35). On pense que cette vision de l'histoire leur est largement favorable puisqu'elle permet de diriger leur rage associée à l'injustice historique sans froisser les autorités en place, ce qui est en toute cohérence avec le message des premières conventions.

⁷³ Patrick D. Clarke parle d'un vrai rapport de force entre la mémoire et l'histoire. Déjà, à l'origine, l'Acadie est dotée d'une mémoire collective et d'une identité qui lui est propre, tirée de l'expérience combinée de la France et de la vie en Amérique. Elle est largement morcelée par les événements de la déportation. Clarke affirme que c'est l'arrivée du modernisme qui détruit progressivement la dominance de la culture orale. Le nationalisme acadien arrive à une époque où les nations modernes s'ouvrent aux idéologies et créent des récits identitaires unifiés dans une dialectique entre peuple et élite, entre cultures orale et savante (Clarke 1994, 35).

⁷⁴ Les historiens du XX^e siècle mettent surtout en évidence la pensée élaborée par les élites et leurs intellectuels qui, en se servant de la méthode historique, nourrissent la vision du clergé (Mailhot 1969, 172).

⁷⁵ Toujours dans l'objectif de rendre cohérents les messages des conventions, les idéologues remettent en question l'interprétation fort répandue des historiens étrangers, qui soutiennent qu'il y a un métissage (Clarke 1994, 28).

Plusieurs symboles viennent s'ajouter à la nation et aux mythes déjà constitués lors de la deuxième convention nationale de 1884, qui s'est tenue à Miscouche à l'Île-du-Prince-Édouard. On assiste alors à l'adoption du drapeau (le tricolore étoilé) et aussi au choix de l'hymne national. La petite histoire raconte que l'abbé Richard, divinement inspiré, s'est subitement levé en entonnant l'hymne *Ave Marie Stella*⁷⁶ (Rumilly 1955, 792–793). La dernière lutte autour des symboles se présente quelques années plus tard et elle concerne l'attribution d'un poste d'évêque à un membre du clergé d'origine acadienne. Entre 1890 et 1912, les élites mènent une lutte pour l'égalité dans le domaine religieux. Pour elles, il faut un évêque d'origine acadienne qui puisse refléter les aspirations de son propre peuple et les efforts de son clergé. Il faut comprendre qu'à l'époque, la hiérarchie ecclésiastique se présente comme l'intermédiaire entre les paroissiens et le gouvernement (Spigelman 1975, 73). Le clergé irlandais affiche de l'indifférence ou de l'hostilité à l'endroit des francophones, leur reprochant de placer leur nationalisme (langue et coutumes) avant leur conviction religieuse. Il utilise d'ailleurs son influence pour dénigrer les élites acadiennes. Pierre Landry et Pascal Poirier sont accusés d'être des ennemis de l'Église et sont même soupçonnés d'athéisme (Spigelman 1975, 82). Cette saga trouve son aboutissement en 1912 lorsque les visites du Père Marcel François Richard auprès du pape Pie X conduisent à la nomination de monseigneur Édouard Leblanc au poste d'évêque en Acadie.

En plus du *Moniteur Acadien*, un nouveau journal, *l'Évangéline*, fait son apparition en 1887. Ce journal, plus militant, est dirigé par Valentin Landry qui conteste une certaine forme de bonne entente au sein des élites (Mailhot 1969, 165). Landry a toujours soutenu que son journal était un outil servant à instruire la masse acadienne (N. J. Boucher 1997, 36). Il fait, tout comme

⁷⁶ L'étoile brodée sur le drapeau français symbolise la Vierge Marie tandis que la couleur jaune est la couleur officielle du Vatican. La nature religieuse du drapeau est aussi une sorte d'appel à la faveur du Pape pour un évêque acadien. Plusieurs critiquent le drapeau qui représente, pour eux, l'aspect satanique de la Révolution française et ses idées. Il est quand même choisi sans qu'il n'y ait vraiment de discussion publique (Biddiscombe 1990, 131 et 138).

les autres médias, la promotion du discours adoptée lors des Conventions nationales en défendant l'idée d'une renaissance nationale (M. Boucher 2011, 144). Ce journal est important, car il contribue à la revalorisation du bas-peuple acadien autour de la fonction essentielle que remplissent le cultivateur et la mère de famille⁷⁷ (De Finney 1992, 14–15). La diffusion du journal est aussi l'occasion d'instituer des héros historiques et institutionnels de la nation à travers la valorisation de notables (sénateurs, évêques, missionnaires, etc.) qui ont contribué à l'effort collectif⁷⁸ (De Finney 1992, 17). De plus, le mythe du Grand Dérangement occupe une place importante. Tourné vers le passé, le journal commémore rituellement ce drame dans plusieurs écrits. On peut facilement parler d'une reprise judéo-chrétienne du millénarisme, de la mort et de la résurrection d'un peuple. Malgré sa contribution à la promotion du discours institutionnel, Landry subit la réprobation de l'Église. Devant l'obligation de se conformer au vouloir de la hiérarchie, qui le presse de cesser son combat virulent contre les anglophones, il préfère offrir sa démission de la direction du journal *l'Évangeline* (N. J. Boucher 1997, 46).

Que ce soit au sein des médias, des institutions d'éducation ou bien des paroisses, les élites acadiennes responsables des conventions de 1881 et 1884 utilisent tous les moyens pour diffuser et ritualiser leur message. Le clergé a bien compris l'importance de ritualiser l'identité nationale. Sans État ni pouvoir politique, les élites y voient le moyen de faire exister une Acadie morcelée. C'est pour cette raison que les fêtes, les rencontres religieuses et autres rassemblements sont importants. Ils existent pour proclamer l'Acadie, la faire vivre (Clarke

⁷⁷ Il ne faut pas s'étonner de l'objectif politique derrière cette héroïsation du peuple. Il n'est pas sans raison que le journal diffuse une glorification du cultivateur-colonisateur à l'époque où cette profession est grandement menacée par l'exode. Et tout en glorifiant la mère, on ne peut s'empêcher de culpabiliser celles qui travaillent en dehors du foyer, qui ne font pas leur « devoir » ou qui n'empêchent pas assez activement l'effritement de la famille (De Finney 1992, 15).

⁷⁸ Il est courant dans les journaux d'apercevoir des héros empruntés de la culture française. Des figures comme Jeanne d'Arc et la Vierge Marie sont prises comme modèles pour la nation (M. Boucher 1992, 28–29).

2003, 22–23). Le mythe du Grand Dérangement devient alors peu à peu le dénominateur commun du peuple acadien.

Les élites acadiennes gagnent leur pari dans la mesure où elle réussit à unir les forces francophones de l'est du pays et à survivre dans une province majoritairement anglophone. Les Acadiens forment une minorité qui a accompli l'exploit d'affirmer son identité avant son entrée dans le 20^e siècle. On continue ce processus afin de ritualiser et institutionnaliser le mythe acadien à travers divers rassemblements et organisations. À partir de 1888 (et surtout après 1900), on forme des associations qui favorisent les « rencontres d'Évangeline » qui visent à promouvoir la culture des Acadiens de l'est du pays (Mailhot 1969, 74). Le nouveau siècle pousse cette société à s'ouvrir de plus en plus sur le monde, tant au plan culturel qu'en ce qui concerne l'industrie et l'urbanisation. Il s'agit d'une période de bouleversement, où l'exode frappe durement les villages dans lesquels l'exaspération règne déjà depuis les années 1930 au sein des élites sociales et religieuses, qui voient tranquillement leur pouvoir s'effriter devant l'individualisme et l'indifférence de trop nombreux Acadiens, ce qui met en péril le projet politique nationaliste (F. Arsenault 1983, 469).

4. Troisième chapitre : Crise et pluralisme : le mythe du Grand Dérangement face à la modernité (1900-2005)

4.1. Le changement dans la continuité; 1900-1955

a. La Société Nationale l'Assomption

Au début du 20^e siècle, même si les élites acadiennes sont fières de leurs premières conventions, elles tentent tant bien que mal de consolider leurs acquis. Afin d'y parvenir, elles créent, à la convention de Pointe-de-l'Église en 1890, la Société Nationale l'Assomption (SNA). Cet organisme voué à la défense des intérêts des Acadiens est le principal porte-parole de la population acadienne auprès des divers ordres de gouvernement (Robichaud, 1981, 38 et 69). Le rôle que joue l'organisme dans la société lui permet d'être efficace en ce qui a trait à la diffusion du discours national. Mêlant idéologie et revendications politiques, la SNA canalise le projet collectif en plaçant l'organisme au centre des conflits communautaires et linguistiques de l'époque. Il y a ainsi, entre 1900 et 1913, une nette intensification des revendications nationales qui, accompagnée d'une lutte interne, - concernant la structure administrative et la capacité de l'organisme à intégrer dans la sphère de décisions de nouveaux militants – a pour effet d'affaiblir et, au final, de désagréger la SNA (Robichaud 1981, 37).

La signification accordée au récit du Grand Dérangement durant ces années est pratiquement la même que celle instituée lors des premières conventions⁷⁹. Cet événement constitue encore le socle de l'identité acadienne et de la renaissance acadienne grâce à la divine

⁷⁹ Plusieurs discours publics sont retransmis dans le journal *l'Évangéline*. On constate dans ceux-ci bon nombre de similarités avec les discours tenus lors des premières conventions. Dans un article du 12 août 1937, Mrg. P.-A. Chiasson, évêque de Chatham, rappelle encore une fois aux Acadiens les raisons de leur survivance, qu'il associe à leur fidélité envers la tradition ancestrale, à la préservation de la langue française et de la religion catholique. C'est dans cette fidélité que les ancêtres puisent leur force tout au long de l'histoire, y trouvant ainsi leur salut (M. P.-A. Chiasson 1937).

providence. Les Acadiens sont sauvés à la fois par la langue française et la foi chrétienne. Toutefois, les succès relatifs de l'implantation de la conscience nationale autour du récit de la déportation et de ses symboles sont des acquis qui demeurent encore fragiles. On voit ressurgir d'anciennes divergences autour du choix de la fête de Marie de l'Assomption chez les partisans de la Saint-Jean-Baptiste⁸⁰. On peut ajouter le retour du débat concernant le drapeau acadien qui, associé aux révolutionnaires français, n'a pas été complètement accepté par les élites locales⁸¹. Les décisions prises lors des premières conventions soulèvent des conflits au sein des élites. Il faut donc que beaucoup d'efforts d'organisation soient déployés afin de *créer une tradition*⁸² capable d'encourager la cohésion sociale et symbolique du peuple acadien.

Malgré les conflits, la SNA réussit à assurer sa légitimité et à imposer sa ligne directrice. En raison du retrait du clergé du conseil général et du corps du comité exécutif en 1890, les divergences sont pour la première fois gérées entre laïcs. Bien que les religieux continuent d'exercer une grande influence sur les institutions acadiennes, cette sécularisation permet pour la première fois la tenue de discussions libres et franches. Surtout, elle permet à des laïcs d'occuper des postes de premier plan dans la défense des intérêts acadiens (Robichaud 1981, 39). Afin de bien négocier cette transition, les membres de la SNA élisent le sénateur Pascal Poirier comme premier président (Basque 2006, 72). La réputation de Poirier et du secrétaire Pierre-Armand Landry, une autre figure des premières conventions, réussit à assurer une continuité avec le

⁸⁰ Le peuple acadien préfère largement Sainte-Anne à la Vierge Marie, telle que le démontre l'étude ethnographique de Denise Lamontagne (2011, 2012). Julien Massicotte constate lui aussi ce culte et rapporte que les représentations populaires vont souvent à l'encontre des symboles officiels, allant jusqu'au choix de l'hymne national dont certains préfèrent la Marseillaise à l'Ave Maris Stella (Massicotte 2006, 3). Le conflit autour de la distinction de l'identité acadienne avec l'identité canadienne-française continue au-delà de la décision lors des premières conventions. La tension diminue progressivement à la convention de 1900 où la présence Wilfred Laurier renoue symboliquement les liens canadiens-français (Robichaud 1981, 46).

⁸¹ Cette contestation se présente sous la forme de quelques événements anodins tel le retrait du drapeau au Collège de Memramcook en 1903 (Massicotte 2005, 79).

⁸² Les journaux font appel aux événements passés ainsi qu'à l'autorité des prêtres pour défendre la présence historique du culte de la Vierge Marie dès l'arrivée des premiers Acadiens. Ce message sert à démontrer aux Acadiens la présence du nouveau culte dans la tradition populaire (S.E. Mgr Melanson 1937).

clergé, car ils reprennent les combats que celui-ci avait menés auparavant, dont le plus important porte sur la nomination d'un Acadien au poste d'évêque⁸³.

Le dénouement est en faveur des Acadiens, qui à la suite de plusieurs péripéties, réussissent à obtenir en 1912 la nomination d'un évêque acadien au diocèse de Saint-Jean. Cette nomination est une grande victoire pour les élites acadiennes⁸⁴. On appelle alors à l'organisation d'une Convention nationale afin de célébrer la nomination de Mgr Alfred Édouard Leblanc à ce poste. La Convention nationale a lieu à Tignish, en 1913⁸⁵. Néanmoins, suite à cette victoire, l'unité s'estompe rapidement. En effet, dans les années qui suivent, on remarque une diminution de la ferveur nationaliste des élites (Robichaud, 1981, 53 et 58). C'est une des raisons pour laquelle il y a, au cours des années 1920, une baisse des activités de la SNA. Il faut comprendre aussi qu'en l'absence d'un secrétariat permanent, toutes les actions de la Société sont menées par des bénévoles dévoués à la cause acadienne⁸⁶ (Landry 2011, 64). De plus, la SNA subit de vives critiques internes, qui s'intensifient à l'arrivée d'un nouvel organisme appelé Société mutuelle l'Assomption, créé en 1903 dans l'État américain du Massachusetts (dont le siège social

⁸³ Ce combat devient le dossier principal de l'organisation. Il s'agit d'un processus difficile, car ce dossier met la SNA en conflit avec les évêques catholiques anglophones des Maritimes, qui sont peu favorables aux divisions ethniques. La tension est telle que Pascal Poirier doit démissionner stratégiquement en 1904 pour calmer le jeu (Basque 2006, 72 et 74). Ainsi, la période de 1890 à 1913 est une période plutôt trouble pour les élites acadiennes durant laquelle émergent certains problèmes, notamment l'organisation des conventions nationales (Robichaud 1981, 40 et 46).

⁸⁴ La nomination du premier évêque acadien, mais surtout la nomination du premier archevêque dans les années 1930, permet au clergé d'occuper l'avant-scène des mobilisations nationales acadiennes. La période de forte influence de l'institution ecclésiastique sera courte, allant de 1920-1930, et s'estompera dès les années 1960 (Landry 2011, 187).

⁸⁵ La Convention est censée se réunir à Tignish au mois d'août 1911. Mais, en fin de compte, ce Congrès n'a lieu que les 20 et 21 août 1913. Après avoir reporté l'événement plusieurs fois suite à une querelle publique entre les élites acadiennes, le congrès est un quasi-désastre pour la société nationale (Baker 1984, 21).

⁸⁶ La vie communautaire se diversifie pendant ces années et beaucoup de ressources sont canalisées vers d'autres œuvres et organismes tels que le développement du mouvement coopératif (Landry 2011, 64).

déménagement à Moncton en 1913), qui se consacre elle aussi à la « cause acadienne »⁸⁷ (Basque 2006, 69).

Bien que les activités de la SNA aient diminué, cette dernière effectue un travail considérable entre les années 1920 et 1930 dans le but d'obtenir la reconnaissance officielle du site de Grand-Pré (lieu de la déportation), ainsi que du financement pour la construction d'une église-souvenir⁸⁸ (Basque 2006, 97). C'est grâce au soutien de son homologue américain, la Société mutuelle l'Assomption, que la SNA réussit à acquérir une partie du terrain de l'ancien village de Grand-Pré. L'historien et généalogiste Placide Gaudet qualifiera plus tard la convention de Pointe-de-l'Église de 1921 de « grand Arrangement », en raison de la prise de possession du terrain historique (Basque 2006, 89). Ce n'est qu'après une campagne de financement qu'est entreprise la construction d'une église commémorative sur les lieux du site. Cette construction ne se termine qu'en 1930, à temps pour la commémoration du 175^e anniversaire de la déportation des Acadiens (Viau 2013, 79).

Dès l'achat du terrain, Grand-Pré devient le point central de la commémoration des événements tragiques de la déportation. Il devient un lieu de pèlerinage, ce qui permet la réactualisation du récit national. Pendant les années de l'entre-deux-guerres, de nombreux touristes s'y rendent afin de voir le site de l'embarquement des Acadiens déportés (Viau 2006, 57). La popularité de cette destination grandit au point où l'on prépare plusieurs voyages organisés, dont l'important « Pèlerinage au pays d'Évangéline » soutenu par le journal

⁸⁷ Pour l'historien Maurice Basque, le fait que la Société mutuelle l'Assomption ait été fondée aux États-Unis est révélateur. La société acadienne subit des transformations qui échappent au contrôle de l'élite. La popularité de la Mutuelle répond aux nouvelles valeurs adoptées par la société acadienne (Robichaud 1981, 43).

⁸⁸ En 1926, à Ottawa, les Canadiens français se dotent d'une organisation secrète nommée l'Ordre de Jacques Cartier (1926-1964) (connue en Acadie sous le nom de « la patente »). L'élite acadienne est active dans cette société qui travaille à la promotion des intérêts des Canadiens français afin de contrer les actions des francs-maçons et des orangistes. En 1933, la première commanderie de l'Ordre fait son apparition au Nouveau-Brunswick, à Campbellton. Elle a pour but de s'opposer à l'échec de la loi de 1920, qui devait reconnaître l'enseignement en français en accordant un statut bilingue aux écoles. La faillite de cette loi est attribuée aux actions des loges orangistes (Landry, 2011, 76-77).

montréalais *Le Devoir*. Les commémorations effectuées au site de Grand-Pré sont d'une grande importance dans la ritualisation du mythe acadien. Le site permet d'introduire un aspect populaire à la commémoration chez ceux qui n'ont pas suivi les discours et les rassemblements politiques des élites acadiennes. Il ne s'agit donc pas d'un simple attrait touristique, mais bien d'une expérience populaire, quasi religieuse qui, en s'inspirant de l'œuvre de Longfellow, permet aux visiteurs de vivre un événement de leur histoire : « Comme pour les tombes des martyrs on ne visitait pas Grand-Pré, on ne s'y rendait pas en excursion touristique; on s'y rendait en pèlerinage. » (Pichette 2009, 116). Ces visites permettent de réactualiser l'Acadie et de reconstruire des solidarités identitaires entre les communautés autour de l'expérience de ce lieu sacré.

En 1930, la SNA décide d'organiser une commémoration afin de souligner le 175^e anniversaire de la déportation des Acadiens. À cette occasion, on déclare l'ouverture officielle de l'église souvenir de Grand-Pré et on dévoile le monument d'Évangeline, symbole de la survivance. Les célébrations sont une occasion pour accueillir bon nombre de visiteurs et renouer des liens avec les Cajuns de la Louisiane. Le politicien louisianais Dudley J. Leblanc se met de la partie et organise une délégation acadienne composée d'une quarantaine de pèlerins, dont les fameuses *Évangeline Girls*, qui traversent l'Amérique jusqu'en Nouvelle-Écosse afin de commémorer le 175^e (Viau 2005, 14, 2013, 79). Le 20 août, on organise une commémoration de grande envergure réunissant plus de 5 000 personnes. On y célèbre la survivance acadienne, la construction de l'église-souvenir, ainsi que la « bonne entente » avec les voisins anglais qui, invités à la fête, font des discours en faveur de meilleures relations entre *les deux races* (Viau 2005, 15–16). Au cours de la messe célébrée par Mgr Patrice-Alexandre Chiasson, l'homélie prononcée par l'abbé Alfred Lang reprend les grandes lignes du sens traditionnel accordé à la

déportation. Les thèmes tournent donc autour de la foi et de la langue comme garantes de la préservation du peuple acadien, comme l'ont fait les ancêtres (Pichette 2009, 117–118).

Les représentations collectives autour du Grand Dérangement ont peu évolué. Le discours respecte l'esprit véhiculé lors des premières conventions. On constate aussi que les élites n'ont pas réussi à bien structurer leur discours et qu'elles souffrent de conflits internes à leur organisation. Néanmoins, cette première moitié du 20^e siècle démontre malgré tout la capacité des Acadiens à s'organiser. La création de la SNA, de la Mutuelle l'Assomption, et de la société secrète de l'Ordre de Jacques Cartier permet une réelle efficacité idéologique et politique. La SNA réussit à survivre à plusieurs défis de taille, notamment la diminution de l'ardeur du militantisme et la perte de son monopole de l'appel au patriotisme acadien (par la rivalité avec la Société mutuelle l'Assomption). Sans oublier les Première et Deuxième Guerres mondiales, la Crise économique des années 1930, qui font en sorte qu'il y a un déplacement des ressources destinées aux institutions de défense des Acadiens vers le développement coopératif⁸⁹ (Landry 2011, 82).

La SNA continue le travail du clergé et effectue un travail de sensibilisation du récit national en vantant les succès des élites. C'est le discours qui demeure le témoignage le plus tangible de cette période d'activité nationaliste acadienne (Robichaud 1981, 47). Bien que le clergé exerce encore une certaine influence, l'arrivée des élites laïques aux postes importants de

⁸⁹ Le développement du mouvement coopératif en Acadie est lié au Mouvement d'Antigonish amorcé au début du 20^e siècle (Leclerc et Doiron 2011, 1). Initiées par le père James Tompkins de la Nouvelle-Écosse, les coopératives sont considérées comme une solution permettant de rattraper le retard économique important et de diminuer les abus que commettent certains commerçants envers les travailleurs acadiens. C'est justement à la suite d'une déclaration de Tompkins, dans une lettre de 1927 concernant ces abus, qu'une commission d'enquête est menée; les recommandations permettent la création d'un fonds soutenant le financement de la mise sur pied de coopératives (Doiron 1996, 2).

l'organisation contribue à la redéfinition du mythe acadien⁹⁰. Pendant ce temps, le mythe du Grand Dérangement réussit à demeurer efficace en continuant de réunir les gens autour de sa commémoration : « En effet, dit le sociologue Joseph Yvon Thériault, il est possible de constater la grande efficacité de l'idéologie nationale dans la construction d'une société acadienne et ceci pendant près d'un siècle, c'est-à-dire entre 1880-1960. [...] C'est parce que les parlants français des Maritimes ont cru dorénavant partager un héritage, un destin et un avenir communs qu'ils se sont mis à agir collectivement » (J. Y. Thériault 1995, 75).

b. La place des libéraux réformateurs

Dès sa création, la SNA est aux prises avec de grands conflits internes et externes amplifiés par la mauvaise réception des élites au pouvoir des demandes de la base militante (Chantal Richard 2006, 130)⁹¹. En fait, derrière ces tensions se cache un conflit générationnel à l'intérieur des institutions acadiennes. Les postes importants sont occupés par des élites traditionnelles composées de membres du clergé et de laïcs de profession libérale, dont la plupart sont d'anciens participants des premières conventions. En marge, il y a des nationalistes acadiens avec un profil moins prestigieux et moins actif, qui possèdent généralement des expertises dans un domaine particulier. Dans ce dernier groupe, on trouve de jeunes contestataires qui tentent de percer les barrières de l'élite en militant pour changer les structures, principalement au sein de la

⁹⁰ Comme on le verra dans la prochaine section, le départ du clergé permet à une élite laïque de se distancier progressivement de certaines conceptions bibliques associées à la souffrance et la tragédie de la déportation afin de proposer un aspect plus festif et réjouissant de la Renaissance acadienne.

⁹¹ Ces doléances prennent forme explicitement lors du congrès de 1905 sous la forme d'un mouvement visant la démocratisation de l'élite. Au congrès de 1908, les contestataires se manifestent par une proposition en vue de la fusion de la SNA et de la Société mutuelle l'Assomption. Ceci équivalait, selon l'historienne Deborah Robichaud, à une tentative de la nouvelle génération de s'introduire au sein de l'élite traditionnelle. La résolution est fortement rejetée. Elle est effacée du procès-verbal officiel, tandis que celui qui a présenté la proposition, le sénateur A.H. Comeau, est écarté du Conseil. Cela créera une violente polémique entre le *Moniteur acadien* et l'*Évangeline* qui s'opposent au manque de respect envers les chefs de l'Acadie (Robichaud 1981, 37 et 42).

SNA (Robichaud 1981, 49)⁹². Cette situation entraîne plusieurs difficultés pour les dirigeants acadiens qui doivent dégager un consensus afin de légitimer la continuation de leur mandat. Soucieux de contrôler le message idéologique, ils résistent donc à la critique en écartant à plusieurs reprises des résolutions qui ne s'insèrent pas dans leur vision⁹³ (Robichaud 1981, 48).

Le refus des élites traditionnelles de prendre en considération les demandes de réforme est en partie responsable du déclin de la SNA. Les efforts de la société visant à protéger la population contre une assimilation culturelle et religieuse se traduisent en fait par un certain protectionnisme et un immobilisme institutionnel (Robichaud 1981, 42). Ainsi, l'organisme connaît une période d'inactivité relativement longue (1937 – 1950). Elle reprend par la suite un nouveau souffle grâce à une nouvelle génération de dirigeants plus enclins à moderniser la structure et à prêter une oreille attentive aux revendications exprimées par la base militante. Ces élites en place croient bon de relancer les activités de la SNA à la veille de l'organisation de la commémoration du 200^e anniversaire de la déportation des Acadiens.

Cette fête, qui a lieu en 1955, est importante pour la Société en raison de sa signification historique et de son importance pour l'avenir. La nouvelle élite libérale réformiste juge l'occasion idéale pour relancer ses activités, tout en ranimant la conscience nationale acadienne (S. Richard 2002, 32). On établit donc un conseil de préparation cinq ans avant la commémoration du bicentenaire, car celle-ci doit ne « point être oubliée à cause des salutaires leçons qui s'en dégagent pour l'avancement du peuple martyr » (S. Richard 2002, 33). L'idée plaît à la base militante, faisant naître chez les anciens la nostalgie des grandes conventions qui ont pris fin en 1937 (Hauteceur 1975, 97). Pour le comité, ces fêtes sont une occasion servant à

⁹² On en sait peu sur les problèmes internes de la SNA. Certains journaux parlent de problèmes internes, mais principalement pour en condamner le manque de respect envers les élites.

⁹³ Une proposition visant la fusion des journaux acadiens en 1905 et une autre recommandant l'union de la SNA et de la Mutuelle en 1908 sont rejetées (Robichaud 1981, 48).

démontrer au peuple l'importance de la SNA et à prouver sa capacité à raviver la fierté nationale (S. Richard 2002, 32).

Le message diffusé lors des célébrations se veut fidèle au discours des élites traditionnelles. On remarque néanmoins dans ce groupe de réformateurs libéraux une volonté de modernisation du discours et des institutions, toujours dans le grand respect des traditions et de la foi catholique⁹⁴. Désirant une commémoration de grande envergure, la Société crée un comité en 1953 sous la présidence du sénateur Calixte Savoie (ancien président général de la Société mutuelle l'Assomption), car la tâche est trop lourde à assumer pour la Société Nationale à elle seule (S. Richard 2002, 33). On désigne donc aux postes clefs les membres des élites influentes de l'époque, qui proviennent de tous les milieux, qu'il s'agisse de dirigeants religieux, politiques et professionnels de l'Acadie⁹⁵.

L'objectif des fêtes est présenté publiquement par Adélard Savoie. Le comité organisateur vise à préparer une manifestation grandiose afin de célébrer la survivance du peuple acadien. Il s'agit pour l'organisateur d'une célébration à double visée. D'abord, elle cherche à donner aux Acadiens des régions l'occasion de comprendre l'importance historique de ces fêtes pour l'Acadie et pour leur région. Deuxièmement, elle désire préparer, par ces fêtes régionales, la conscience nationale à la grande commémoration qui a lieu pendant la semaine du 15 août 1955 (A. Savoie 1954, 164). Adélard Savoie présente clairement l'esprit qui anime les célébrations au cours des fêtes du bicentenaire :

Nous voulons qu'elles soulignent que nous sommes un peuple adulte qui a pu surmonter les épreuves du passé et qui, sans garder rancune des souffrances de

⁹⁴ Si le message est adopté lors de la commémoration du bicentenaire, la réforme institutionnelle de son côté arrive un peu plus tard. Ce n'est qu'en 1957 que la SNA modifie sa structure et change son nom pour la Société Nationale des Acadiens (Eddie 1982, 35).

⁹⁵ Ainsi, plusieurs personnages importants participent à l'organisation des fêtes, dont le Père Clément Cormier, recteur de l'Université Saint-Joseph, Émery LeBlanc, directeur-gérant de *L'Évangéline*, Gilbert Finn, gérant général adjoint de la Société mutuelle l'Assomption, Euclide Daigle, rédacteur en chef de *L'Évangéline* et l'organisateur en chef des fêtes l'avocat Adélard Savoie (S. Richard 2002, 34).

jadis, veut rester fidèle à ses origines et à ses traditions ancestrales. Par ces fêtes, nous voulons remercier la Providence et particulièrement notre patronne, Notre-Dame de l'Assomption, honorer la mémoire de nos ancêtres, réveiller notre fierté nationale et prouver à tous nos concitoyens que nous désirons exploiter au maximum notre patrimoine national pour apporter la meilleure contribution possible au développement d'un Canada plus grand et plus uni (A. Savoie 1954, 163).

Les organisateurs se trouvent dans une situation délicate puisqu'ils ne veulent pas que les fêtes raniment l'animosité entre les Acadiens et les anglophones. On voit couramment dans les discours le souci d'oublier les vieilles rancunes et les désirs de vengeance, demandant aux Acadiens de faire preuve de compassion en invoquant le sens du pardon chrétien⁹⁶. En fait, le comité organisateur a anticipé les conflits ethniques que les commémorations risquent de déclencher en suscitant la colère des anglophones de la province. Le conseil de la direction de la Société entreprend dès lors plusieurs actions qui visent à alimenter une approche fondée sur la bonne entente; ils nuancent les points conflictuels tout en mettant l'accent sur l'enthousiasme associé à la résurrection des Acadiens⁹⁷ (S. Richard 2002, 36–37).

Afin de mettre en pratique cette volonté de bonne entente, le comité fait parvenir à la reine Élisabeth II du Royaume-Uni une lettre exprimant sa gratitude à l'endroit de la Couronne, la remerciant d'avoir fourni les conditions nécessaires au développement de l'Acadie. Celles-ci méritent d'être célébrées. La monarchie britannique répond à cette marque de loyauté en faisant part de ses remerciements (Viau 2013, 84–84). On peut affirmer que le souci de ne pas froisser

⁹⁶ Le souhait de ne pas nuire aux relations avec les anglophones se reflète à l'intérieur des discours officiels à de nombreuses reprises. Il y a un souci de spécifier que la déportation n'est pas la faute des Anglais, mais bien de quelques personnes malveillantes. Invité à prononcer un sermon, Mgr Napoléon Labrie, évêque de Hauterive, déclare à propos des soldats britanniques : « C'est bien à la volonté d'un homme, de leur roi, qu'ils obéissaient, mais ils oubliaient qu'ils accomplissaient une volonté éternelle, mystérieusement, celle de Dieu. Et la consternation régnait, et la révolte grondait impuissante au cœur des Acadiens. Ils n'avaient plus qu'un recours, laisser couler les larmes et se résigner, accomplir eux aussi la volonté de Dieu » (CEA 1955e, 1).

⁹⁷ Il y a dans le discours entourant la résurrection acadienne une conception liée au millénarisme chrétien selon laquelle la mort de l'Acadie causée par le Grand Dérangement se transforme en résurrection grâce à la providence divine (naissance-mort-résurrection).

les Anglais et les Britanniques (ou les Acadiens eux-mêmes) est important pour les organisateurs des fêtes. Ce geste envers la monarchie britannique se veut une preuve de la bonne volonté des élites acadiennes, qui désirent démontrer leur intention de ne pas réveiller de vieilles rancunes. Et pour cause, on cherche d'abord à mettre de l'avant la renaissance du peuple acadien plutôt que de rappeler les événements dramatiques de la déportation.

Si les Acadiens n'avaient pas été optimistes, nous ne serions pas réunis ici, pour ces glorieuses fêtes. La déportation fut un sombre chapitre dans l'histoire de nos provinces maritimes, mais je crois sincèrement que les écrivains de langue anglaise et que les historiens des deux langues ont tenu le flambeau trop longtemps allumé. Ils ont oublié et passé outre la plus belle partie de l'histoire. La déportation fut imposée aux Acadiens, mais leur retour fut de leur propre chef. Ce fut un acte positif de foi (CEA 1955a, 1).

Ce choix permet à l'élite de rester cohérente avec le discours traditionnel, privilégiant la survivance, associée à la bonne entente ethnique, la foi catholique et les traditions acadiennes (Viau 2005, 22–23). C'est peut-être en vertu de ces raisons que le comité, souhaitant une commémoration mémorable et festive, décide de prolonger le bicentenaire du Grand Dérangement par la multiplication des occasions de commémoration. On ne commémore donc pas uniquement le Grand Dérangement, mais bien quatre thèmes rappelant les grands moments de l'histoire acadienne⁹⁸. Ainsi, le 11 août, à Moncton, on célèbre l'Acadie de 1955 sous le thème « L'Acadie triomphante »; le 12 août, à Memramcook, on souligne 1855 sous le thème « L'Acadie à l'aurore de la renaissance »; lors du grand rassemblement du 15 août, à Grand-Pré, on souligne 1755, c'est-à-dire le bicentenaire de la Déportation. Les célébrations se terminent à Port-Royal le 16 août à l'occasion du 350^e anniversaire des débuts de la vie française en Amérique du Nord (S. Richard 2002, 35).

⁹⁸ Le lancement du bicentenaire se déroule à la cathédrale L'Assomption de Moncton et compte plus de 5000 participants. Adélarde Savoie fait un discours et propose la célébration de « l'épopée acadienne » (G. Chiasson 1955, 1).

Ce message de réjouissance et d'exaltation de la renaissance acadienne se distingue de la vision de l'élite traditionnelle, mais il serait imprudent d'y voir une contestation du message traditionnel, car le discours vise à la fois à réaffirmer la foi inébranlable des Acadiens dans la religion catholique et à raviver le passé tragique et malheureux légué dans la mémoire collective (Eddie 1982, 38). Néanmoins, on ressent bien la volonté de creuser un espace entre les élites religieuses et le pouvoir laïc. Il s'agit pour la nouvelle élite modernisatrice de remplacer le message de l'Acadien martyr persécuté sous la divine providence par celui de la réjouissance liée à la survivance acadienne. Dans cette optique, on affirme que le Grand Dérangement gêne les libéraux réformistes qui organisent les fêtes puisqu'il s'agit d'un événement fondamentalement malheureux et conflictuel. Il ne faut pas s'étonner de la voir ouvrir cet événement à l'ensemble de l'histoire post-1755, célébrant plutôt le travail accompli par les Acadiens en soulignant particulièrement le travail de leurs élites.

Si les élites laïques tentent de mettre en évidence l'aspect réjouissant des fêtes, le clergé, quant à lui, profite de chaque événement pour rappeler le message traditionnel du mythe acadien. Le message véhiculé est le même pour les élites de l'extérieur invitées aux différentes activités des fêtes du Bicentenaire. Invité à glisser un mot, le maire de Montréal, Jean Drapeau, rappelle aux Acadiens le « tragique honneur » de compter des martyrs au sein de leur histoire (CEA 1955b, 1). Il ajoute :

Pour vous, Acadiens de 1955, cette tâche consiste à maintenir, malgré tout, votre foi catholique, votre culture et votre langue française. Dans cet effort, auquel vous appelle la voix des martyrs, vous avez l'assurance du plus fervent, du plus total appui de vos frères canadiens-français. Et nous savons que de nouveau, vous dominerez l'adversité (CEA 1955b, 4).

Le choix d'accorder une place importante à une définition plus traditionnelle du mythe est possiblement un compromis entre les différentes positions des élites acadiennes. Ces divergences sont affirmées au grand jour lors des discours de commémoration :

C'est moi-même⁹⁹ qui ai rédigé le brouillon de cet article pour Adélarde Savoie. Nous travaillons en étroite collaboration. Mais il y a divergence d'opinions sur un point : j'aurais voulu que nos fêtes portent un titre beaucoup plus général : par exemple la Fête des centenaires, ou les fêtes acadiennes de 1955 (vous verrez cette conception tout au cours de l'Article). M. Savoie et d'autres ont voulu insister sur le bicentenaire de la dispersion des Acadiens. (Le titre de cet article est de Savoie lui-même).

Au fond, les deux conceptions ont été admises, puisque de fait, les fêtes auront lieu aux quatre endroits, mais on continue à parler des "fêtes du bicentenaire", ce qui, à mon avis, est un non-sens.

La raison qui me portait à insister sur mon point de vue, c'est d'abord que je trouvais peu opportun de prendre comme thème de grandes manifestations un événement aussi tragique que la dispersion; en outre, nous courons toujours le risque d'indisposer la population anglaise; il suffirait de quelques paroles maladroites pour soulever une polémique regrettable...

En élargissant, pour inclure les autres centenaires (1855, la renaissance et 1655 ou 1605, les origines françaises du Canada) nous évitions ces risques (CEA 1955, 1).

Ainsi, cette voie médiane permet de concilier les différentes positions, mais surtout de s'assurer que le mythe du Grand Dérangement n'est pas remis en question par le côté festif de la renaissance acadienne. De cette façon, la déportation reste encore, selon cette version, le socle de la fondation du peuple acadien.

Les fêtes du bicentenaire sont un grand succès pour les élites libérales réformistes. Son organisation permet à cette dernière d'imposer une nouvelle vision du monde et de démontrer sa capacité d'organisation. Elle réussit à concilier des visions de l'Acadie en évitant de grandes confrontations internes. On utilise les thèmes de la tradition et du christianisme lors des festivités; la tradition pour célébrer les réalisations des élites depuis les premières conventions, et

⁹⁹ Ce texte fait partie de la documentation envoyée en 1955 à S.E. Mgr Albert Cousineau. Ces archives n'ont pas été signées, on ne sait donc pas qui en est l'auteur.

la religion pour invoquer le pardon chrétien afin de tourner la page sur le Grand Dérangement. Les élites préservent alors leur esprit de « bonne entente », élément important dans le cadre des revendications mises de l'avant par les élites traditionnelles. Il était important pour les organisateurs de tirer parti des fêtes du bicentenaire, non seulement pour réactualiser un passé perdu, mais aussi pour préparer l'avenir (S. Richard 2002, 44). C'est pourquoi les commémorations représentent l'évènement rêvé pour instituer ces changements puisqu'elles supposent l'organisation de nombreuses fêtes populaires dépassant les frontières des provinces maritimes. Les élites gagnent leur pari de concilier à la fois la tragédie et la renaissance acadienne.

c. Créer des traditions : commémorations, fêtes et diffusions

Dès le début du siècle, les élites font beaucoup d'efforts pour diffuser le récit du Grand Dérangement au sein du peuple acadien. Les activités n'ont pas seulement comme objectif d'éveiller la conscience des francophones dans les Maritimes, mais visent aussi à établir un discours efficace afin d'amener des changements idéologiques, matériels et juridiques. La création de la SNA est l'un des moyens privilégiés par les élites pour mener ses nombreux combats. Cette organisation cherche à canaliser la base militante, interpellant aussi bien les organisations de la société civile, le clergé, les journaux que leurs alliés du Québec et de la France¹⁰⁰. Véritable institution acadienne, les membres de l'élite de la SNA détiennent donc un

¹⁰⁰ On retrouve dans le fonds d'archives du bicentenaire un texte intitulé *Cavenas utilisable "ad libitum"* qui est un manuel d'instructions du discours promu par l'élite ecclésiastique. Le texte explique les points importants à soulever lors des discours au cours des fêtes du bicentenaire. D'une part, on y apprend que, pour l'Église, les fêtes ont pour but de célébrer la divine providence et la patronne des Acadiens, Notre-Dame de l'Assomption. D'autre part, on vise à rendre hommage aux ancêtres, tant ceux qui ont subi l'épreuve de la déportation que les pionniers de la renaissance. Le texte invite aussi les orateurs à « faire le pont » entre deux périodes de l'histoire, le siècle de l'oubli et le siècle de la survie (CEA 1955c, 1). La proposition ne s'arrête pas à cette dichotomie. On peut y lire l'ensemble des événements importants de l'histoire religieuse acadienne de la dispersion à la renaissance: la fidélité des

monopole idéologique et ils utilisent leurs principaux leviers de diffusion (éducation, Église, journal, historiographie¹⁰¹) pour assurer leur hégémonie. Ces outils de diffusion sont largement utilisés par les élites acadiennes afin d'instituer son message et affirmer sa cohésion dans les communautés.

Depuis le début du siècle, on note peu de changement au sein des élites en ce qui a trait à la diffusion de son message à travers le système de journaux et les établissements d'enseignement qui sont encore largement contrôlés par le clergé¹⁰². Sans oublier aussi le lent développement d'un réseau associatif qui se manifeste dans la première moitié du 20^e siècle. Le réseau associatif est déterminant dans la diffusion des revendications acadiennes qui, avec l'appui des journaux, exercent une pression de façon efficace sur les gouvernements (Landry 2011, 60). Les journaux tentent de convaincre leurs lecteurs que leur isolement est terminé et que leur infériorité découle directement du Grand Dérangement. En rappelant les actes héroïques des ancêtres, les journaux et la littérature cherchent à raviver le patriotisme pour que les Acadiens n'oublient pas le tragique événement de la déportation (Viau 2006, 58). L'oubli, c'est la mort du mythe. L'*Évangéline* l'a bien compris puisque l'on constate constamment des retours au passé et des rappels de la misère du peuple acadien semblables aux récits littéraires des autres peuples exilés (Clarke, 2003, 30). Au 175^e anniversaire du Grand Dérangement, on commence à instituer

Acadiens à la foi chrétienne, la construction des églises et des monastères et l'arrivée des valeureux prêtres venus aider les Acadiens (CEA, 1955d, 1-3).

¹⁰¹ La recherche historique est rapidement un dossier important pour les élites soucieuses de construire l'histoire nationale. En 1921, on mit donc sur pied un comité dans le but de se prononcer sur la création d'une société historique acadienne (Richard 2006, 72). L'historien Partick D. Clark ajoutera que l'historiographie a joué un rôle capital dans l'existence du nationalisme acadien. Elle aurait eu une fonction idéologique dans la création identitaire ramenant les traditions, les mémoires et les identités au projet national (Clarke 2009, 322–323).

¹⁰² Afin de diffuser le sens du Grand Dérangement, le journal *l'Évangéline* se donne comme mission d'éduquer le peuple. Il est courant de publier des textes narratifs et mythiques, qui sont peu à peu remplacés au cours de la deuxième moitié du siècle par des sermons et des poèmes moralisateurs. Ces messages se conforment à la nouvelle vision du mythe fondateur, qui met de l'avant la réalisation des élites par le rappel de la renaissance acadienne. Ce sont donc les héros de l'histoire qui sont mis en évidence. On a désormais des curés, des notables ou des militaires qui remplacent l'histoire du peuple déporté. Il s'agit d'un transfert de courte durée car, dès 1958, *l'Évangéline* ne publie plus de romans nationaux inspirés du récit commun (James De Finney 1997, 148–149 et 151).

durablement une certaine ritualisation de cet évènement. C'est aussi l'âge d'or de Grand-Pré où le mythe, par la figure d'Évangéline, atteint son paroxysme. Il est suivi par des prestations littéraires et théâtrales ayant pour thème la déportation (Viau 2006, 59).

Ces outils de diffusion sont utilisés depuis plusieurs années, avant même l'organisation des fêtes du bicentenaire. Le plus grand changement concerne l'étendue des ressources utilisées par la SNA. Largement financée par divers organismes et gouvernements, la SNA dispose d'une grande capacité de diffusion et d'action. Il suffit alors à la SNA d'utiliser les commémorations du bicentenaire pour promouvoir son nouveau message à travers les festivités. Si les journaux et les institutions religieuses sont encore de la partie, les organisateurs sont en mesure d'utiliser d'autres méthodes de diffusion. C'est pour cette raison que l'organisateur en chef, Adélarde Savoie, déclare : « Nous voulons qu'elles [les fêtes] soient fécondes à tous les points de vue : littéraire, artistique, national et religieux » (A. Savoie 1954, 163). La promotion des artistes acadiens constitue donc un nouvel outil de diffusion et de promotion du message vers la culture populaire¹⁰³.

Une grande nouveauté marque les célébrations : la première édition du Tintamarre à Moncton est coordonnée par l'archidiocèse de Moncton. Cette activité consiste à défiler dans les rues en faisant le plus de bruit possible (habituellement par des objets comme des casseroles et clairons). L'objectif est de proposer un grand rassemblement festif afin de commémorer le bicentenaire de la déportation en démontrant le plus bruyamment possible que les Acadiens ont survécu et qu'ils sont encore bien présents. Afin de lui donner un caractère festif qui souligne la

¹⁰³ Il s'agit d'une profusion d'œuvres littéraires, théâtrales et poétiques ayant pour thème la déportation; ces œuvres se conforment au discours officiel présenté au cours des commémorations (Viau 2006, 61 et 63). De plus, Savoie présente l'organisation d'un volet artistique sous les soins du père Clément Cormier. Ce dernier est responsable de planifier et de mettre en œuvre une variété d'expressions artistiques, englobant concours, chants acadiens, danses folkloriques, photographies, cinéma, costumes, concerts, représentations théâtrales, expositions relevant du domaine artistique, etc. (A. Savoie 1954, 173).

survivance acadienne, on préfère à l'époque conduire le Tintamarre le 10 août afin de consacrer le 15 août aux commémorations religieuses (Labelle 2005, 112). Cette réussite est totale puisqu'elle devient dans certaines régions, notamment à Caraquet, un événement qui prend la forme d'un rituel de grande importance lors de la fête nationale du 15 août. On remarque la volonté de créer un nouveau rituel, de créer une tradition, à un point tel que plusieurs cherchent un fondement historique au Tintamarre en s'adressant notamment au Centre d'études acadiennes. Leur espoir d'y retrouver une ancienne coutume historique est malheureusement vain (Labelle, 2005, 115 et 119).

En déployant des moyens considérables pour organiser le bicentenaire des Acadiens, les élites profitent d'une occasion sans précédent pour asseoir leur nouvelle vision du monde et, par conséquent, leur nouvelle représentation du mythe du Grand Dérangement. Les commémorations ont contribué à apaiser momentanément les tensions internes, ce qui permet aux organisateurs d'avoir le champ libre pour organiser des festivités et des commémorations. Ainsi, l'Église, les élites locales, les journaux et les institutions d'éducation se joignent à la promotion des fêtes et du message du comité d'organisation. Malgré certaines réticences de la part des élites traditionnelles, le triste événement est relégué au second plan et on met plutôt l'accent sur la survivance et les réalisations du peuple acadien et de ses élites (Viau 2005, 20). Cette autocélébration de ces dernières contrarie la prochaine génération, notamment l'historien Patrick Clarke, qui n'hésite pas à associer la fête du bicentenaire au « fétichisme nationalisme » et à la « décadence totémisme ». Selon lui, la fête du bicentenaire n'a pas de base populaire pour rendre ces pratiques collectives vivantes, contribuant ainsi à vénérer une image abstraite de la nation (Clarke 2003, 25–26).

Le récit du Grand Dérangement est donc efficace, voire essentiel, à la mise en œuvre des initiatives qui visent à créer de la cohésion dans la société acadienne dont l'unité est si fragile. Ralliant les élites francophones dans un même combat et sous une même bannière, ce récit permet de rassembler des communautés vivant dans les différentes provinces des Maritimes. La provincialisation pose des difficultés aux élites acadiennes qui doivent trouver un programme politique qui interpelle tous les Acadiens et toutes les provinces. Cela explique en grande partie pourquoi elles identifient d'abord des enjeux assez larges portant sur la langue, la religion, l'égalité des chances en matière de développement économique, politique et social et l'accès aux postes au sein de la fonction publique.

En guise de conclusion, il est possible de considérer la commémoration du bicentenaire comme un moment important dans le changement des représentations. Elle est l'occasion pour les élites de redonner vie à la SNA qui, pour démontrer cette volonté de réforme, change de nom quelques années plus tard, en 1957, pour devenir la Société nationale des Acadiens (SNdA) (J. Y. Thériault 2009, 296–297). Bien qu'elle ne reconnaisse pas la nouveauté modernisatrice de ce discours, l'historienne Sacha Richard, dans une étude sur la commémoration du bicentenaire, constate qu'elle est une expression et une ritualisation de l'idéologie traditionnelle. En célébrant la survivance, on affirme, *de facto*, les valeurs des élites soucieuses d'assurer la survie, le progrès et l'avenir de la société acadienne (S. Richard 2002, 31). Ce tournant dans le discours est minime, mais en ce qui concerne le Grand Dérangement, le discours remplace progressivement la signification donnée lors des premières conventions en contribuant à dédramatiser l'évènement. On invite les Acadiens à faire preuve de pardon dans le but de tourner la page sur cette période de l'histoire et à célébrer les réalisations depuis 200 ans. La jeune élite libérale réformatrice a donc beaucoup travaillé afin d'adapter le discours traditionnel et les institutions aux

réalités de l'industrialisation et de la mondialisation. Paradoxalement, la fête du bicentenaire marque le déclin de l'idéologie traditionnelle (de la survivance) fondée sur le souvenir de la déportation, le désir de la bonne entente, le culte des ancêtres et de la tradition religieuse (Viau 2013, 84). On peut alors se demander si les actions timorées des élites libérales réformistes n'arrivent pas trop tard pour répondre aux aspirations d'une nouvelle génération beaucoup plus contestataire.

4.2. Le mythe pluriel ; entre contestation et adaptation

a. La pensée libérale prépare sa révolution tranquille

Dès les fêtes du Bicentenaire terminées, la SNdA se fait très discrète sur le plan des grands enjeux politiques, tout comme les élites libérales réformistes. Néanmoins, cette dernière n'a pas réussi à faire disparaître les élites traditionnelles du paysage idéologique. Ces divergences causent des affrontements jusqu'à la moitié des années soixante. On peut voir ces débats se manifester à quelques reprises, notamment au congrès de Pointe-de-l'Église en 1960 où ces divergences sont ouvertement abordées (Basque 2006, 141–142). Deux visions de l'Acadie s'affrontent. D'un côté, on trouve les traditionalistes liés au clergé qui souhaitent que le message initial du nationalisme soit préservé. Ils souhaitent promouvoir une conception messianique et tragique du peuple acadien et désirent une préservation autarcique. De l'autre côté, on trouve les réformistes d'orientation libérale¹⁰⁴ qui sont, pour la plupart, issus de la génération de l'après-guerre. À l'instar de la vision initiée au bicentenaire, ceux-ci souhaitent moderniser les

¹⁰⁴ Nous qualifions de « libérale » la doctrine politique qui favorise, sur une longue période, le développement de l'individu (droit individuel) par rapport à la collectivité. Comme nous le verrons dans les pages suivantes, cette doctrine fait la promotion du libre marché par opposition au protectionnisme, dans le champ institutionnel par la reconnaissance d'une langue et non d'une culture (un bilinguisme et non un biculturalisme) et dans le choix des mots par l'arriver de différents concepts tels que le « progressisme », dichotomie entre modernité-tradition, déracinement, l'homme nouveau. Sous cet angle, l'appui à l'État-providence ne s'inscrit pas dans une perspective de droits collectifs, mais bien dans l'idée de donner la chance à chacun de s'émanciper en tant qu'individu.

institutions en prônant une intégration plus forte à l'économie capitaliste et aux structures politiques provinciales (Belliveau et Boily 2005, 24).

Comme on l'a démontré précédemment, la commémoration du bicentenaire est importante pour les élites libérales réformistes qui visent l'établissement de leur homogénéité idéologique. Il y a une volonté dans les années qui suivent d'atténuer le traumatisme de la déportation en évitant d'utiliser ce triste évènement pour renforcer le consensus social. L'objectif est de refonder l'unité acadienne par des évènements plus enthousiasmants et réjouissants (Hautecoeur, 1975, 119). Certes, la déportation reste encore au cœur de la société acadienne, mais le rappel des souffrances n'est pas très adapté, selon les élites, au discours contemporain. On se dirige plutôt vers la célébration de la « renaissance » acadienne dès la deuxième moitié du 19^e siècle. Elle représente le point de départ de l'Acadie « moderne » chez ces élites qui se voient comme des héritiers de cette époque glorieuse (Hautecoeur 1975, 117 et 118).

Le bouleversement politique et social engagé par l'Occident pendant les années 1960 crée un espace favorable aux idées réformistes des élites. Elle suit alors cette vague idéologique qui lui permet aisément de transformer les institutions et adapter les mythes et les symboles à l'environnement libéral. On cherche tranquillement à dé-ethniser¹⁰⁵ les conflits politiques afin de faire des problèmes économiques et sociaux une question relevant de l'État. Cette tranche de l'élite est convaincue que « tous les problèmes peuvent être réglés par une participation libérale et citoyenne au système politique » (Belliveau et Boily, 2005, 23). Ce message a pour effet de provincialiser graduellement les enjeux touchant les Acadiens. Cette situation est davantage

¹⁰⁵ Comme nous le verrons dans les pages suivantes, la dé-ethnisation des conflits politiques est une thèse présentée par Joel Belliveau et Frédéric Boily. Ces chercheurs remarquent que l'on ne cherche plus dans le discours politique à se distinguer sur le plan de la culture (ethnicité), mais bien à s'inclure en tant qu'individu par une participation libérale et citoyenne au système politique. Il y a donc un désir d'éviter de polariser les conflits en termes de culture (anglais-français) et de participer pleinement à la structure parlementaire dominée par les anglophones. Ainsi, on comprend mieux pourquoi les élites acadiennes n'ont pas dénoncé l'appropriation de leurs institutions d'éducation et des services de santé au moment de la mise en place de l'État-providence. On souhaite que la province offre des services d'égale qualité à tous les individus.

présente dans la province du Nouveau-Brunswick, où leur poids démographique leur permet de développer un rapport de force.

Cette libéralisation des élites, tout comme celle de la société acadienne, se produit simultanément avec l'élection du premier Acadien au poste de premier ministre du Nouveau-Brunswick. L'arrivée au parti libéral de Louis J. Robichaud au début des années 1960 renforce le message visant à mettre de côté l'ethnisation des conflits politiques dans le but de privilégier une logique d'État. Pour plusieurs, il est la preuve que les Acadiens peuvent, par leurs talents, occuper les postes clés au sein de l'État. Ils ont en partie raison puisque, sous le règne de Robichaud (1960-1970), inspiré par la Révolution tranquille qui se déroule au Québec, de nombreuses réformes sont adoptées. La réforme la plus importante est celle qui fait suite au dépôt, en 1964, du rapport de la Commission royale sur les finances et la taxation municipale (Commission Byrne). La mise en application de ses recommandations donne lieu à environ 130 projets de loi. Ceux-ci transforment profondément le rôle joué par l'État. Ce programme, connu sous le nom de « Chances égales pour tous » (PCE), est l'occasion de développer de nouveaux services et d'accroître l'intervention de l'État dans les domaines de la santé et de l'éducation (Belliveau et Boily, 2005, 19).

Les élites libérales réformistes appuient fortement les initiatives de Robichaud qui, paradoxalement, transfèrent à l'État la gestion des institutions traditionnellement gérées par la société civile acadienne (éducation, soins de santé, etc.). Proposant un financement plus équitable et supérieur à ce que les communautés acadiennes avaient les moyens de se payer, la majorité des élites acadiennes restent silencieuses devant l'appropriation de ses institutions (J. Y. Thériault 2009, 304). À première vue, on croirait que les Acadiens se montreraient plus réticents à appuyer une proposition de réforme. Cette dernière s'approprie les pouvoirs détenus par les

élites locales, qui sont transférés à un appareil étatique, dont les Acadiens ont été historiquement largement exclus. En moins d'une décennie, la communauté acadienne a perdu l'autonomie institutionnelle des collèges, des couvents, des hôpitaux acquise grâce aux longues luttes menées par son clergé. Pour plusieurs chercheurs, dont le sociologue Joseph Yvon Thériault, *Chance égale pour tous* constitue une véritable expropriation de la société civile acadienne (J. Y. Thériault 2001, 51).

L'influence libérale sur les élites illustre la force des idées développées lors de la commémoration du Bicentenaire. L'Acadie traditionnelle, religieuse et autarcique, fait place au capitalisme, à la mondialisation et à l'intégration à l'État. C'est une élite qui ne souhaite plus d'attache avec l'aspect tragique de son histoire. Au contraire, elle assume et louange ses réalisations à partir de la renaissance acadienne. L'intégration au pouvoir provincial lui permet de participer au pouvoir politique. C'est pour cette raison que les élites libérales défendent cette intégration qui est présentée comme une avancée majeure dans un monde contrôlé par les anglophones (Belliveau et Boily 2005, 23–24). On critique alors l'aspect indivis et communautaire du mythe du Grand Dérangement pour fonder un modèle de la différence. On cherche plutôt une valorisation de chefs, de figures héroïques et finalement d'élites auxquelles on puisse s'identifier. Changer le mythe permet donc de rendre cohérente l'idéologie des élites. C'est pourquoi on ne parle plus de la déportation, mais plutôt du réveil nationaliste de la première convention. Le sociologue Jean-Paul Hauteceur va encore plus loin en affirmant : « Dans leur vision du monde et de l'histoire, ce qui est avant tout célébré c'est l'élite, c'est l'espace dans lequel elle évolue. La nation est sa propre représentation. L'histoire est son histoire. Le projet collectif sera le sien » (Hauteceur 1975, 123).

Toujours dans la logique libérale, plusieurs membres de l'élite remettent en question la rigidité de la distinction entre Acadien et Canadien-Français. On met de l'avant l'idée d'un rapprochement. Certains essaient de justifier ce changement de politique, dont le père Clément Cormier qui ne renie pas les décisions des premières conventions, mais affirme que la séparation n'est plus aussi nécessaire qu'à l'époque¹⁰⁶ (Hautecoeur 1975, 155). En fait, les élites souhaitent toujours obtenir l'aide de la province de Québec et insistent sur leurs ressemblances et les liens de parenté qui unissent les Acadiens et les Québécois. Cette tentative est un rendez-vous manqué, car pendant ce temps dans la province de Québec, l'idée du Canadien-français ait place à un nationalisme québécois territorial. Dans la foulée de cette reconfiguration émerge un mouvement indépendantiste qui contribue à menacer l'unité du Canada français. Cette volte-face du Québec irrite fortement les élites acadiennes qui, par l'entremise de la Société des Acadiens, rejettent le nationalisme québécois de peur que le patriotisme acadien ne soit assimilé au projet séparatiste (Hautecoeur 1975, 157 et 159).

Le changement culturel au Québec, tout comme ailleurs en Occident, affecte inévitablement la nouvelle jeunesse acadienne. La création de l'Université de Moncton, fondée le 19 juin 1963, n'est pas étrangère à l'arrivée de nouvelles idées et de nouvelles visions du monde chez les étudiants. Ainsi, très éduquée et de plus en plus nombreuse, cette nouvelle vague de « baby-boomers » est la première à critiquer avec vigueur la culture acadienne et l'ensemble de ses élites. En moins de dix ans, ils renouvellent complètement le discours en conciliant « neutralisme traditionnel et engagement moderne » et en s'inspirant largement de ce qui se passe au Québec (Ouellette 2009, 357). Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la critique culturelle est l'œuvre de la jeunesse étudiante. C'est la première génération influencée par les réformes du

¹⁰⁶ Le Père Clément Cormier est reconnu pour son rôle dans la création de l'Université de Moncton et la création de la Société historique acadienne. Considéré comme le fondateur, il est le recteur de cette institution de 1963 à 1967 (Massicotte 2009, 3).

système d'éducation et les bénéfices associés à l'État providence. Cependant, ces changements ne se produisent pas assez rapidement. Instruite et critique, cette jeunesse est grandement affectée par la stagnation économique régionale. Elle articule une féroce critique à l'endroit des institutions traditionnelles et même du gouvernement. L'Acadie accuse, selon eux, non seulement un retard économique, mais aussi un retard culturel causé par la distinction ethnique maintenue trop longtemps sous la domination religieuse (J. Y. Thériault 2009, 298).

Face à une désaffection des jeunes à l'endroit des institutions, la SNdA se montre inquiète de la relève. En 1966, elle lance l'idée d'organiser un *Ralliement de la jeunesse acadienne (RJA)* dont l'objectif est de sensibiliser ces Acadiens à la cause nationale. Toutefois, il s'agit avant tout d'une entreprise de séduction et de recrutement auprès des jeunes susceptibles d'assurer une relève. Sur ce plan, comme on le verra, le ralliement ne se déroule pas comme prévu, n'ayant pu anticiper la mouvance contestataire de cette jeunesse qui souhaite briser le monopole idéologique du discours officiel (Ouellette 2009, 358).

b. Le Ralliement de la jeunesse acadienne de 1966 : construction d'un libéralisme iconoclaste.

Depuis plusieurs années, les membres de la SNdA déplorent l'absence de jeunes au sein de leur rang. Soucieuse d'assurer la relève, elle organise un *Ralliement de la jeunesse acadienne (RJA)* au Collège Saint-Joseph de Memramcook du 1^{er} au 3 avril 1966. Dans l'esprit des organisateurs, ce ralliement s'insère dans la logique de la réorganisation de 1957 qui vise à assurer une continuité. De plus, elle permet surtout d'offrir une réponse institutionnelle aux doléances d'une jeunesse qui se sent exclue du processus de décision (Belliveau 2008, 172; Hauteceur 1975, 196). Les organisateurs visent donc à rassembler 200 personnes provenant de

toutes les régions des Maritimes, issues de milieux variés, ainsi que des représentants de diverses organisations jeunesse du Canada afin de discuter des enjeux touchant la jeunesse (CEA 1966i, 1 et 4).

Lors de ces débats, les valeurs et les idéaux proposés ressemblent étrangement à ceux des élites libérales réformistes. Tout comme elles, les participants au ralliement s'opposent à l'ethnisation des conflits pour appuyer une logique étatiste. Cependant, cette proposition va beaucoup plus loin que celle énoncée par leurs prédécesseurs. Adoptant une posture contestataire, elle remet en question l'importance de l'identité acadienne au point de souhaiter le changement du nom du ralliement afin d'éliminer toute connotation ethnique¹⁰⁷ (Hautecoeur 1971, 262).

Nous en sommes arrivés à ce point où nous nous demandons si vraiment il y a un patriotisme et un nationalisme acadiens. S'il y a un « type » acadien et un citoyen « acadien ». Si les « signes » du patriotisme acadien (drapeau, hymne, patronne, fête nationale) sont dégonflés ou s'ils tiennent encore une puissance de signification. Si les structures sociales acadiennes ont encore une fonction vitale (CEA 1966h, 2).

Les symboles, tout comme la tradition acadienne dans son ensemble, ne sont pas épargnés. On leur reproche de n'avoir aucune utilité dans le monde moderne, en plus de s'opposer au progrès et à l'ouverture à la démocratie. Dans cet esprit, les participants votent une résolution proclamant la distinction entre foi et nationalisme (Belliveau 2008, 189 et 222). On s'attaque au cœur de la conception traditionaliste de la nation acadienne. Les participants ne s'arrêtent pas à cette décision et remettent en question l'ensemble des symboles et des traditions

¹⁰⁷ Au grand désespoir des organisateurs, le RJA se distingue par la sévérité des critiques formulées à l'endroit des institutions acadiennes. Pour les participants, ces institutions, dont leur hôte, la SNdA, sont la chasse gardée d'une petite élite qui se maintient au pouvoir grâce à son attitude fondée sur la bonne entente avec le pouvoir anglophone. L'élite acadienne est donc continuellement présentée lors des débats comme une classe de bénéficiaires conservateurs et bourgeois peu soucieuse de la misère du reste de la société acadienne (Moulaison 1996, 8–9). L'identité acadienne gêne les participants. Ils réussissent alors à changer le nom. C'est pour cette raison que le rapport du RJA a pour titre : *Le Ralliement des Jeunes Francophones des Maritimes*.

liés à l'identité acadienne¹⁰⁸. Les participants passent beaucoup de temps à démontrer la superficialité de l'identité acadienne. Pour exprimer cette rupture, ils n'hésitent pas à brûler le drapeau acadien (Allain, Mckee-Allain, et J. Y. Thériault 1993, 357). Ce geste illustre non pas un refus du passé, mais exprime plutôt la volonté de porter un coup dur aux symboles associés aux élites en place (Hauteceur, 1975, 161–162).

Si les critiques contre les symboles identitaires acadiens sont dominantes lors du ralliement, les solutions proposées se font rares. La question identitaire pose en fait un problème de définition. Lors des discours, on se présente parfois comme un Acadien, un Canadien, un francophone des Maritimes ou bien un Canadien français. Afin de contourner le débat, les participants finissent par se référer à la jeunesse française des Maritimes (Hauteceur 1975, 219–220)¹⁰⁹.

Il nous semble maintenant que le groupe francophone se définit de moins en moins comme un groupe distinct du Canada français. De nombreux professionnels, natifs d'Acadie ont poursuivi leurs études dans la province de Québec, de nombreux étudiants québécois poursuivent leurs études dans nos collèges et notre université, les échanges culturels, les voyages, la participation à des congrès nationaux, la télévision et la radio française, tout cela a permis aux Acadiens d'élargir leur conception du nationalisme (CEA 1966f, 9).

On préfère mettre de l'avant les ressemblances avec les voisins du Québec dans le désir d'unir les deux forces francophones. On invite les Acadiens à laisser tomber leur particularisme au profit d'une meilleure cause, notamment celle de tous les francophones du Nouveau-Brunswick

¹⁰⁸ Quelques années plus tard, le professeur Roger Savoie raconte que le RJA illustre l'époque où le patriotisme est sévèrement critiqué. Certains. Se rappelant ces événements, il ajoute : « [...] on se demandait déjà si le nationalisme acadien n'était pas une pure mythologie et une mauvaise imitation des nationalismes ambiants dans le but arbitraire d'alimenter le pouvoir totalitaire d'un clergé ignorant et peureux. » (R. Savoie 2009, 243).

¹⁰⁹ Il ne faut pas croire que ceux-ci n'ont aucun sentiment identitaire par rapport à leur communauté, mais pour plusieurs d'entre eux « l'Acadie » est le synonyme du conservatisme associé à la fois aux élites traditionnelles et à la religion catholique. Par conséquent, l'identité canadienne-française, ou simplement francophone, les extirpe de ces catégories sociales rigides, leur permettant de s'intégrer à une logique plus universaliste (Belliveau 2008, 193).

et d'ailleurs (CEA 1966g, 63)¹¹⁰. On comprend alors le rejet de tous les symboles, même du drapeau acadien qui, associé chez les traditionalistes aux révolutionnaires, est maintenant associé aux élites et au conservatisme (Biddiscombe 1990, 145).

Au sein de ces discours, le thème de la déportation est absent. En reniant les symboles et en brûlant le drapeau, c'est bien une fin de non-recevoir envers ce mythe et de son effet sur la culture acadienne qui s'exprime :

On a constaté à peu près les mêmes phénomènes chez la population minoritaire du Nouveau-Brunswick : complexe de persécution, conservatisme et un manque de fierté nationale. Quand il y a nationalisme, c'est d'abord un nationalisme « marial » qui devient par la suite, par voie de conséquences, un nationalisme « féminisé », qui n'a pas d'écho chez les jeunes d'aujourd'hui. Ils veulent des idoles « concrets » et contemporains, des chefs et leaders en qui ils auront confiance. Le passé, le « complexe de la déportation » ne les hante plus, mais ils subissent quand même les conséquences de la hantise de leurs parents (CEA 1966a, 10).

Ainsi, selon le Ralliement, l'identification à l'Acadie comme nation, histoire, culture et patrie est une conception conservatrice qu'il faut combattre. Si le passé n'a plus rien à offrir, les participants du ralliement se tournent vers « la science » afin de trouver une référence légitimatrice face aux traditions locales¹¹¹. Drapés du prestige découlant de leur « savoir », les

¹¹⁰ Ce désir de se rapprocher du Québec remonte à quelques années, tant chez les élites libérales que chez les étudiants. Dès 1964, le journal étudiant de Moncton, *Liaisons*, préfère s'allier à la Presse étudiante nationale (PEN) que de se joindre à la Presse étudiante acadienne (PEA) (Belliveau 2008, 165). Cette idée de briser l'isolement et le repli communautaire est suivie par plusieurs membres de la société acadienne, qui est de plus en plus encline à travailler en collaboration avec d'autres regroupements à l'extérieur de la communauté (Landry 2011, 111).

¹¹¹ Les analyses scientifiques sont quelques fois utilisées afin de discréditer des choix de sociétés. On le perçoit dans les discours des invités qui cherchent à disqualifier des choix culturels et économiques afin de leur substituer une logique scientifique fondée sur le vrai et le faux. Dans la documentation préparatoire, on retrouve un texte des professeurs de psychologie de Moncton Gerald Ringuette et Gérard Cormier faisant état des facteurs psychologiques associés à la minorité acadienne : « le minoritaire est souvent immature : ses caractéristiques de personnalité le rendent dépourvu de savoir-faire, soit dans ses relations avec la majorité, soit au-dedans de la minorité. Il peut adopter des modes de comportement qui sont le propre du jugement du groupe majoritaire. Si la majorité lui attribue des traits tels que la passivité, la stupidité, le conservatisme, l'asociabilité, il traduit dans sa conduite, en raison de son immaturité, ces stéréotypes sociaux au-dedans de son ethnie, il socialise avec difficulté. On rencontre souvent querelles insignifiantes et égocentricité marquée pour l'obtention d'un statut qui lui est inaccessible dans la société majoritaire » (CEA 1966c, 9).

professeurs invités lors du RJA influencent largement les positions idéologiques qui y sont développées (Hautecoeur 1975, 219 et 221).

La critique qui s'exprime lors du RJA n'est pas surprenante, car elle suit logiquement les changements liés à la libéralisation de la société, à l'instar de ce qui se déroule au même moment au Québec et en Occident. Bien que ce ralliement soit souvent perçu comme un moment précurseur des mouvements de gauches, apparus lors de la grève étudiante de 1968, il est au contraire l'expression d'une pensée individualiste et d'une politique libérale. C'est aussi la thèse soutenue par l'historien Joël Belliveau. Les discours promus par le RJA et le mouvement étudiant de 1968-1969 sont en fait très différents l'un de l'autre (Belliveau 2008, 201). Ainsi, on peut penser que le RJA s'inscrit dans la logique initiée par les élites libérales réformistes. La critique des élites libérales et du gouvernement de Robichaud formulée lors des débats est reprise par une jeunesse qui s'insurge contre la lenteur des réformes et qui souhaite pousser le libéralisme au bout de sa logique. Les jeunes vont donc beaucoup plus loin que leurs aînés, ce qui provoque encore une fois des querelles intergénérationnelles (Belliveau 2006, 51).

L'adhésion au libéralisme est liée à l'utilisation de nouveaux concepts dans la société acadienne. On note d'abord le recours au concept du *progrès* qui s'exprime par le désir de moderniser la société acadienne. Elle renvoie à l'idée de rupture par la modernisation et l'adaptation des institutions au progrès scientifique et sociétal¹¹². S'ajoute à la notion de *progrès* un caractère évolutionniste associé à une dichotomie opposant modernité et tradition : « Le progrès [dit Aurèle Young quelques années avant le Ralliement] dépendra encore de l'habileté de la population à inventer, à orienter son énergie vers un travail productif et progressif, car le

¹¹² On le remarque très bien dans les institutions acadiennes, que ce soit la Société nationale de l'Assomption, qui est remplacée en 1957 par la Société nationale des Acadiens, le journal *l'Évangeline*, qui change son nom pour *Progrès-l'évangéline*, ou la Société l'Assomption, qui passe de « fraternelle » à « mutuelle » afin d'évacuer toute référence au caractère français et catholique (J. Y. Thériault 2001, 47–48).

progrès c'est la lutte contre la routine » (CEA 1966b, 2). Tant les idées traditionnelles que les identités culturelles minoritaires sont dénoncées et associées au refus de l'histoire et du progrès (Allain, Mckee-Allain, et Thériault 1993, 380).

On peut alors se demander en quoi les critiques issues du *RJA* se distinguent du mouvement propre aux libéraux réformistes. En fait, l'importance du *RJA* se trouve dans la radicalité (pureté) de l'idéologie libérale de l'époque. Si les réformistes ont réussi plus ou moins à concilier l'identité nationaliste avec le libéralisme, ces jeunes s'en distinguent par leur volonté de rupture, qui se manifeste par une remise en question des symboles et des mythes nationaux. Le Grand Dérangement, comme tous les autres symboles acadiens, est alors relégué aux oubliettes. On ne prend même pas le temps d'en discuter la signification. Cet événement appartient au folklore. Le *RJA* dissimule plutôt un conflit générationnel exprimé par une génération qui cherche à participer aux débats sociétaux :

Je pense que le jeune doit chercher le monopole de la vérité et ensuite il doit adopter certains principes et y tenir même si la société tout entière est contre lui. Je pense qu'il est grand temps que le jeune dise : 'moi aussi je peux avoir des principes qui valent quelque chose, et je veux qu'ils soient pris en considération'' (CEA 1966e, 40).

L'historien Joël Belliveau doute que l'intention initiale vise à remplacer le « vieux nationalisme ». Il s'agit plutôt d'une critique qui cherche à favoriser l'intégration des Acadiens dans la fonction publique et dans les grandes entreprises de façon plus large, c'est-à-dire en tant que citoyens dont les particularités culturelles se résument à une question linguistique (Belliveau 2008, 203). C'est pour cette raison que l'on valorise l'idée de la modernisation, c'est-à-dire un discours d'ouverture sur le monde, de participation citoyenne et d'émancipation. C'est le début de la pensée du déracinement, de l'homme nouveau :

Les jeunes ont un élément qui devrait compenser pour l'expérience des Adultes. Ils semblent moins enracinés dans leur milieu, et possèdent plus d'objectivité vis-

à-vis celui-ci, que les Adultes. Ceux-ci se sont déjà taillé une place confortable, dans la société. C'est pourquoi les jeunes remettent plus facilement en question, révisent leurs positions. Pour eux, le risque de compromission semble moins grand (CEA 1966d, 29).

L'appui à l'État-providence ne s'inscrit pas dans une perspective de droits collectifs, mais bien dans l'idée de donner la chance à chacun de s'émanciper en tant qu'individu. Même le bilinguisme n'est pas présenté comme une revendication collective, mais plutôt comme un instrument garantissant aux citoyens un meilleur accès à l'État (Belliveau 2008, 204). C'est en partie pour cette raison que les participants cherchent à dépasser l'ancien nationalisme. C'est l'ouverture au monde qui est mise de l'avant ainsi que la permissivité, l'innovation et les valeurs liées à la liberté (Hautecoeur 1975, 242).

Le RJA échoue sur tous les plans. Les déceptions sont vives pour la SNdA, qui n'a su trouver la relève tant espérée, ainsi que pour les participants qui n'ont pas réussi à élaborer un projet politique ou à trouver des moyens permettant de diffuser leur message¹¹³. En fait, sans tradition historique, les participants ne se sont pas facilité la tâche. Les critiques se limitent aux valeurs et aux symboles, et les jeunes du RJA ne sont pas en mesure de proposer une alternative concrète (Hautecoeur 1975, 204 et 243). Dans la société, leurs actions iconoclastes ne reçoivent aucun appui de la population, que ce soit de la part des élites ou de la majorité (Landry 2011, 106). De plus, la profanation du drapeau acadien en choque plus d'un, ce qui a comme effet de remettre en question la crédibilité de cette option politique. Néanmoins, leurs actions ne sont pas vaines. Le ralliement réussit à casser le monopole idéologique des élites traditionnelles. Finalement, bien que les idées proposées par les participants n'aient jamais été mises en place, elles ne sont pas oubliées pour autant. Il faut attendre les événements de la crise étudiante de la

¹¹³ Dans le rapport final livré à la Société Nationale de l'Acadie, on constate que les organisateurs sont grandement déçus des résultats. Ils n'ont pas réussi à assurer une participation proportionnelle à la société et ils se plaignent du manque de préparation à l'engagement social des participants. La majorité des jeunes sont du monde universitaire et monopolisent largement les discussions lors du ralliement (CEA 1966i, 1–2 et 5).

fin des années 1960 avant qu'une partie de leurs critiques soit reprise par un nouveau mouvement de contestation.

c. Contestations étudiantes : du mythe à l'utopie.

Le RJA de 1966 marque l'avènement du pluralisme idéologique en Acadie. Il révèle une tension au sein de la société, qui doit maintenant s'adapter et accepter la coexistence de différents discours. Cette période de méfiance polarise les élites acadiennes jusqu'à la fin des années 1960¹¹⁴. Pendant ce temps, un nouveau discours contestataire se construit chez les étudiants de l'Université de Moncton. Reprenant certaines idées du ralliement de 1966, ils élaborent une nouvelle vision de l'Acadie qui entre en conflit tant avec le gouvernement qu'avec les institutions acadiennes.

En fait, la fin des années 1960 est marquée, comme un peu partout en Occident, par des contestations d'envergures provenant principalement du monde étudiantin. Les étudiants de l'Université de Moncton ne font pas exception. Dès 1968, ils formulent plusieurs revendications et organisent de nombreuses manifestations s'opposant à l'augmentation des droits de scolarité. Ce mouvement alimente rapidement une critique de l'unilinguisme anglais qui caractérise les pratiques administratives et politiques de la mairie de Moncton¹¹⁵. Sur ces deux dossiers, les étudiants font face à un refus global tant de la part de l'administration de l'université que de la

¹¹⁴ On peut remarquer une méfiance de la part du gouvernement provincial envers les orientations de la SNdA, qui se voit comme un gouvernement parallèle. Il faut rappeler que c'est l'époque de la reconnaissance communautaire des Acadiens par le gouvernement français. Cette époque est marquée, en 1968, par l'invitation de Charles de Gaulle d'une délégation de quatre Acadiens composée d'Adélarde Savoie (recteur de l'université de Moncton), Gilbert Finn (directeur de l'Assomption), Euclide Daigle (Association acadienne d'éducation) et Léon Richard (président de la SNA). Afin d'assurer une bonne entente avec le gouvernement provincial, ces Acadiens s'assurent que les ententes France-Acadie sont conclues par le gouvernement (Landry 2011, 117).

¹¹⁵ Les étudiants souhaitent que les recommandations du Rapport Laurendeau-Dunton (bilinguisme et biculturalisme) soient adoptées par la municipalité (Ouellette 2009, 358). Le maire Léonard Jones, opposé au bilinguisme, refuse catégoriquement que les étudiants s'adressent à l'assemblée en français, et ce malgré l'ampleur de la manifestation qui compte entre 1000 et 2000 personnes, du jamais vu à Moncton (Belliveau 2008, 291).

municipalité. Toutefois, les étudiants n'ont pas dit leur dernier mot et ils reprennent les manifestations l'année suivante. Cette fois, la contestation est dirigée à l'endroit des institutions acadiennes. Les étudiants décident de manifester leur désaccord en occupant le pavillon central de l'Université de Moncton. Les positions vont rapidement se durcir. On assiste à un affrontement entre l'establishment acadien et les jeunes intellectuels, qui se termine par une période de répression¹¹⁶ (Ouellette 2009, 358).

Contrairement au *RJA* de 1966, la contestation étudiante de 1968-1969 s'attaque à la société libérale elle-même. Pour les étudiants, les promesses d'une meilleure répartition des richesses entre les deux communautés sont illusoires. Les disparités économiques entre les régions anglophones et francophones sont de plus en plus évidentes. Le programme *Chances égales pour tous* du gouvernement Louis J. Robichaud ne répond pas aux attentes. C'est pour cela que l'émancipation promise par la participation à l'État à travers la dé-ethnisation des conflits est dorénavant perçue comme un leurre¹¹⁷. On comprend alors pourquoi les étudiants de Moncton s'opposent au discours du *RJA* en ramenant au premier plan la question ethnique dans la contestation (Belliveau 2008, 323).

Bien que la manifestation en faveur du bilinguisme à l'Hôtel de Ville et le combat contre l'augmentation des droits de scolarité peuvent sembler distincts, dans la conception des

¹¹⁶ Le 18 janvier 1969, l'administration de l'Université est embarrassée par l'occupation du pavillon universitaire. Elle ordonne aux forces policières de rétablir l'ordre (Warren et Massicotte 2006, 26–27). Quelques mois plus tard, l'administration décide de prendre des mesures disciplinaires envers plusieurs étudiants et professeurs. Par conséquent, le meneur du mouvement étudiant, Michel Blanchard, est expulsé de l'université de façon permanente (il n'a pas encore aujourd'hui le droit de pénétrer sur le terrain de l'Université de Moncton). S'ajoutent plusieurs enseignants soupçonnés d'avoir envenimé le conflit. Parmi ceux-ci on retrouve de nombreux professeurs du Département de sociologie. C'est pour cette raison que le Département de sociologie est temporairement fermé, ce qui permet le renvoi des professeurs Jean Paul Hauteceur, Alain Even, Guy Denis, etc., qui ne voient pas leur contrat renouvelé (Warren et Massicotte 2006, 30).

¹¹⁷ Le sociologue Joseph Yvon Thériault note lui aussi le retour de la référence ethnique vers la fin des années 1960 et au début des années 1970. Il lie ce retour à l'échec du processus d'intégration dans l'État par la petite bourgeoisie locale. Selon lui, cette bourgeoisie tente de ranimer et de réinterpréter la référence ethnique dans l'espoir d'intégrer la grande élite acadienne (Thériault 2009, 303).

contestataires, ces combats visent tous les deux à rétablir l'égalité linguistique et culturelle (Belliveau 2008, 298). On passe alors d'un discours individualiste à un autre fondé sur le droit collectif. Ce projet, plutôt de gauche et d'inspiration communautariste, est directement influencé par les changements culturels qui se déroulent au Québec. Défendant le développement de leur communauté marginalisée, les contestataires associent la question de la justice sociale à celle de l'origine ethnique (Belliveau 2008, 229)¹¹⁸.

On ne parle plus du Nouveau-Brunswick, mais bien de l'Acadie. Cela permet la réhabilitation des symboles et du mythe du Grand Dérangement. Ce retour de la question ethnique amène la réhabilitation des symboles et des mythes nationaux. Toutefois, cette réhabilitation ne représente pas un retour au discours des élites traditionnelles. Les contestataires étudiants souhaitent explicitement adapter la culture acadienne à leur nouveau message (Hauteceur 1975, 270). On critique les anciennes figures et on tente de les remplacer par de nouvelles¹¹⁹. Afin de se dissocier, les étudiants font un pied de nez aux traditionalistes en arborant le drapeau acadien avec le marteau et la faucille (Biddiscombe 1990, 145). Le journal *l'Évangéline* profite de l'occasion et publie la photographie, ce qui ne manque pas de provoquer la colère des traditionalistes dirigée tant vers les étudiants que vers le journal qui a autorisé sa publication (Johnson 1997, 353).

¹¹⁸ Cette conception marque une rupture par rapport à la critique formulée par le RJA de 1966. Pour le Ralliement, ce sont les Acadiens eux-mêmes, par leur culte du passé, qui sont responsables de leur sous-développement économique. Au contraire, pour les contestataires de 1968 ce sont les anglophones qui sont accusés de freiner le développement de l'économie acadienne. Le gouvernement, géré par l'establishment anglophone, est accusé d'avoir maintenu les Acadiens dans un état de dépendance structurelle fondé sur une domination extérieure à la collectivité (Belliveau 2006, 74 et 310).

¹¹⁹ Les artistes sont en grande partie responsables du remplacement des anciennes figures acadiennes. La grande victime est évidemment *Évangéline* qui est vivement attaquée par les artistes. C'est le cas des poètes, mais aussi de la musique telle que dans *Évangéline Queen* d'Angèle Arsenault. Son aspect de soumission et de louange de la chrétienté ne plaît plus à la nouvelle génération. Cette situation laisse la place à la création d'un nouveau personnage, la sagouine d'Antonine Maillet, qui a l'aspect d'une vieille dame beaucoup moins soumise aux aléas de l'histoire.

Le retour du thème du Grand Dérangement dans le discours contestataire se fait en partie par la polémique autour de la création du Parc national Kouchibouguac en 1967. Initié par les gouvernements provincial et fédéral, le projet entraîne l'expropriation de huit villages, ce qui se traduit par plus de quinze ans de crise sociale (Johnson 1997, 359–360). Repris par le mouvement étudiant, on présente cet événement comme une « deuxième déportation » afin d'insuffler aux critiques une forte charge émotive (Belliveau 2008, 316–317)¹²⁰. Ce mouvement est plus radical et s'éloigne ainsi de la conception défendue par les élites traditionnelles et réformistes. Il brise avec le « bon ententisme » si cher aux élites afin de devenir le symbole de l'injustice commise et perpétuellement reproduite par la communauté anglophone.

Le message est porté par plusieurs étudiants qui s'expriment à travers les arts, la poésie ou par l'entremise du journal étudiant dirigé par Michel Blanchard¹²¹. Pour ces étudiants, la diffusion de leur message passe par des moyens de pression visant les dirigeants¹²². La cohésion discursive et la diffusion du mouvement sont facilitées par l'appui accordé par les professeurs du campus de Moncton. Des professeurs comme Roger Savoie, qui est en marge du Ralliement, deviennent des idéologues importants dans la construction du néonationalisme (Hautecoeur 1975, 268).

Au-delà de ces revendications, le mouvement étudiant permet de ramener dans le discours les thèmes associés à la tradition culturelle si durement mise à mal quelques années

¹²⁰ L'expropriation de plus de deux cents familles commence en 1969. Ce conflit va polariser les Acadiens entre deux visions. D'une part, il y a celle qui défend la raison d'État et la légitimité du gouvernement à prendre des décisions collectives de ce genre. De l'autre côté, il y a une vision plus près du sort des plus démunis, inspirée d'une vision humaniste face à l'injustice que représente cette « déportation » (Massicotte 2011, 124).

¹²¹ Les idées des étudiants sont construites et diffusées principalement par leur journal étudiant. Cette diffusion ne s'arrête pas aux événements de 1968 et 1969. Il est possible de voir un raffinement de la pensée étudiante au début des années 1970. Ainsi, il est possible de voir dans le premier numéro de l'*Embryon* (1970-1971) un manifeste proposant une politique d'indépendance et d'annexion au Québec. Cette proposition est une véritable tentative de construction d'un projet de société (Hautecoeur 1975, 354).

¹²² Les actions contestataires étudiantes, comprenant l'occupation du pavillon de l'Université de Moncton, sont présentées dans un documentaire de Michel Brault et de Pierre Perrault intitulé *L'Acadie, L'Acadie ???* (1971).

auparavant. Ainsi s'instaure une nouvelle interprétation du Grand Dérangement. Toutefois, cette réactualisation doit être nuancée. Le mythe de fondation de l'Acadie revêt un nouveau sens. De cette façon, le Grand Dérangement, à travers les figures du général Robert Monckton et de Charles Lawrence, permet plutôt d'articuler 1755 à une critique du système libéral et du « colonialisme » anglais (Hautecoeur 1975, 283). Le Grand Dérangement représente donc un ressort discursif qui vise à condamner les actions du gouvernement perçues comme des tentatives d'affaiblissement des Acadiens. L'image de la déportation devient alors synonyme d'injustices, tant pour désigner l'expropriation de Kouchibouguac que l'exode des régions par manque de développement économique.

d. Désinstitutionnalisation, pluralisme et désaffection : la chute du mythe.

Avec l'apparition de l'État providence, il est plus difficile pour les Acadiens de diffuser efficacement des représentations dans la communauté. Ils perdent une grande part de leur autonomie en raison de l'appropriation par les gouvernements provinciaux des hôpitaux et du système d'éducation. Il ne reste, pour ainsi dire, que quelques associations sociales et religieuses. Parmi celles-ci, seul le journal *l'Évangéline* véhicule le discours institutionnel sans coup férir. N'empêche que les élites en place ont quand même démontré leur capacité à riposter efficacement aux attaques commises envers ses institutions. Tant le journal *l'Évangéline* que l'administration de l'Université de Moncton n'hésitent pas à utiliser les moyens nécessaires pour écarter les indésirables¹²³. Perdure donc une grande inégalité de moyens dans le combat idéologique. Mis à part ces élites, les autres visions de l'Acadie n'ont pas accès aux institutions sociales.

¹²³ Lors des conflits étudiants, les élites se sont concertées afin de purger la contestation. Les sanctions ne se limitent pas aux étudiants, mais aussi à plusieurs sympathisants (membres du personnel de l'Office national du film, de Radio-Canada et de *l'Évangéline*) (Ouellette 2009, 357–368).

Depuis les années 1960, le pluralisme du discours brise l'hégémonie idéologique. Les visions du monde doivent alors apprendre à coexister dans l'espace social. Les années 1970 sont particulièrement marquées par un affrontement entre les élites libérales réformistes et les néonationalistes issus du mouvement étudiant. Il s'agit non seulement d'une question de vision économique, mais aussi d'une vision holiste du destin acadien. Depuis longtemps débattue dans la société, c'est la question de l'avenir de l'Acadie qui polarise les débats¹²⁴. Ainsi, face à l'absence d'un rapport de force efficace, le mouvement néonationaliste (issue du mouvement étudiant) décide d'agir afin de véhiculer son message. Cette volonté prend la forme, dans un premier temps, d'une contestation envers la Société Nationale de l'Acadie. Ses membres, en grande partie des Néo-Brunswickois, réclament une association spécialement conçue pour eux. En 1972, la Société acadienne du Nouveau-Brunswick (SANB) est fondée. Les néonationalistes acadiens nourrissent l'espoir de déloger les élites au pouvoir¹²⁵. Pour plusieurs, ce changement ne va pas assez loin. Face aux partis politiques traditionnels (accusés d'être dominés par l'establishment anglophone) et aux visions des élites en place, qui défendent l'union des provinces des Maritimes, on décide de contrer radicalement leur influence en créant un parti politique qui se consacre à la cause acadienne (Gauvin et Jalbert 1987, 6).

Cette idée est mise de l'avant en 1971 par le Comité des sept, composé de professeurs et de fonctionnaires acadiens, dont le mandat consistait à réfléchir à la rédaction d'un manifeste

¹²⁴ Dès les années 1960, Louis J. Robichaud, appuyé par l'élite réformiste acadienne, propose l'idée d'une union des provinces des Maritimes. Bien qu'elle diminue démographiquement le rapport des Acadiens du Nouveau-Brunswick, pour l'élite elle représente non pas la sauvegarde culturelle face au Québec que la réintégration symbolique du pays perdu lors du Grand Dérangement (Hautecoeur 1971, 267). En opposition, le mouvement étudiant propose une autre solution vers la fin des années 1960 en prônant plutôt l'idée d'une fusion avec la province de Québec. On confronte ces choix de société à l'intérieur même des institutions acadiennes. En 1970, Michel Blanchard appuyé par Joseph Yvon Thériault, demande à la Société Nationale de l'Acadie l'établissement d'un comité d'étude pour étudier la possibilité d'une fusion du nord du Nouveau-Brunswick avec la province de Québec (Hautecoeur 1975, 303).

¹²⁵ Chacune des provinces Maritimes se dote d'une association acadienne. Toutefois, cette division met ces organismes en situation de dépendance vis-à-vis des subventions du gouvernement fédéral.

(Gauvin et Jalbert 1987, 5). Influencé par la contestation des néonationalistes, le combat du mouvement étudiant et la défense des chômeurs du nord de la province, ce petit groupe d'intellectuels cherche à mettre sur pied un parti politique contestataire au Nouveau-Brunswick¹²⁶. Regroupé autour du Collège de Bathurst, le Parti acadien est dirigé au départ par Euclide Chiasson, un jeune professeur de philosophie (Landry 2011, 126; Ouellette 2009, 360). La création de cette structure de défense des intérêts acadiens est, avec la création de la SANB, la méthode utilisée par les néonationalistes pour transformer les combats menés dans les années 1960 en véritable projet politique acadien. Ce dernier s'oppose aussi bien aux élites en place qu'aux partis politiques traditionnels qui, malgré la présence d'Acadiens en leur sein, apparaissent inféodés à l'establishment anglophone (Massicotte 2011, 127).

À ses débuts, le Parti acadien se veut un mouvement d'éducation populaire non-électorale. Il en est ainsi jusqu'en 1975. Pendant ce temps, il est aux prises avec des questions difficiles concernant son orientation politique¹²⁷. De plus, il essaie tant bien que mal de concilier le socialisme avec le nationalisme qu'il hésite à affirmer (Gauvin et Jalbert 1987, 7)¹²⁸. La création d'un nouveau parti politique au Nouveau-Brunswick ne manque pas de provoquer des réactions très négatives au sein de l'establishment anglophone et des élites traditionnelles (Ouellette 2009, 362)¹²⁹. Néanmoins, le Parti acadien fait son chemin et subit de nombreuses transformations au fil des années. Son plus grand tournant s'effectue en 1977. Suite à de

¹²⁶ La création d'un Parti acadien dans la seule province du Nouveau-Brunswick accentue la provincialisation des conflits identitaires déjà présents depuis le début du siècle.

¹²⁷ On voit alors le parti se porter à la défense de la dualité linguistique au ministère de l'Éducation, de l'instauration de services bilingues dans les services gouvernementaux provinciaux et municipaux, etc. (Gauvin et Jalbert 1987, 9).

¹²⁸ S'opposant au nationalisme traditionnel, le parti est confronté à des contradictions dans l'élaboration d'un projet de société capable de concilier le national et le social. En choisissant le projet socialiste, il a de la difficulté à rompre avec le passé. Le parti se tourne vers une forme de socialisme utopique et agrarien afin de concilier ces positions (Gauvin et Jalbert 1987, 8).

¹²⁹ À l'occasion des élections provinciales de 1974, le gouvernement conservateur de Richard Hatfield facilite la reconnaissance officielle du Parti acadien (Ouellette 2009, 363). Le gouvernement a bien compris que la montée de ce parti nuirait inévitablement au Parti libéral. Les efforts de Richard Hatfield à adapter le message du Parti acadien à sa plateforme sont l'une des raisons du succès lors de ces élections.

nombreuses démissions, les militants abandonnent le socialisme afin de mettre l'accent sur la nation et l'autonomisation en ne proposant rien de moins que la création d'une province acadienne (Massicotte 2011, 128–129).

La critique d'un nationalisme conservateur freine l'affirmation ethnique et nationale du Parti acadien. Il faut compter quelques années avant que ne se pose la question de l'interprétation des symboles nationaux. Toutefois, l'utilisation de la mémoire acadienne ne se fait pas tant sur le plan de la référence ethnocatholique ou de l'histoire culturelle que sur le plan de l'examen de la situation défavorable de l'Acadie au Nouveau-Brunswick (Massicotte 2011, 132). C'est pour cette raison que la signification du Grand Dérangement est la même que celle léguée par le mouvement étudiant. Elle est un outil qui sert à désigner l'injustice dans la société tout en insistant sur la division culturelle entre la communauté anglophone et la communauté francophone au Nouveau-Brunswick.

Toutefois, cette transition ne s'effectue pas sans heurts. Les nombreux socialistes dans le parti ont beaucoup de difficulté à admettre son caractère nationaliste. Le premier chef du Parti acadien, Euclide Chiasson, affirme lui-même qu'il ne s'agit pas d'un parti nationaliste (Ouellette 2009, 366). Cela s'explique par la peur d'associer ce mouvement politique à une tranche plus traditionaliste de l'identité acadienne, mais aussi à l'idée socialiste courante qui lie le nationalisme au conservatisme et à la guerre bourgeoise. Néanmoins, l'avènement de ce parti a des répercussions sur l'importance donnée au mythe du Grand Dérangement. L'idée de créer une province acadienne est une proposition de refondation du projet politique posé non dans le passé, mais dans un avenir proche. Il jette alors dans l'ombre le mythe du Grand Dérangement qui ne se retrouve plus au centre de la fondation de la communauté acadienne, mais en périphérie. Selon cette conception, le Grand Dérangement ne fonde plus la communauté politique. On cherche

plutôt à rassembler les Acadiens du Nouveau-Brunswick autour d'un nouveau projet de fondation, la province acadienne. Cette conception relègue le Grand Dérangement au statut de mythe initiatique, une sorte d'épreuve dans la quête d'un destin national.

Le Parti acadien ne remporte pas le succès escompté¹³⁰. Le Parti conservateur s'approprie plusieurs de ses idées, notamment en adoptant la loi 88, ce qui conduit à la disparition du parti¹³¹ (Massicotte 2011, 137–138). Au cours de la même période, la SANB décide d'organiser à Edmundston la dernière convention nationale en 1979¹³². La Convention d'orientation nationale acadienne (CONA) vise à identifier les forces nationalistes et à articuler un projet collectif acadien (Massicotte 2011, 138). Toutefois, la portée réelle de la CONA est presque nulle. Les tensions politiques internes et l'incapacité des institutions acadiennes d'en assumer les conclusions minent sérieusement le projet. En fait, un questionnaire demandant aux participants de répondre individuellement à des questions portant sur l'avenir de l'Acadie indique que les participants appuient largement le projet autonomiste, ce qui n'est pas sans surprendre les organisateurs. La SAANB est alors prise de panique devant cet appui populaire et elle essaie de se justifier, puis de taire les résultats devant les responsables politiques, notamment le gouvernement fédéral, qui finance l'organisation (M. S. Arsenault 1994, 170; Massicotte 2011, 138).

¹³⁰ Les résultats électoraux du Parti acadien sont plutôt faibles lors des trois campagnes électorales qu'il a menées, notamment en 1974 avec Euclide Chiasson, en 1978 avec Jean-Pierre Lanteigne et, finalement, en 1982 avec Louise Blanchard. En dépit de plusieurs bons résultats, notamment Armand Plourde qui obtient 35% des voix dans sa circonscription, le parti ne réussit jamais à faire élire un de ses candidats (Gauvin et Jalbert 1987, 15).

¹³¹ Le premier ministre de la province, Richard Hatfield, décide de suivre les conseils de son ministre Jean-Maurice Simard et reprend plusieurs revendications formulées par le Parti acadien. C'est pour cette raison qu'il vote la loi reconnaissant l'égalité des deux communautés linguistiques officielles au Nouveau-Brunswick, ce qui lui assurera un appui indéniable de la communauté acadienne (Massicotte 2011, 141).

¹³² Pendant ses premières années, la SANB est accusée d'être à la solde du Parti acadien. Cette situation s'accroît lorsque son nouveau président, Donatien Gaudet, décide de se présenter comme candidat (Gauvin et Jalbert 1987, 11).

Bien que le projet ait réussi à rassembler les gens autour de la culture (art, musique, fête), les militants ont échoué sur le plan politique et social (J. Y. Thériault 2009, 300–301). Suivant l'échec de la CONA, le Parti acadien s'éteint finalement en 1982, marquant ainsi la fin du projet néonationaliste¹³³. Le Grand Dérangement, qui n'a jamais été au cœur du discours du Parti acadien, peut alors migrer vers d'autres idéologies. Cette transition est déjà effectuée au sein des élites libérales qui choisissent de mettre de l'avant le concept de la *diaspora*. Cette Acadie dispersée entre de plus en plus dans l'imaginaire des élites, ce qui lui permet de s'adapter à l'ère de la mondialisation. L'ouverture sur le monde de plus en plus marquée permet de se rapprocher des Acadiens dispersés à travers le monde.

C'est dans cette optique que Jean-Marie Nadeau, secrétaire général de la SNdA (1984-1989), propose l'idée de transformer les conventions nationales en Congrès mondial acadien. L'objectif de ces congrès est d'ouvrir l'Acadie au monde en se déplaçant sur la scène internationale. Le premier évènement mondial a lieu quelques années plus tard, en 1994, dans le sud-est du Nouveau-Brunswick. C'est une invitation à l'Acadie de la diaspora, qui accueille les Acadiens des États du Maine et de la Louisiane, des provinces des Maritimes, du Québec et de l'Ontario, tout comme de la France et de la Belgique. Lors de ces rencontres, les organisateurs exaltent l'idée de la *diaspora* et de la mondialisation, au diapason avec l'esprit libéral de l'époque. Dans ce discours, le Grand Dérangement occupe une place importante. Dans la rencontre internationale, le mythe est le seul point commun unissant ces cultures si différentes (Landry 2011, 165).

¹³³ La dissolution du Parti acadien se produit la même année que la faillite de l'*Évangéline* (95 ans d'existence). En plus d'un conflit de travail, elle subit au cours des dernières années une crise de légitimité interne et externe concernant le discours institutionnaliste et conservatrice (Massicotte 2011, 144). Le journal a de la difficulté à s'adapter au pluralisme idéologique en Acadie. Mise à part la publication des opinions du lecteur, on constate de façon manifeste dans les textes journalistiques une réprobation envers le Parti acadien (Léger 2012, 107).

Cette conception du Grand Dérangement s'éloigne de celle de la commémoration. On célèbre plutôt les retrouvailles, les familles acadiennes, la renaissance. En 1999, cette vision est mise à l'épreuve au CMA qui se tient en Louisiane. L'avocat louisianais Warren Perrin présente une pétition, mise en circulation en 1990, qui exige des excuses de la Grande-Bretagne pour la déportation des Acadiens¹³⁴. Au cours de ce CMA, il rencontre le député du Bloc québécois Stéphane Bergeron, lui-même de descendance acadienne. Dès de son retour au Canada, le député Bergeron dépose une motion à la Chambre des communes (M-214) demandant « au gouvernement canadien d'exiger des excuses de la Couronne britannique pour la déportation » (Landry 2011, 170). Ce geste ne manque pas de soulever la colère de plusieurs dirigeants acadiens, dont le président de la SNA, Euclide Chiasson. Pour eux, adeptes de la célébration, se faire imposer une demande commémorative sans avoir préalablement été consultés les rend furieux (Landry 2011, 170; Rudin 2009, 238). Ce conflit se poursuit de 2001 à 2003. Plusieurs pétitions sont déposées contre des associations et politiciens acadiens qui, en Chambre, s'opposent aux motions (à l'exception du député néo-démocrate d'Acadie-Bathurst, Yvon Godin) (Landry 2011, 170).

Les élites sont complètement dépassées par un sujet qu'elles ne souhaitent pas prendre en main. Toutefois, les organismes acadiens, dont la Société nationale de l'Acadie, doivent prendre une décision et finissent par demander au gouvernement de reconnaître les torts causés par la déportation au peuple acadien. En septembre 2003, près plusieurs péripéties, le gouvernement du

¹³⁴ La lettre de Warren Perrin contenait six revendications bien précises. Il y a au départ la restauration du statut de « Français neutres » aux Acadiens. Les deuxième et troisième demandes concernent l'annulation de l'ordre de déportation (toujours en vigueur) et la création d'un comité d'experts impartiaux afin de mener une enquête sur la déportation des Acadiens. Pour initier la réconciliation, il demande l'érection d'un monument par les autorités britanniques marquant la fin de l'exil. Finalement, il demande aussi la reconnaissance par les autorités britanniques des torts et des tragédies qui eurent lieu au moment de la déportation et son illégalité face au droit international et/ou aux lois anglaises (Belkhodja 2007, 219).

Canada adopte une proclamation royale reconnaissant la date du 28 juillet comme la journée de commémoration du Grand Dérangement du peuple acadien (Belkhodja 2007, 220–221).

Si le mythe de la déportation disparaît graduellement du discours politique, il ne s'efface pas complètement dans la culture populaire. En d'autres termes, il ne faut pas voir l'avènement des congrès mondiaux acadiens comme la montée d'un nouveau discours politique, mais plutôt comme la percée de l'idéologie libérale dans l'espace public (Landry 2011, 182). Une formule revient constamment dans le discours, qui rappelle qu'il ne faut pas oublier le passé, mais qu'il faut savoir tourner la page sur une période tragique de l'histoire du peuple acadien¹³⁵. Cette expression permet en effet de relativiser le moment fondateur de l'histoire acadienne et de se projeter dans un avenir prometteur. La commémoration a comme objectif de démontrer tout simplement la maturité d'un peuple qui a su traverser avec courage et détermination les étapes de son histoire (Belkhodja 2009, 277).

Le Congrès mondial de 2004 offre une occasion rêvée pour actualiser le discours. À cette occasion, on célèbre le 400^e anniversaire de l'arrivée des Acadiens en Amérique en 1604. Ces fêtes s'arriment bien avec le discours des élites. On peut alors oublier, pour un instant, la déportation et la renaissance pour plutôt rappeler la conquête du Nouveau Monde. Terre d'espoir et d'utopie, elle représente une autre fondation de l'Acadie, cette fois-ci moins conflictuelle, plus joyeuse et plus unificatrice¹³⁶. Cependant, les fêtes du 400^e laissent place l'année suivante au 250^e anniversaire de la déportation des Acadiens (Viau 2013, 94)¹³⁷. Ces commémorations

¹³⁵ La demande d'excuse de Bergeron ne manque pas de polariser la société acadienne pendant quelques années. On le remarque le plus souvent dans les journaux dans la section réservée à l'opinion du lecteur (Bourgeois 2005).

¹³⁶ Elle brise avec le clivage ethnique qui renvoie à la déportation. Elle ouvre ainsi l'identité acadienne à tous ceux qui sont venus participer au projet collectif.

¹³⁷ Dans les rangs universitaires et dans certains journaux, on remarque que l'on essaie de concilier ces deux positions. Ainsi, plusieurs proposent d'allier l'idée de diaspora (vision mondialiste) à la tragédie du Grand Dérangement par la création du Centre international des peuples déportés. Cet organisme aurait pour but d'organiser des conférences sur le sujet en suscitant la participation de d'autres peuples ayant subi des expériences semblables. L'Acadie pourrait alors jouer un rôle international par rapport au sujet (Rainville 2005).

ramènent des tensions au sein du discours élaboré par les élites. En effet, pour les élites, la célébration de 1604 semble unir davantage que la commémoration conflictuelle qui entoure la déportation de 1755. De façon discrète, certains membres de l'élite s'opposent à l'idée de célébrer la « destruction de l'Acadie » (la déportation) l'année qui suit la commémoration de sa fondation (Viau 2005, 13).

Sans surprise, ces commémorations sont marquées par l'affrontement de deux visions différentes du Grand Dérangement. D'une part, les libéraux réformistes et les gouvernements provinciaux soulignent les réussites de l'Acadie contemporaine, de la renaissance du peuple¹³⁸. D'autre part, dans un bloc hétérogène on retrouve ceux qui veulent mettre de l'avant l'aspect tragique et injuste de la déportation (Viau 2013, 95). Néanmoins, la Société nationale de l'Acadie impose sa vision en cernant trois « grands objectifs soit rendre hommage aux victimes de la déportation, réconcilier le peuple acadien avec le Grand Dérangement et célébrer la vitalité actuelle de l'Acadie » (Viau 2005, 30).

Ainsi, on peut conclure qu'il y a une volonté chez les élites d'élaborer un nouveau mythe fondateur plus inclusif, moins gênant vis-à-vis des gouvernements. Le Grand Dérangement divise et polarise la société. On souhaite donc éviter la polémique autour de la tragédie de la déportation afin d'offrir, à travers la fondation de l'Acadie en 1604, un mythe de remplacement plus réjouissant et consensuel¹³⁹. Commémorer la déportation a toujours été perçue comme une

¹³⁸ Le lieutenant-gouverneur de l'époque et l'artiste acadien Herménégilde Chiasson appuie la position du gouvernement en souhaitant que la déportation soit une occasion de festivité. Il dit au journal *l'Acadie Nouvelle* : « C'est un évènement important et ça a causé beaucoup de tensions et de douleurs. J'en sais quelque chose puisque je proviens de cette culture et je sais les limites et les embarras que ça cause ». Il propose de tourner la page, non pas d'oublier, mais de ne pas chercher à se venger ni demander d'excuse, ce qui pourrait entretenir de mauvais sentiments. Dans cette vision, le passé n'a plus rien à offrir. Cette formule est reprise par le premier ministre du Nouveau-Brunswick, Bernard Lord, qui reflète bien cette vision en affirmant que les Acadiens ne doivent pas être des otages de leur passé, mais qu'ils doivent plutôt se tourner vers l'avenir (Ricard et Roussel 2005).

¹³⁹ Rino Morin Rossignol dégage bien cet esprit de gêne vis-à-vis du passé et de la conception tragique des commémorations. « Et cela se passe en 2005! Quel message envoie-t-on ainsi? Que l'Acadie "si tant moderne" est, en fin de compte, restée coincée comme elle l'était à l'époque où, sans ressources, elle s'en remettait au ciel pour

façon d'affirmer le nationalisme acadien et de souligner l'existence d'une Acadie différente des autres sociétés, une Acadie unique et irremplaçable (Viau 2005, 51 et 53). La fondation de 1604 marque au contraire l'expérience du Nouveau Monde dans le destin de la Nouvelle-France. Pour les élites en place, la célébration est préférée à la commémoration. Ce rapport conflictuel à l'histoire et au mythe paralyse le rapport mémoriel essentiel au rapport identitaire à soi et à l'autre.

En fait, depuis le Ralliement de la jeunesse acadienne en 1966, aucun groupe constitué n'a accordé au mythe du Grand Dérangement son statut initial de mythe de fondation. Cependant, ces nouvelles idéologies réussissent difficilement à présenter une autre solution efficace à ce mythe de fondation, trop souvent incapable de résorber les contradictions dans la société acadienne. Essayant de concilier rupture et continuité, tradition et modernité, ouverture au monde et repli sur soi, certains mythes de remplacement, à l'instar du mythe entourant la province acadienne, peuvent être des programmes d'actions impuissants face à la réalité empirique (Bouchard 2003, 81–82).

C'est probablement pour cette raison que la vision du mythe de fondation liée à la création de l'Acadie de 1604 a une prévalence sur les autres représentations¹⁴⁰. Conciliant le concept, parfois contradictoire, de la *diaspora* et de *l'Odyssée acadienne*, la solidité et la puissance de son mythe de fondation sont tirées de ce que Gérard Bouchard nomme les archémythes¹⁴¹. Elle trouve alors sa puissance dans des mythes transnationaux dominant à notre

assurer sa survie? [...] Dieu merci, cette commémoration a lieu avant la fête nationale! Au moins, le 15 août prochain, on pourra faire tout le contraire: on proclamera que l'Acadie grouille de vie, de modernité, qu'elle est "résolument" tournée vers l'avenir, et coetera et bla bla bla. Les tenants de la résilience vont reprendre le dessus! » (Morin Rossignol 2005).

¹⁴⁰ Dans cette représentation, le Grand Dérangement devient un mythe périphérique plutôt que le socle du vivre ensemble. Elle rompt aussi avec une conception fermée de la culture; les Acadiens ne sont plus liés à la généalogie des déportés, mais bien à tous ceux qui sont venus construire la Nouvelle-France dans les Maritimes.

¹⁴¹ Les archémythes sont des circonstances particulières au cours d'une société où des mythes convergent soudainement dans une structure mythique transnationale. Cette structure contextuelle renforce considérablement la

époque. Dans son cas, cette représentation puise dans l'émergence d'un nouveau rapport au monde dans les Amériques et en Europe à travers la figure du mythe du Bâtard¹⁴².

Cette figure de l'errance propose des valeurs associées à la déconstruction, à l'affranchissement de la mère patrie et à la rupture des traditions en faisant table rase des continuités. Il est possible de retracer son émergence dès le début des années 1960 avec l'essor de l'individualisme. En Acadie, elle concorde bien avec le Ralliement de 1966. Dans cette vision, l'expérience culturelle est une construction individuelle qui permet d'additionner les identités et de choisir ses mémoires. On crée alors sa propre histoire en choisissant parmi ses ancêtres et ses héros (Bouchard 2002a, 8–9). Cette figure s'adapte à la conception nationale en proposant aux individus de choisir leur héritage et leurs symboles¹⁴³. Elle tend aussi à étendre les référents nationaux et culturels en dehors des frontières et des référents territoriaux (Bouchard 2002a, 11). Le mythe de l'errance peut donc être adopté grâce à la fondation de 1604; et l'image de la *diaspora* acadienne en est d'autant plus cohérente¹⁴⁴.

puissance d'un mythe sociétal, qui souvent s'adapte ou se modèle avec ce genre d'avènement afin d'être plus efficace (Bouchard 2011, 20–21).

¹⁴² Cette figure mythique est décrite dans le texte de Gérard Bouchard intitulé *Amérique, terre d'utopie?*. Elle représente un nouveau rapport au monde qui promeut des valeurs liées au déracinement, à l'individualisme et à la vie nomade. Comme tout mythe, elle s'est instituée en Occident, à travers l'imaginaire collectif, dans le discours publicitaire, les arts et la littérature ainsi que dans les sciences sociales et la philosophie (Bouchard 2002a, 7). Bouchard n'invente rien, cette figure est plus que largement répertoriée dans les études sur l'imaginaire post-moderne. Elle est aussi reprise par des idéologues et des chercheurs qui essaient de lui donner des bases empiriques, historiques et philosophiques (tel que répertorié dans l'ouvrage *L'homme nomade* de Jacques Attali).

¹⁴³ Le mythe du Bâtard vide la nation de ses ancrages ethnistes afin de proposer une citoyenneté fondée sur un contrat avec l'État. Elle s'attache alors très bien avec les premiers réformistes libéraux acadiens qui proposent une participation citoyenne à l'État. Cette figure n'empêche aucunement de revendiquer une continuité avec une histoire nationale. Toutefois, elle propose plutôt un bricolage afin que la mouvance nationale lui permette d'affirmer sa liberté et une responsabilité où les individus sont responsables de leur succès ou de leur infortune (Bouchard 2002a, 12 et 19).

¹⁴⁴ Le mythe du Bâtard permet aussi la réhabilitation d'Évangéline, qui durement châtiée par les artistes des années 1970, redevient populaire en étant associée à l'errance et au nomadisme en Amérique. La chanson *Évangéline*, écrite par Michel Conte, est largement reprise par les artistes acadiens. Cette pièce remporte le prix de la chanson populaire de l'année au Gala de L'ADISQ de 2006 avec l'interprétation d'Annie Blanchard de Start académie.

5. Conclusion

« On est toujours le contemporain d'un mythe, dès lors qu'on le récite ou qu'on imite les gestes des personnages mythiques. »

Mircea Eliade (1963, 30)

Comme nous l'avons constaté, le mythe du Grand Dérangement fut une construction sociale interprétée et réinterprétée au gré des conflits sociopolitiques de l'histoire acadienne. Bien que la déportation de 1755 marque le point d'ancrage de la communauté, le sens et l'éthos donnés à l'évènement historique se produisent plus de cent ans suivant les faits. Il faut alors une série d'évènements culturels et religieux, et de conflits sociaux et politiques fondateurs afin de rassembler les élites acadiennes autour d'un destin commun.

Mise en œuvre pratiquement sans l'implication des Acadiens, la construction d'une identité communautaire a permis aux élites de prendre en charge le développement d'un projet collectif. Ce nouveau rapport à l'histoire s'institue en 1881 par la scission avec le nationalisme canadien-français. Cette décision autour du choix du patron des Acadiens relève – comme nous l'avons expliqué – davantage du domaine politique que religieux. Une fois amené au rang de mythe fondateur en Acadie, le Grand Dérangement est continuellement au cœur des représentations collectives de la communauté.

Les conflits identitaires engendrés par ce choix national marquent les débats des organismes acadiens comme la Société nationale l'Assomption qui, aux prises avec de grands conflits internes et externes, diminue son activisme jusqu'aux années 1950. Elle reprend néanmoins un nouveau souffle à travers une nouvelle génération de dirigeants plus enclins à

moderniser sa structure à la veille de l'organisation de la commémoration du 200^e anniversaire de la déportation des Acadiens. On cherche d'abord à promouvoir la renaissance du peuple acadien plutôt que de rappeler les événements dramatiques de la déportation. L'objectif est donc de refonder l'unité acadienne par des événements plus enthousiasmants et réjouissants.

Les fêtes sont une occasion pour refonder l'unité acadienne. Il demeure que le comité organisateur met beaucoup d'effort afin de concilier des visions idéologiques et mythiques différentes. Ainsi, on ne commémore donc pas uniquement le Grand Dérangement, mais bien quatre thèmes rappelant les grands moments de l'histoire acadienne (1604, 1755, 1855, 1955). Il s'agit donc d'un compromis, d'une conciliation entre les différentes positions des élites acadiennes présentant ainsi une image cohérente de la nation acadienne.

L'arrivée d'un Acadien au parti libéral pousse les libéraux réformistes à mettre de côté l'ethnisation des conflits politiques dans le but de privilégier une logique d'État. Leur vision est sévèrement critiquée, d'une part par le Ralliement jeunesse en 1966, qui conteste la lenteur du projet libéral, et d'autre part par le mouvement étudiant en 1968 et 1969, qui s'oppose entièrement à ce projet. Ainsi, face à l'absence d'un rapport de force efficace, le mouvement néonationaliste (issu du mouvement étudiant) décide quelques années plus tard d'agir afin d'amener leur discours sur l'espace public. Il décide de contrer radicalement l'establishment anglophone en créant le Parti acadien. Néanmoins, l'échec du parti et sa disparition en 1982 laissent le champ libre à la vision libérale des élites acadiennes.

En fait, cette transition est rapidement effectuée au sein des élites libérales qui choisissent de mettre de l'avant le concept de la *diaspora*. Cette Acadie dispersée entre de plus en plus dans l'imaginaire des élites, ce qui lui permet de s'adapter à l'ère de la mondialisation. Toutefois, cette réinterprétation n'empêche pas les conflits à l'intérieur de la communauté. Que ce soit par

l'avocat louisianais Warren Perrin 1990, ou par le député Bergeron au Canada, le Grand Dérangement est un lourd héritage à porter. C'est probablement pour cette raison que plusieurs remplacent le mythe fondateur par le 400^e anniversaire de l'arrivée des Acadiens en Amérique en 1604.

Ces fêtes s'arriment bien avec le discours des élites. On peut alors oublier pour un instant, la déportation et la renaissance pour plutôt se rappeler la conquête du Nouveau Monde. Terre d'espoir et d'utopie, elle représente une autre fondation de l'Acadie, cette fois-ci moins conflictuelle, joyeuse et unificatrice. Elle concilie le concept, parfois contradictoire, de la *diaspora* et de *l'Odyssée acadienne*. La solidité et la puissance de son mythe de fondation sont tirées des mythes transnationaux dominant de notre époque, fondés sur le déracinement, l'individualisme, la vie nomade. L'importance de réinterpréter le mythe de fondation nous dévoile son caractère structurant dans la société.

Les mythes de fondation, comme bon nombre d'archétypes, sont des représentations structurantes du vivre-ensemble des sociétés¹⁴⁵. Ils créent chez les individus le sentiment de former une société et fournissent des modèles fondamentaux de conduite humaine en déterminant les valeurs, les croyances de l'existence (Bouchard 2013a, 4). Loin d'être un passage dans l'histoire de la pensée humaine, les mythes marquent le socle de la culture à travers toutes les époques et pour tous les peuples (Eliade 1963, 10). Il n'y a pas de société sans mythe ni de nation dénuée de récit collectif. Il ne s'agit donc pas de nous demander si nous sommes pour ou contre le mythe, mais bien de comprendre l'efficacité de ce mécanisme (Bouchard 2011, 27). C'est pour cette raison qu'il est vain de statuer sur la pertinence du mythe.

¹⁴⁵ Les archétypes sont des formes de représentation fondatrice transculturelle présente dans l'histoire et dans toutes les cultures sous la forme de récurrences structurelles. Selon Gérard Bouchard, tous les mythes entretiennent un lien avec ces archétypes. Ces récits primaires sont largement influencés par la culture et l'histoire locale. Il s'agit plutôt en quelque sorte, reprenant les mots de Bouchard, d'un « clavier à partir duquel la pensée peut se développer » (Bouchard 2013a, 36).

Gérard Bouchard cherche à démontrer les limites de la rationalité dans les études culturelles : « Si la raison est le moteur principal de la pensée, le mythe est le moteur principal de la culture. » (2013a, 115). Ainsi, les mythes et les imaginaires collectifs se présentent comme une voie d'accès à l'ensemble de la culture d'une société (Bouchard 2013a, 6). L'étude du mythe social permet de mieux comprendre comment des sociétés qui partagent les mêmes archétypes et les mêmes idéologies en arrivent à une synthèse culturelle unique. De cette manière, nous sommes en mesure de mieux appréhender les transitions idéologiques et culturelles dans la société étudiée. Les distinctions culturelles qui se sont développées au Québec et en Acadie, deux peuples qui ont beaucoup de traits communs, deviennent alors manifestes quand nous l'abordons sous l'angle du mythe. Il s'agit finalement de ne pas mettre les cultures semblables *dans le même bateau*.

L'Acadie, comme tout autre peuple, baigne dans des imaginaires collectifs. Son mythe de fondation s'est construit autour du récit du Grand Dérangement. Ce dernier représente une matrice unique met en évidence les contradictions à l'intérieur de cette société. Largement influencé par les jeux des acteurs sociaux, le mythe social doit d'abord être considéré comme construit. Il dépasse largement les intentions promues par les initiateurs, puisqu'avec les interprétations et les réinterprétations, le mythe s'adapte et se transforme. La création relativement nouvelle du récit du Grand Dérangement permet d'afficher de façon manifeste cet aspect construit et structurant de ce mythe.

Afin d'unir les francophones de l'est du pays, il fallait un événement ayant une forte puissance émotive. La puissance du mythe, dira Gérard Bouchard, se retrouve dans cette étrange combinaison « d'émotion et de raison qui s'enracine dans la psyché, baigne dans la transcendance et se déploie dans le social » (2013a, 57). De cette façon, la déportation des

Acadiens en 1755 marque un point d’ancrage à forte connotation émotive qui sera plus qu’idéal à cette réunification identitaire¹⁴⁶. Il y a un aspect sacré dans cette création. On peut toujours demander pourquoi 1755 constitue une date charnière? Pourquoi pas la Conquête de 1763? Pourquoi un évènement l’emporte-t-il sur un autre? L’intensité de la violence ne se traduit pas chaque fois par l’émergence d’une nouvelle identité. Pourquoi les élites ne se perçoivent-elles simplement pas comme les malheureuses victimes d’une guerre coloniale? Pour comprendre ces choix, il faut retracer les principaux évènements historiques participant à la construction de l’identité acadienne.

Cette lente construction se fait un peu malgré les Acadiens. L’oubli des Canadiens français couplé aux discriminations que leur fait subir le monde anglophone au 19^e siècle constitue sûrement des facteurs non négligeables à l’unification identitaire des francophones des Maritimes. Le statut de martyr accordé par le clergé du Canada français et de la France, les œuvres de Rameau de Saint-Père et l’influence du poème *Évangéline* inondent l’Acadie d’imaginaires collectifs. Ces reconnaissances, pour les élites francophones de l’est du pays, sont les principaux évènements développant le sentiment de partager un destin commun. Toutefois, ces facteurs ne garantissent pas l’émergence d’une nouvelle identité. L’affirmation nationale qui caractérise la convention de 1881 aurait bien pu ne pas avoir lieu.

On fonde alors l’existence de la communauté acadienne autour de l’évènement de la déportation de 1755. Ce mythe directeur, comme tout autre, a pour objet de résorber les contradictions à l’intérieur de la société¹⁴⁷. Cela permet de développer une image d’homogénéité

¹⁴⁶ Selon Gérard Bouchard, les récits nationaux puiseraient leur puissance dans l’émotion qu’ils suscitent. Ils peuvent alors puiser dans une narration glorieuse et réjouissante ou bien dans un récit de souffrance, de peur, de culpabilité, etc. Ainsi, une émotion forte sera traduite en valeurs, croyances et idéaux à travers les mythes nationaux (Bouchard 2011, 17–18).

¹⁴⁷ Les mythes directeurs sont des représentations dont le pouvoir structurant est fort et robuste, ce qui fait que les réinterprétations et leur remplacement évoluent très lentement. Ils jouissent d’un large consensus, ce qui leur donne une grande efficacité. D’autre part, les mythes dérivés sont des représentations qui permettent à la société de

et de cohérence essentielle à l'émancipation nationale. Comme le philosophe et historien Ernest Renan nous le rappelle, « l'essence d'une nation, est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses » (Renan 1882, 9). Que ce soit la patronne nationale, les symboles ou l'affirmation identitaire, ce sont toujours des compromis historiques qui permettent de créer cette image d'unité.

Cette position d'affirmation de l'unité nationale des Acadiens cache en fait l'angoisse des francophones des Maritimes. Malgré leur succès politique, matériel et démographique, les changements sociaux mettaient les Français de l'est du pays dans une position de grande vulnérabilité. Ce paradoxe se manifeste de façon explicite dans les mythes dérivés où on tentera de réconcilier le mythe de la « Renaissance acadienne » avec celui de la « Survivance canadienne-française ». Ainsi, menacées par le protestantisme, l'industrialisation et l'exode, les élites acadiennes réagissent avec force devant cette fragilité plus qu'évidente en fondant l'existence d'une nouvelle communauté identitaire.

Ces choix nationaux ne font pas l'unanimité. Il n'est donc pas étonnant de voir ressurgir, dès le début du 20^e siècle, des divergences autour du choix de Marie de l'Assomption ou des symboles choisis à la convention de 1884. Il faut alors du temps et de nouvelles générations pour que ces décisions identitaires s'enracinent dans la tradition. On comprend que l'acceptation du mythe central de la déportation n'empêche aucunement l'éclatement de conflits. Chaque réinterprétation développe son propre récit dans le but d'imposer sa lecture à l'ensemble la société.

Ainsi, ces réinterprétations commencent dès la première partie du 20^e siècle. Les fêtes du 175^e anniversaire de la déportation sont une occasion de moderniser le discours. Pour la première

s'adapter et de changer rapidement. Contrairement aux mythes directeurs, ils sont souvent contestés et controversés dans la société (Bouchard 2013b, 114–115).

fois, la déportation gêne un peu les élites. La peur d'une mauvaise réaction du monde anglophone et la commémoration malheureuse de leur propre déportation alimentent un malaise (Rudin 2009, 187). Toutefois, ce sera plutôt lors des fêtes du bicentenaire que se déroulera la première transition significative. Bien que certains chercheurs (Clarke 2003; S. Richard 2002) voient dans ces fêtes une exaltation de l'idéologie traditionnelle acadienne, on pense au contraire que ce changement de la signification du mythe doit être considéré comme un indicateur de mutation idéologique. Quand la signification d'un mythe change, l'idéologie de la société a tendance à s'articuler autour de nouveaux paramètres.

Dans le souci d'une transition idéologique graduelle, les fêtes du bicentenaire commémorent à la fois l'aspect tragique du Grand Dérangement, mais aussi la célébration de la Renaissance acadienne. On sent manifestement chez les élites libérales réformistes une gêne vis-à-vis du mythe du Grand Dérangement. Il est possible de penser que ces élites le perçoivent alors comme un mythe déprimeur, voire même comme un repli sur soi¹⁴⁸. Elles souhaitent au contraire transformer cet événement malheureux en un mythe projectif, c'est-à-dire lui donner un aspect festif et réjouissant. Pour y arriver, on change un peu la définition du mythe du Grand Dérangement¹⁴⁹. Les élites remplacent certains mythes dérivés afin d'en finir avec le mythe de la Survivance et de laisser toute la place à celui de la Renaissance acadienne. Ce changement ne se fait pas sans le recours à de forts incitatifs. Patrick Clarke a donc raison lorsqu'il déplore

¹⁴⁸ On entend par mythe déprimeur les représentations dont l'efficacité est négative. Il peut porter à l'inertie, la culpabilité, la méfiance à l'endroit de l'autre, etc. Tandis que le mythe projecteur est plutôt une source de mobilisation et de dynamisme collectif pouvant se manifester (Bouchard 2003, 44-45).

¹⁴⁹ Lors du bicentenaire, on décide de préférer les fêtes à la commémoration. Il s'agit alors, pour certains organisateurs, d'un simple festival acadien. La notion du Grand Dérangement ou de la déportation est souvent alors remplacée par l'expression « l'épreuve du peuple acadien » (Rudin 2009, 202).

l'absence d'une base populaire pour rendre ces pratiques collectives vivantes (Clarke 2003, 25–26)¹⁵⁰.

La fête du bicentenaire marque le déclin de l'idéologie traditionnelle. Elle permet une transition vers une vision libérale, prônant une intégration forte à l'économie capitaliste et aux structures politiques provinciales. C'est une époque où l'on commence à dé-ethniser les conflits afin de leur substituer une logique étatique. On croit que la participation libérale et citoyenne régularisera les iniquités culturelles (Belliveau et Boily, 2005, 24-25). L'identité acadienne est donc reléguée dans la sphère festive et privée.

Cette nouvelle logique prend de l'ampleur avec le Ralliement de la jeunesse acadienne de 1966. On assiste au rejet des élites, de la tradition, de l'identité acadienne et de ses symboles. Dans un désir d'unir les forces francophones, on préfère alors promouvoir les ressemblances avec le Québec. Sous la forme d'une crise intergénérationnelle, cette jeunesse va au bout de la logique libérale en mettant l'accent sur les libertés individuelles (Belliveau 2006, 51). Le Grand Déplacement est ainsi mis au rancart. On ne prend même pas la peine d'en discuter la signification. Toutefois, la critique rationnelle du mythe et de ses symboles n'est pas remplacée par de nouveaux mythes qui auraient pu rassembler une partie de la population.

Le mouvement étudiant de 1968-1969 tente de combler ce vide en proposant un véritable projet acadien. Reprenant une partie de la critique du Ralliement, cette jeunesse contestataire ethnicise à nouveau la politique en réhabilitant et en adaptant les symboles et les mythes acadiens. Le Grand Déplacement devient un outil discursif qui vise à condamner les actions du gouvernement, perçues comme des tentatives cherchant à affaiblir les Acadiens. L'image de la

¹⁵⁰ Dans l'ethnographie, on se rend compte aisément de la diversité du peuple acadien. Encore jusqu'aux années 1960, certaines régions ne se reconnaissaient pas de descendance acadienne. D'autres, au contraire, ne reconnaissent pas l'identité qu'on leur attribuait, comme c'est le cas des Brayons [voir à ce sujet le texte de Jacques Paul Couturier (2002)].

déportation devient alors synonyme d'injustice, comme en fait foi son utilisation dans le cadre du mouvement de contestation de l'expropriation de Kouchibouguac. L'objectif est alors d'insuffler à ces critiques une forte charge émotive (Belliveau 2008, 316–317). Toutefois, selon cette conception, la vision du Grand Dérangement ne fonde pas la société acadienne. Il est considéré comme un mythe subalterne face à d'autres mythes du mouvement étudiant associé à la gauche politique.

Remplacer un mythe directeur est une tâche ardue. Les mythes idéologiques liés au socialisme ne réussissent pas à unifier le mouvement ni à le rendre populaire. Le remplacement du mythe de fondement n'arrive que quelques années plus tard, lorsque le Parti acadien propose de créer une province acadienne. Cette décision est importante puisqu'elle relègue le mythe du Grand Dérangement dans l'ombre en proposant un nouveau mythe projecteur plus autour de la province acadienne. Le besoin émotif fort autour d'un véritable projet commun force les acteurs à proposer une vision du monde en opposition à l'unification des provinces des Maritimes (une conception de l'ancienne Acadie territoriale). De cette façon, cette vision considère le Grand Dérangement comme un mythe initiatique, une sorte d'épreuve dans la quête d'un destin national.

Devant l'échec du projet de création de la province acadienne, les élites libérales préparent une nouvelle interprétation du mythe afin de l'adapter à la mondialisation. Jean-Marie Nadeau, qui programme les Congrès mondiaux acadiens, met en place un puissant outil de diffusion de cette représentation. Ainsi, les élites souhaitent mettre de côté la Renaissance acadienne pour laisser place à l'idée de *diaspora*. L'Acadie se (re)présente maintenant comme étant ouverte sur le monde. Cette Acadie déterritorialisée rend très difficile la construction d'un projet commun. Si l'Acadie est partout, la politique, elle, n'est nulle part. En conservant le mythe

directeur du Grand Dérangement, les élites s'assurent d'une certaine pérennité dans leur redéfinition. Les rencontres internationales initiées par les CMA ramènent inévitablement la dominance de ce mythe, puisqu'il est le seul point commun unissant les nombreuses communautés acadiennes à travers le monde¹⁵¹ (Landry 2011, 165).

Suite aux débats soulevés par le dépôt de la Pétition de Warren Perrin (Viau 2013, 89), l'aspect conflictuel du Grand Dérangement est à nouveau rappelé aux élites. En 2004, elle juge bon de célébrer le 400^e anniversaire de l'arrivée des Acadiens en Amérique. Cet événement représente un mythe de fondation idéal. Terre d'espoir et d'utopie, l'Amérique constitue une autre fondation de l'Acadie, cette fois-ci moins conflictuelle, joyeuse et unificatrice. On ne parle plus de Survivance ou de Renaissance acadienne. On commence même à se référer à l'Odyssée acadienne (Rudin 2009, 223). Ainsi, on peut conclure qu'il y a aujourd'hui une volonté, au sein des élites, de trouver un nouveau mythe fondateur à la fois inclusif et moins gênant vis-à-vis des gouvernements. Le Grand Dérangement divise et polarise la société et cela ne plaît pas aux défenseurs d'une société libérale. On souhaite donc éviter le côté polémique autour de la tragédie de la déportation afin d'offrir, à travers la fondation de l'Acadie en 1604, un mythe de remplacement réjouissant et consensuel.

Commémorer la déportation a toujours été perçue comme une façon d'affirmer le nationalisme acadien et de souligner l'existence d'une Acadie différente des autres sociétés, une Acadie unique et irremplaçable. La fondation de 1604 marque au contraire l'expérience du Nouveau Monde dans le destin de la Nouvelle-France et des Canadian français. Pour les élites en place, la célébration est préférée à la commémoration¹⁵². Encore une fois, le mythe en Acadie

¹⁵¹ Le paradoxe, c'est qu'en essayant d'effacer le mythe, il revient toujours sous une forme plus agressive; on pense aux demandes d'excuse de Perrin ou au manifeste de Beaubassin : <http://1755.ca/beaubassin/manifest.htm>.

¹⁵² Euclide Chiasson, le président de la SNA de l'époque, souhaite que les Acadiens ne s'attardent pas à la déportation. Afin de stimuler cette guérison, la SNA met sur pied une commission de l'Odyssée acadienne mandatée

s'adapte aux discours dominants. N'ayant jamais développé d'idéologie propre, les élites se sont limitées à adapter celle du Québec à leur réalité matérielle et symbolique. C'est un réflexe reconnu au sein des petites nations, où la survie est souvent liée à la capacité d'adaptation rapide aux changements.

Le Grand Dérangement a toujours dû affronter des contestations et des réinterprétations au gré des idéologies dominantes. Comme nous le rappelle Gérard Bouchard :

Le mythe n'est pas en lui-même une valeur, un idéal ou une croyance. C'est une représentation collective qui, porteuse d'une valeur, d'un idéal ou d'une croyance, a parcouru toutes les étapes de la mythification. (Bouchard 2013a, 81).

Si le mythe a été très efficace jusqu'aux années 1960, il tend néanmoins à s'effriter en ce début du 21^e siècle. Selon Bouchard, un mythe social perd son emprise quand certains points du processus de mythification sont atténués. Il arrive un temps où un mythe comble mal les attentes, l'ancrage ne crée plus la même émotion, les acteurs qui ont fait la promotion ne disposent plus du même pouvoir, etc. (Bouchard 2013b, 108–109). Dans le cas de l'Acadie, le mythe de fondation ne semble pas encore avoir été convenablement remplacé¹⁵³. Que ce soit la tragédie de la déportation 1755 ou les réjouissances suscitées par l'arrivée des premiers colons en 1604, le rapport conflictuel autour du mythe de fondement paralyse le rapport mémoriel essentiel au rapport identitaire à soi et à l'autre. Le pluralisme identitaire, ne réussissant pas à remplacer efficacement le mythe du Grand Dérangement, nuit finalement à son efficacité en unissant de moins en moins l'ensemble de la société.

de travailler à la conception d'un monument à l'échelle internationale pour commémorer le 250^e anniversaire de la Déportation en 2005 (Despatie 2004). Paradoxalement, la commémoration ritualisée n'est non pas un procédé de guérison de la blessure, mais bien un moyen de réactiver l'ancrage du mythe en le fortifiant l'éthos (Bouchard 2013b, 104).

¹⁵³ Encore aujourd'hui, il est possible d'observer l'utilisation de la déportation afin de désigner les injustices commises. Il y a aussi une manifestation contre l'assurance-emploi, où l'on exige de ne pas être « déporté » une deuxième fois. Il y eut aussi une manifestation contre la nouvelle carte électorale du NPD de la Nouvelle-Écosse, accusé d'être le « Nouveau Parti de la Déportation ».

L'Acadie n'est pas un cas isolé. Gérard Bouchard remarque lui aussi cette incapacité croissante des nations à se définir, à se projeter au présent et au futur (Bouchard 2002b, 5–6).

Devant ce constat, Bouchard décrit l'étendue de cette transformation sociale :

De toutes parts, il faut bien le dire, nous parviennent de mauvaises nouvelles : les grandes utopies des Amériques sont en panne, les mythes fondateurs nationaux sont en désaffection; la modernité elle-même, selon de nombreux observateurs, aurait épuisé son capital de rêve et d'action [...] (2002a, 2–3).

L'auteur explique ce phénomène par de multiples causes. Que se soit, pour m'en nommer que quelques-unes, le déclin du religieux et de la tradition, l'essor du nihilisme, le procès de la rationalité ou l'étiollement des mémoires collectives, ces changements sociaux associés à la fin de la modernité sont en partie responsables de la désagrégation des mythes fondateurs et de l'effritement d'une « très vieille alliance » entre la raison et le mythe (Bouchard 2003, 114–115)¹⁵⁴. Gérard Bouchard fait donc ressortir deux problèmes majeurs qui devront être dépassés par les chercheurs soit, d'une part, en améliorant la compréhension du mécanisme des imaginaires et, d'une autre, en trouvant d'autres processus de construction remplaçant l'inefficacité des voies traditionnelles de production des mythes (2002a, 11–12).

Malgré tout, l'approche de Gérard Bouchard nous a permis de comprendre la construction d'un mythe et son mécanisme de régularisation dans la société. Néanmoins, elle ne permet pas de comprendre en profondeur la structure des archétypes, ni de s'attaquer aux questions ontologiques des invariants du mythe dans la psyché humaine. Conscient de ces limites, il nous propose plutôt de nous intéresser au mythe social, c'est-à-dire à la partie variante de l'imaginaire

¹⁵⁴ Cette brisure avec la tradition n'est pas sans conséquence, puisqu'elle crée parfois un sentiment de vide, une sorte de vertige devant le passé et l'avenir (Bouchard 2002a, 11). Néanmoins, Bouchard refuse d'y voir une fin des imaginaires collectifs. Il y perçoit plutôt une transition qui a comme conséquence l'inefficacité des moyens traditionnels de diffusion et d'action dont disposaient les intellectuels pour la production de nouvelles mythologies (2002a, 14).

collectif. Cette approche nous permet donc de nous intéresser au moteur même de la culture, en attachant la dimension historique et sociale du mythe à ses racines structurelles liées aux archétypes (Bouchard 2013a, 114). Par l'étude des interprétations d'un mythe, nous pouvons mieux appréhender le rapport entre la structure mythique et le rôle joué par les acteurs dans l'émergence et la reproduction des mythes sociaux à l'intérieur d'une société (Bouchard 2013b, 117).

Finalement, cet objet de recherche présente encore des avenues intéressantes pour qui s'intéressent à l'imaginaire acadien. Il a encore tout un champ d'études à développer en procédant à une analyse exhaustive des archives et des journaux acadiens. On peut aussi inclure la littérature, qui semble être une avenue complémentaire à cette recherche. Cette dernière permettrait de mettre en lumière l'influence du Grand Dérangement dans le milieu littéraire en suivant romanciers et poètes, allant de Longfellow aux écrivains contemporains.

Cette étude offre aussi l'occasion de rencontrer des acteurs politiques encore vivants. Elle ouvre aussi vers l'étude des réinterprétations que l'on peut retrouver au sein de la population. En étudiant la deuxième moitié du 20^e siècle, il serait donc possible de procéder à une recherche ethnographique dans le but de mieux appréhender l'interprétation et les réinterprétations du mythe dans la culture populaire. Finalement, pour mieux comprendre une société, il serait important de prendre en considération l'ensemble de son imaginaire, de ses mythes principaux et subalternes, de ses symboles et de ses représentations. Ce champ en friche laisse un espace enviable aux prochains chercheurs qui s'intéresseraient à la question de l'imaginaire en Acadie.

6. Bibliographie

- Allain, Greg, Isabelle Mckee-Allain, et Joseph Yvon Thériault. 1993. « La société acadienne : lectures et conjonctures », dans Jean Daigle (dir.), *L'Acadie des Maritimes*, Moncton, Chaire d'études Acadiennes, 341–384.
- Anderson, Benedict. 1996. *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte.
- Arsenault, Bona. 1994. *Histoire des Acadiens*, Montréal, Fides.
- Arsenault, Fernand. 1983. « Le leadership de l'Église en Acadie (1864-1942) », *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, 453–470.
- Arsenault, Micheline S. 1994. « La Convention d'orientation nationale acadienne de 1979 : un reflet du mouvement néo-nationaliste en Acadie du Nouveau-Brunswick », Université d'Ottawa.
- Arsenault, Samuel. 2011. « L'Acadie : un toponyme à usages multiples 1524-1769 », dans James de Finney, Hélène Destrempes et Jean Morency (dirs.), *L'Acadie des origines*, Sudbury, Prise de parole, 11–28.
- Baker, Daniel B. 1984. « La Convention nationale des Acadiens – Tignish, Île-du-Prince-Edouard », *Les Cahiers de la Société historique acadienne*, vol. 15, no. 1, 21–31.
- Barthes, Roland. 1970. *Mythologie*, Paris, Seuil.
- Basque, Maurice. 2006. *La Société nationale de l'Acadie ; au cœur de la réussite d'un peuple*, Moncton, Éditions de la Francophonie.
- Baudry, René. 1953. « Un témoin de la dispersion acadienne : l'abbé LeGuerne », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 7, no. 1, 32–44.
- Belkhodja, Chedly. 2007. « Variation conjoncturelle de la mémoire acadienne », dans Martin Pâquet et Stéphane Savard (dirs.), *Balises et références; Acadie, francophonie*, Québec, Presse de l'Université Laval, 213–230.
- . 2009. « Savoir habiter le lieu de la mémoire. Le cas de l'Acadie, dans entre lieux et mémoire », dans Anne Gilbert, Michel Bock et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *L'inscription de la francophonie canadienne dans la durée*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 271–292.

- Belliveau, Joël. 2006. « Naissance d'un discours discordant; identité et mobilisations étudiantes à l'Université de Moncton avant "L'Acadie, l'Acadie!?! " » (1960 -1967) », dans André Magord (dir.), *Adaptation et innovation. expériences acadienne contemporaines : Études canadiennes*, Bruxelles, Peter Lang, 51–75.
- . 2008. « Tradition, libéralisme et communautarisme durant les "Trente Glorieuses" : les étudiants de Moncton et l'entrée dans la modernité avancée des francophones du Nouveau-Brunswick, 1957-1969 », Université de Montréal.
- Belliveau, Joël, et Frédéric Boily. 2005. « Deux Révolutions tranquilles ? Transformations politiques et sociales au Québec et au Nouveau-Brunswick (1960-1967) », *Recherches sociographiques*, vol. 46, no. 1, 11–34.
- Biddiscombe, Perry. 1990. « Le Tricolore et l'étoile; The Origin of the Acadian National Flag, 1867-1912 », *Acadiensis*, vol. 20, no. 1, 120–147.
- Bouchard, Gérard. 2000. *Genèse des nations et culture du Nouveau Monde; essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal.
- . 2002a. « L'Amérique, terre d'utopie? », dans *Conférence d'ouverture du Colloque interaméricain (Brésil-Canada) des sciences de la communication*, Salvador de Bahia (Brésil), 1–24.
- . 2002b. « Un monde à repenser : la crise des imaginaires, la mondialisation et les petites nations », dans *Colloque Panaméricain; industries culturelles et dialogue des civilisations dans les Amériques*, Montréal, 1–29.
- . 2003. *Raison et contradiction : Le mythe au secours de la pensée*, Québec, Nota Bene.
- . 2004. *La pensée impuissante ; échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal.
- . 2007. « Jeux et noeuds de mémoire : l'invention de la mémoire longue dans les nations du Nouveau Monde », dans Bernard Andrès et Gérard Bouchard, *Mythes et sociétés des Amérique*, Montréal, Québec Amérique, 315–347.
- . 2011. « Why Culture Matters? Bringing Myths Back on the Sociological Agenda », dans Conférence Université de York, Toronto, 1–42.
- . 2012. « My Approach to Myths – a Very Brief Outline », 1–14.
- . 2013a. *Mythes sociaux et imaginaires collectifs; une approche sociologique*, Université du Québec à Chicoutimi, à paraître.
- . 2013b. « Pour une nouvelle sociologie des mythes sociaux; un repérage préliminaire », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 51, no. 1/2, 95–120.

- . [s.d.]. « Pour une sociologie renouvelée des mythes et des imaginaires collectifs ; un repérage préliminaire », à paraître.
- Bouchard, Gérard, et Bernard Andrès. 2007. *Mythes et sociétés des Amériques*, Montréal, Québec-Amérique.
- Boucher, Monique. 1992. « Éros contre thanatos : l'imaginaire acadien dans le journal *L'Évangéline* (1887-1920) », *Francophonie d'Amérique*, no. 2, 25–35.
- . 2011. « Exil et exode; l'imaginaire des origines ou origine de l'imaginaire? », dans De Finney, James, Hélène Destrempe et Jean Morency (dirs.), *L'Acadie des origines*, Sudbury, Prise de parole, 143–168.
- Boucher, Neil J. 1994. « Un exemple du nationalisme de l'Église de l'Acadie : Les French Sisters chez les Soeurs de la Charité de Saint-Jean, 1914-1924 », *Études d'histoire religieuse*, vol. 60, 25–34.
- . 1997. « *L'Évangéline* de Valentin Landry, 1887-1910 : « Vivre et mourir pour le bien-être de la nation » », dans Gérard Beaulieu (dir.), *L'évangéline 1887-1982; entre l'élite et le peuple*, Moncton, Les Éditions d'Acadie, 17–48.
- . 2000. « L'Église, l'État et l'élite du Québec en Acadie néo-Écossaise, 1880-1960 : réconforter les minorités par un Québec fort », dans Fernand Harvey et Gérard Beaulieu (dirs.), *Les relations entre le Québec et l'Acadie de la tradition à la modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 73–94.
- Boudreau, Annette. 2011. « La nomination du français en Acadie: parcours et enjeux », De Finney, James, Hélène Destrempe et Jean Morency (dir.), *L'Acadie des origines*, Sudbury, Prise de parole, 71–94.
- Campbell, Joseph. 2010. *Le héros aux mille visages*, Escalquens, OXUS.
- Chiasson, Anselme. 1978. « Le clergé et le réveil acadien (1864-1960) », *Revue de Moncton*, vol. 6, 29–46.
- Clarke, Patrick D. 1994. « Sur l'empremier, ou récit et mémoire en Acadie », *Culture française d'Amérique*, 3–44.
- . 2003. « L'Acadie du silence. Pour une anthropologie de l'identité acadienne », *Culture française d'Amérique*, 19–57.
- . 2009. « L'Acadie, ou le culte de l'histoire », dans Mourad Ali-Khodja et Annette Boudreau (dirs.), *Lectures de l'Acadie: une anthologie de textes en Sciences humaines et sociales, 1960-1994*, Montréal, Fides, 321–356.

- Couturier, Jacques Paul. 2002. « La république du Madawaska et l'Acadie : la construction identitaire d'une région néobrunswickoise au XXe siècle », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 52, no. 2, 153–184.
- Daigle, Jean. 1980. *Les Acadiens des Maritimes*, Moncton, Centre d'étude acadienne.
- . 1995. « L'historiographie et l'identité acadienne aux XIXe et XXe siècles », *Culture française d'Amérique*, 85–107.
- De Finney, James. 1992. « Le journal l'Évangeline et les avatars du modèle héroïque acadien », *Francophonie d'Amérique*, no. 2, 13–24.
- . 1997. « Du fait divers au récit commun: le rôle littéraire de L'Évangeline », dans Gérard Beaulieu (dir.), dans *L'Évangéline 1887-1982 entre l'élite et le peuple*, Moncton, Chaire d'études acadiennes, 135–154.
- De Finney, James, Hélène Destrempe, et Jean Morency. 2011. *L'Acadie des origines*, Sudbury, Prise de parole.
- De Finney, James, Jean Morency et Denis Bourque. 2002. « Transferts et interférences des pratiques associatives entre le Québec et l'Acadie (1859- 1908) », *Voix et Images*, vol. 27, no. 2, 284–300.
- De Finney, James, et Tania Duclos. 2011. « Rhétoriques et rêverie des origines : de Marc Lescarbot à Rameau de Saint-Père », dans James de Finney, Hélène Destrempe et Jean Morency (dirs.), *L'Acadie des origines*, Sudbury, Prise de parole, 29–44.
- Doiron, Melvin. 1996. « Évolution, problématique, potentialité et conditions d'appui au développement de nouvelles coopératives en Acadie, Nouveau-Brunswick », *Cahier de Recherche*; no 96-07, 1–110.
- Dubois, Claude-Gilbert. 1998. « Les modes de classification des mythes », dans Joël Thomas (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 28–38.
- Durand, Gilbert. 1964. *L'imagination symbolique*. IVe édition. Paris, Presses universitaires de France.
- Durkheim, Émile. 2007. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, CRNS Éditions.
- Eddie, Phillipe. 1982. « L'évolution récente du nationalisme chez les Acadiens du Nouveau-Brunswick (1955-1980) », Université Laval.
- Eliade, Mircea. 1957. *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard.
- . 1963. *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.

- Études acadiennes de l'Université de Moncton. « 1755 : L'histoire et les histoires », <http://www2.umoncton.ca/cfdocs/etudacad/1755/index.cfm?id=010401000&lang=fr&style=G&admin=false&linking> (23 Janvier, 2013).
- Faragher, John Mark. 2005. *A Great And Noble Scheme: The Tragic Story of the Expulsion of the French Acadians from Their American Homeland*, New-York, W. W. Norton & Company.
- Fendler, Ute, et Christoph Vatter. 2004. « Évangéline multimédia. Un mythe acadien entre américanité et américanisation », *Globe: Revue internationale d'études québécoises*, vol. 7, no. 2, 59–79. <http://id.erudit.org/iderudit/1000861ar> (26 Janvier, 2013).
- Frégault, Guy. 2012. « La déportation des Acadiens », *Revue d'histoire de l'Amérique française* vol. 8, no. 3, 309–358.
- Gauvin, Monique et Lizette Jalbert. 1987. « Percées et déboires du Parti acadien », *Revue parlementaire acadienne (version électronique dans les classiques des sciences sociales)* vol. 10, no. 3, 1–16. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.gam.per>.
- Girardet, Raoul. 1990. *Mythe et mythologies Politiques*, Paris, Seuil.
- Harvey, Fernand. 2000. « Les historiens canadiens-français et l'Acadie, 1859-1960 », dans Fernand Harvey et Gérard Beaulieu (dirs.), *Les relations entre le Québec et l'Acadie de la tradition à la modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 19–48.
- Hautecoeur, Jean-Paul. 1971. « Variations et invariance de l'Acadie dans le néo-nationalisme acadien », *Recherches sociographiques*, vol. 12, no. 3, 259–270.
- . 1975. *L'Acadie du discours : pour une sociologie de la culture acadienne*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Johnson, Marc. 1997. « L'Évangéline contestée, 1966-1982 », dans Gérard Beaulieu (dir.), *L'évangéline 1887-1982; entre l'élite et le peuple*, Moncton, Éditions d'Acadie, 347–372.
- Labelle, Ronald. 2005. « Le tintamarre en Acadie : une tradition inventée ou réinventée? », *Les cahiers de la Société historique acadienne*, vol. 36, no. 2 et 3, 110–121.
- Lamarque, Gwénael, et Maurice Alfred Leger. 2008. « L'Église catholique, acteur de La francophonie en Amérique du Nord. L'exemple de la culture acadienne du traité de Paris (1763) à nos jours », *Études d'histoire religieuse*, vol. 74, 113–126.
- Lamontagne, Denise. 2011. *Le culte à Sainte-Anne en Acadie: étude ethnohistorique*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- . 2012. « Sainte-Anne et Sainte-Marie ou la lente assomption d'une rivalité mère-fille en terre acadienne », *Port Acadie: Revue interdisciplinaire en études acadiennes / Port Acadie: An Interdisciplinary Review in Acadian Studies*, 55–79.

- Lauctôt, Léopold. 1999. *L'Acadie des origines (1603-1771)*, Sainte-Julie, Éditions du Libre-Échange Inc.
- Landry, Michelle. 2011. « La question du politique en Acadie; les transformations de l'organisation sociopolitique des Acadiens du Nouveau-Brunswick », Université Laval.
- Laparra, Manon. 2003. « Les représentations de la France dans les discours et sermons des conventions nationales acadiennes, de 1881 à 1937 », *Francophonies d'Amérique*, no. 15, 53–62.
- Leblanc, Robert A. 1979. « Les migrations acadiennes », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 23, no. 58, 99–124.
- Leclerc, André, et Melvin Doiron. 2011. « Les facteurs de réussite en développement coopératif : analyse de la perception des leaders du mouvement coopératif acadien », dans *Communication présenté au 7e forum annuel sur le développement coopératif*, Bathurst, 1–16.
- Léger, Luc. 2012. « L'image du Parti acadien et de son projet autonomiste dans le journal l'Évangéline », *International Journal of Canadian Studies*, vol. 45-46, 91–108.
<http://id.erudit.org/iderudit/1009896ar> (23 Janvier, 2013).
- Levi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Mailhot, Raymond. 1969. « La renaissance acadienne (1864-1888) : l'interprétation traditionnelle et le Moniteur acadien », Université Laval.
- . 1973. « Prise de conscience collective acadienne au Nouveau-Brunswick (1860-1891) et comportement de la majorité anglophone », Université de Montréal.
- Mamoudou, Gazibo, et Jane Jenson. 2004. *La politique comparée; fondements, enjeux et approches théoriques*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- Massicotte, Julien. 2005. « La Sainte-Vierge et le drapeau », *Égalité*, vol. 52, 69–79.
- . 2006. « La tragicomédie acadienne : différentes perceptions de 1755 », *Revue Argument* vol. 8, no. 1. <http://www.revueargument.ca/article/2005-10-01/340-la-tragicomedie-acadienne-differentes-perceptions-de-1755.html>.
- . 2009. « Portrait d'un « fondateur dans l'âme : Clément Cormier, pionnier des sciences sociales en Acadie du Nouveau-Brunswick », *Acadiensis*, vol. XXXVIII, no. 1, 3–32.
- . 2011. « L'Acadie du progrès et du désenchantement 1960-1994 », Université Laval.
- Mathieu, Jacques-Pierre. 1969. « L'idéologie des annales de la Société Saint-Jean-Baptiste de Québec, 1880-1902 », *Recherches sociographiques*, vol. 10, no. 2-3, 438–448.

- Michel Brault, et Pierre Perrault. 1971. *L'Acadie, l'Acadie ?!?*, Canada: Office National du Film.
- Morency, Jean. 2007. « Les tribulations d'un mythe littéraire américain: l'odyssée continentale d'Évangéline, poème de Longfellow », Bernard Andrès et Gérard Bouchard (dirs.), *Mythes et sociétés des Amériques*, Montréal, Québec-Amérique, 349–367.
- Moulaison, Glenn. 1996. « Le néo-nationalisme acadien 'à l'heure actuelle' ou la question du savoir en Acadie », *Francophonies d'Amérique*, vol. 6, 7–19.
- Ouellette, Roger. 2009. « L'émergence et le nationalisme », Mourad Ali-Khodja et Annette Boudreau (dir.), *Lectures de l'Acadie : une anthologie de textes en sciences humaines et sociales, 1960-1994*, Québec, Fides, 357–368.
- Pichette, Robert. 2009. « Sanctifié dans la captivité; vivifié par la foi : l'Église en Acadie et la commémoration des événements de 1755 », *Études d'histoire religieuse*, vol. 75, 109–124.
- Renan, Ernest. 1882. *Qu'est-ce qu'une nation? (Conférence Prononcée Le 11 Mars 1882 à La Sorbonne)*, Paris, Calmann Levy.
- Richard, Camille. 1969. « La récupération d'un passé ambigu », *Liberté*, vol. 11, no. 5, 27–48.
- Richard, Camille-Antoine. 1960. « L'idéologie de la première convention nationale acadienne », Université Laval.
- Richard, Chantal. 2006. « Le récit de la déportation comme mythe de création dans l'idéologie des conventions nationales acadiennes (1881-1937) », vol. 36, no. 1, 69–81.
- Richard, Sacha. 2002. « Commémoration et idéologie nationale en Acadie. Les fêtes du Bicentenaire de la déportation acadienne », *Mens*, vol. 3, no. 1, 27–59.
- Robichaud, Deborah. 1981. « Les conventions nationales (1890-1913) : La Société nationale l'Assomption et son discours », *Société historique acadienne*, vol. 12, no. 1, 36–58.
- Robidoux, Fernand. 1907. *Conventions nationales des Acadiens : recueil des travaux et délibérations des six premières conventions*, Vol. 1, Shédiac, Imprimerie du Moniteur acadien.
- Roy, Fernande. 2005. « L'émiettement de la pensée canadienne-française par Gérard Bouchard », *Études d'histoire religieuse*, vol. 71, 89–99.
- Rudin, Ronald. 2009. *Remembering and Forgetting in Acadie; a Historian's Journey Throught Public Memory*, Toronto, University of Toronto Press.
- Rumilly, Robert. 1955. *Histoire des Acadiens*, Montréal, Fides.
- . 1984. *L'Acadie anglaise (1713-1755)*, Montréal, Fides.

- Sartre, Jean-Paul. 1940. *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard.
- Savoie, Adélar. 1954. « L'Acadie fête sa résurrection », *L'Action nationale*, vol. 24, 161–175.
- Savoie, Alexandre-J. 1981. « Les communautés religieuses et l'enseignement au Nouveau-Brunswick depuis 1872 », *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 48, 67–77.
- Savoie, Roger. 2009. « L'Acadie-anarchie », dans Mourad Ali-Khodja et Annette Boudreau (dir.), *Lectures de l'Acadie : une anthologie de textes en sciences humaines et sociales, 1960-1994*, Montréal, Fides, 241–252.
- Spigelman, Martin S. 1975. « Race et religion, les Acadiens et la hiérarchie catholique irlandaise du Nouveau-Brunswick », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 29, no. 1, 69–85.
- Thériault, Joseph Yvon. 1995. « Naissance, déploiement et crise de l'idéologie nationale acadienne », dans Simon Langlois (dir.), *Identité et cultures nationales: L'Amérique française en mutation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 68–83.
- . 1996. « Vérités mythiques et vérités sociologiques sur l'Acadie », 164–279.
- . 1999. « Convergence et divergence au sein des nationalismes Acadien et Québécois », dans Éric Waddell (dir.), *Le dialogue avec les cultures minoritaires*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 113–130.
- . 2001. « Le moment Robichaud et la politique en Acadie », dans Donald Savoie (dir.), *Les années Robichaud*, Moncton, Institut canadien de Développement Régional (ICDR), 39–54.
- . 2009. « Domination et protestation : le sens de l'acadianité », dans Mourad Ali-Khodja (dir.), *Lectures de l'Acadie : une anthologie de textes en sciences humaines et sociales, 1960-1994*, Moncton, Fides, 281–310.
- . 2013. *Évangéline; contes d'Amérique*, Montréal, Québec-Amérique.
- Thériault, Léon. 2000. « L'Acadie du Nouveau-Brunswick et le Québec (1880-1960). Froideur ou méfiance? », Fernand Harvey et Gérard Beaulieu (dir.), *Les relations entre le Québec et l'Acadie de la tradition à la modernité*, Sainte-Foy et Moncton, Éditions de l'IQRC et Éditions d'Acadie, 49–71.
- Thiesse, Anne-Marie. 2001. *La création des identités nationales; Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Seuil.
- Thomas, Joël. 1998. *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses.

- Trépanier, Pierre, et Lise Trépanier. 1979. « Rameau de Saint-Père et le métier d'historien », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 33, no. 3, 331–355.
- . 1980. « Rameau de Saint-Père et l'histoire de la colonisation française en Amérique » *Acadiensis*, vol. 9, no. 2, 40–55.
- Vernex, Jean-Claude. 1979. « Espace et appartenance : l'exemple des Acadiens au Nouveau-Brunswick », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 23, no. 58, 125–142.
- Viau, Robert. 1997. *Les Grands Dérangements.: la déportation des Acadiens en littératures acadienne, québécoise et française*, Beauport, Publications MNH.
- . 1998. *Les visages d'Évangéline: du poème au mythe*, Beauport, Publications MNH.
- . 2005. « Les commémorations du 250e anniversaire de la déportation », *Égalité*, vol. 52, no. 13–55.
- . 2006. « L'épée et la plume : la persistance du thème de la déportation acadienne en littérature », *Acadiensis*, vol. 36, no. 1, 51–68.
- . 2013. « Mémoires acadiennes de la déportation », *Revue interdisciplinaire en études acadiennes*, vol. 22-23, 77–101.
- Warren, Jean-philippe et Julien Massicotte. 2006. « La fermeture du département de sociologie de l'Université de Moncton : histoire d'une crise politico-épistémologique », *The Canadian Historical Review (version électronique dans les classiques des sciences sociales)*, vol. 87, no. 3, 1–49. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/24910027>.
- Wunenburger, Jean-Jacques. 2003. *L'imaginaire*, Paris, Presse Universitaire de France.

Journaux

- Bourgeois, Paul-Pierre. 2005. « Une page difficile à tourner », *L'Acadie Nouvelle*, 3 septembre 2005, p. 12.
- Chiasson, Gilles. 1955. « Une heure solennelle vient de sonner au cœur de l'Acadie », Déclare Le Sén. C.-F. Savoie. *L'Évangéline*, 11 août, p. 1.
- Chiasson, Mrg. P.-A. 1937. « Texte du sermon de S.E. Mrg. P.-A. Chiasson », *L'Évangéline*, 12 août, p. 1.
- Despatie, Marc. 2004. « Nouveaux visages à la SNA », *Le Gaboteur*, 14 juin 2004.
- Morin Rossignol, Rino. 2005. « Les cloches du hameau », *L'Acadie Nouvelle*, 30 juillet, p. 13.

- Rainville, Maurice. 2005. « Déportés solidaires », *L'Acadie Nouvelle*, 25 février, p. 12.
- Ricard, Philippe, et Kevin Roussel. 2005. « Le Grand Dérangement 'l'événement fondateur du peuple acadien' », *L'Acadie Nouvelle*, 28 juillet, p. 2.
- S.E. Mgr Melanson. 1937. « Le choix de l'Assomption comme fête nationale correspond à de vieilles traditions populaires », *L'Évangéline*, 12 août, p. 2.
- Thériault, Joseph Yvon. 2004. « La Proclamation Royale et Le Grand Dérangement - Quelle mémoire commémore-t-on », *Le devoir*. <http://www.ledevoir.com/non-classe/44893/la-proclamation-royale-et-le-grand-derangement-quelle-memoire-commemore-t-on>.

Archives

Centre d'étude Acadienne; fond du Bicentenaire 1955.

Centre d'étude Acadienne; le Ralliement de la jeunesse Acadienne 1966.

CEA. 1955a. « Adresse prononcée par John Fisher à l'occasion du 200ième anniversaire de La déportation des Acadiens » : 1-6.

———. 1955b. « Allocution de son honneur le maire Jean Drapeau au dîner offert aux invités d'honneur par le comité des fêtes acadiennes de 1955 » : 1-4.

———. 1955c. « CANEVAS utilisable ad libitum » : 1-3.

———. 1955d. « Sermon de S.E. Mrg Napoléon Labrie évêque de Hauterive, P.Q. à la messe pontificale de Jeudi matin, 11 Août 1955 » : 1-8.

———. 1966a. « Aux mêmes causes les mêmes effets les minorités et leurs problèmes par Monique Blondin extrait de : l'Évangéline, Samedi, 5 Février 1966, Page 10 », dans *Ralliement de la Jeunesse Acadienne, Documentation préparatoire, Section B'', Problème de la minorité acadienne - minorités* - : 4-6.

———. 1966b. « Extrait de : revue économique, Février 1964, des hommes nouveaux, Aurèle Young, économiste Dir. Dépt. sciences sociales Université de Moncton », dans *Ralliement de la Jeunesse Acadienne, Documentation préparatoire, Section B'', Problème de la minorité acadienne - économie* - : 1-6.

———. 1966c. « Facteurs psychologiques et maturité acadienne, Gérald Ringuette et Gérard Cormier, Professeur de l'école de psychologie et d'éducation de l'Université de Moncton », dans *Ralliement de la Jeunesse Acadienne, Documentation préparatoire, Section B'', Problème de la minorité acadienne - minorités* - : 7-10.

- . 1966d. « L'engagement de la Jeunesse francophone des maritimes, Murielle Lagacé, étudiante », dans *Ralliement de la Jeunesse Acadienne, Documentation préparatoire, Section D'*, *Engagement social des jeunes* : 27–29.
- . 1966e. « Le jeune face à la société, Jean Claude Bourque », dans *Ralliement de la Jeunesse Acadienne, Documentation préparatoire, Section D'*, *Engagement social des jeunes* : 40–41.
- . 1966f. « Nationalisme acadien et société nationale des Acadiens, Jean Cadieux, Doyen de la faculté de commerce, Université de Moncton », dans *Ralliement de la Jeunesse Acadienne, Documentation préparatoire, Section A'*, *néo-nationalisme acadien* : 8–15.
- . 1966g. « Néo-nationalisme acadien, par Maurice Bourque, Clermont Bélanger, Guildo Albert, Étudiants au Collège St-Louis », dans *Ralliement de la Jeunesse Acadienne, Documentation préparatoire, Section A'*, *néo-nationalisme acadien* : 62–64.
- . 1966h. « Néo-nationalisme acadien, Roger Savoie, Ptre. », dans *Ralliement de la Jeunesse Acadienne, Documentation préparatoire, Section A'*, *néo-nationalisme acadien* : 1–7.
- . 1966i. « Rapport sur le Ralliement des Jeunes Francophones des Maritimes (St-Joseph, N.B. - Les 1,2,3 Avril 1966) Pour présentation à la commission du centenaire, J. H. McKermin, Agent promoteur du civisme, Direction de la citoyenneté, À la Demande des la société » : 1–7.
- . « Documentation envoyée A S.E. Mgr Albert Cousineau » : 1–2.